VI CICLO DE CONFERENCIAS

LIBERTAD Y TOTALITARISMO:
El individuo frente al poder

A través de los autores

OCTAVIO PAZ

GERALD GAUS

ROBERT NOZICK

AYN RAND

VI CICLO DE CONFERENCIAS

LIBERTAD Y TOTALITARISMO:
El individuo frente al poder

A través de los autores
OCTAVIO PAZ
GERALD GAUS
ROBERT NOZICK
AYN RAND

DICIEMBRE DE 2023

cedice
Libertad
IDEAS EN ACCIÓN

FRIEDRICH NAUMANN
STIFTUNG Für die Freiheit.
Países Andinos

UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
CIENCIAS SOCIALES

Las opiniones expresadas en este texto pertenecen y vinculan exclusivamente a cada autor, no representan necesariamente la posición de la Fundación Friedrich Naumann para la Libertad. Este libro tiene como objetivo contribuir al debate público de manera abierta y libre.

Esta publicación busca estimular el pensamiento crítico y la reflexión, así como alentar a los lectores a cuestionar, analizar y formar sus propias opiniones. Entendemos y respetamos la diversidad de opiniones en la sociedad y fomentamos un diálogo abierto y respetuoso.

Nos esforzamos por mantener un tono respetuoso y tolerante en nuestras discusiones. Por lo mismo, alentamos a los lectores a participar de manera constructiva. Cualquier comentario, opinión o crítica se debe abordar de manera respetuosa y enriquecedora para fomentar un intercambio de ideas positivas.

Agradecemos a todos los lectores por participar en esta comunidad de pensamiento crítico.

Contenido

Presentación
Rocío Guijarro, Cedice Libertad
Carolina Guerrero, Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar **5**
Prólogo
Niome Hüneke-Brown, Fundación Friedrich Naumann para la Libertad **6**

El sentido de la libertad en Octavio Paz.
Omar Astorga **9**
Introducción **9**
1. La crisis de la libertad y la barbarie tecnológica **11**
2. La prolongación del autoritarismo **15**
3. A manera de conclusión: la idea de luchar contra nosotros mismos **17**

Gerald Gaus en el estudio sobre el rechazo ancestral del individuo ante la dominación.
Carolina Guerrero **29**

Robert Nozick y el despliegue valorativo de la libertad individual. Jesús Ojeda **41**
Introducción **41**
1. La esfera ética: los parámetros de la libertad individual **43**

2. El ámbito político: la libertad como derecho y resistencia **45**
Conclusiones **51**

Ayn Rand y la pregunta por la inmunidad moral de los sistemas irracionales: una apuesta por la valentía del pensamiento. Flor Izcaray **61**
Resignificando la importancia del yo para una vida en libertad **62**
No se trata de atomización, es moralidad y autoamor **67**
Resistir con mística republicana **72**
La valentía espiritual del pensamiento autónomo (Weil) **77**
Comentarios finales: sin individuos fuertes
no hay política para la vida y la libertad **88**

Autores 94

Presentación

Creado en septiembre de 2020, el Ciclo de Conferencias **"Libertad y totalitarismo: El individuo frente al poder"** suma su sexta edición, bajo la exigente dinámica de difundir ideas de autores muy diversos, tan perturbadoras como novedosas, sobre la libertad y su amenaza continua, el fenómeno totalitario. En tiempos ominosos, resulta imprescindible retar al pensamiento ante la propensión de rutinizar el horror; impulsar cuestionamientos ante la confusión y el desconcierto. Tal ejercicio puede pertrecharnos para comprender que la singularidad de la vida, siempre acechada por el ansia de control colectivista, es la fuente de todo valor, realizándose solo en la apuesta por la libertad.

Estas páginas compilan las conferencias del VI Ciclo, celebrado en noviembre de 2023 gracias a la sinergia entre CEDICE Libertad, la Fundación Friedrich Naumann Países Andinos y el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar. En este ciclo, cuatro destacados académicos exponen reflexiones de Octavio Paz, Gerald Gaus, Robert Nozick y Ayn Rand sobre la dualidad del hombre contemporáneo, en su lucha por preservarse libre pero también en su eventual conformidad de dejarse llevar por la corriente totalitaria.

Conocer y debatir estas ideas es fundamental en la libertad y la decisión ética de defender lo que nos constituye como humanos, ante la creciente intimidación colectivista que persigue sacrificar lo sublime a la ignominia. Sean bienvenidos todos a esta inclausurable discusión.

Rocío Guijarro. Cedice Libertad
Carolina Guerrero. Departamento de
Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar

Prólogo

Nuestra región se encuentra inmersa en un contexto en el que la libertad y la democracia enfrentan desafíos significativos. La influencia de líderes populistas y la imposición de regímenes colectivistas con tintes totalitarios plantean interrogantes sobre el rol del individuo y la preservación de sus libertades. Ante esta realidad, es imperativo que la sociedad civil y la comunidad intelectual se comprometan activamente en abordar estos desafíos y promover los valores fundamentales del liberalismo.

En este escenario, la Fundación Friedrich Naumann para la Libertad – Oficina Países Andinos ha establecido una sólida alianza con Cedice Libertad y el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar para llevar a cabo la publicación recopilatoria del VI Ciclo de Conferencias **"Libertad y totalitarismo: el individuo ante el poder"**. Se presentan en esta obra la reflexión de diversos académicos sobre la libertad y el totalitarismo a través del análisis de las ideas de destacados autores como Octavio Paz, Gerald Gaus, Robert Nozick y Ayn Rand, que nos desafían a cuestionar nuestras propias convicciones y a reflexionar sobre la crisis de la libertad en la era de la tecnología, la resistencia ancestral del individuo ante la dominación, el valor de la libertad individual y la búsqueda de la moralidad en sistemas irracionales.

Desde la Fundación creemos firmemente en la importancia del libre intercambio de ideas y el pensamiento crítico para fortalecer los valores del liberalismo en nuestra región. Por ello, deseamos expresar nuestro reconocimiento a Cedice Libertad como a las instituciones que colaboraron en la realización de este proyecto. Su compromiso y apoyo han sido fundamentales para hacer realidad este ciclo de conferen-

cias e impulsar el diálogo y la reflexión en torno a la libertad y el poder en nuestra región.

Quisiera finalizar extendiendo una invitación a cada lector a sumergirse en las reflexiones presentadas en esta publicación, pero también a participar activamente en el análisis y el debate, y a unirse a nosotros en la defensa de la libertad y los principios liberales. Solo a través del diálogo constructivo y la colaboración podremos enfrentar los desafíos sociales y políticos de nuestro tiempo, reivindicando el papel fundamental de la libertad en la construcción sociedad más justa y respetuosa de los derechos individuales.

Niome Hüneke-Brown
Directora FNF Países Andinos
Fundación Friedrich Naumann para la Libertad

El sentido de la libertad en OCTAVIO PAZ

Omar Astorga

Contra el silencio y el bullicio invento la Palabra,
Libertad que se inventa y me inventa cada día
LIBERTAD BAJO PALABRA

Introducción

Si se revisan diversos momentos de la obra de Octavio Paz podrá advertirse, tal como sucede, por ejemplo, en el caso de la filosofía, que no existe un ensayo dedicado exclusivamente a la idea de libertad, aunque es necesario reconocer que este pensador hizo uso numerosas veces de esta idea en su obra poética y ensayística.[1] Bastaría recordar *El Laberinto de la soledad*, *El arco y la lira* o sus numerosos escritos publicados en diversas revistas. La idea de libertad le sirvió para titular uno de sus textos más elogiados, y sirvió a muchos estudiosos para interpretar su obra o recopilar buena parte de sus escritos políticos.[2] Como se sabe, se trata de un "largo y sinuoso itinerario" tal como lo concibió en los momentos finales de su vida. Por ello se podría preguntar, al considerar los múltiples caminos que siguió para abordarla, si quizás pueda llegar a ser fallido el intento de exponer el sentido de la libertad en su obra.

No obstante, algunos textos auto comprensivos que Paz nos dejó al final de su vida, donde puso de relieve aspectos decisivos de su trayectoria intelectual, permiten apreciar, digámoslo así, una mirada iluminadora donde se observa la actualidad de sus reflexiones ético-políticas.

En esos textos es persistente: se resiste a definir la idea de libertad, pero la utiliza de un modo enfático en su intento de encontrar el sentido de su reflexión sobre la cultura y la política modernas. Esto puede apreciarse especialmente en dos ensayos que muestran entre sí una gran sintonía y recogen buena parte de sus preocupaciones por el futuro de la condición humana. Se trata de *La llama doble* e *Itinerario*, dos textos que muestran el resultado (la verdad, diría Hegel) del largo recorrido del autor, su balance, y a la vez, la potencia de su mirada sobre el porvenir.

Nuestro objetivo es acercarnos a la cuestión del sentido de la libertad en su obra poniendo de relieve el entrelazamiento que existe entre estos ensayos. Para ello, se examinará, brevemente, en primer lugar, el camino que sigue Paz para referirse a la "barbarie tecnológica" que observó a finales del siglo xx. En segundo lugar, el modo como, en tiempos decisivos de cambio, observaba la prolongación del autoritarismo. Finalmente, sus reflexiones sobre el hombre y la política donde emerge, quizás con más claridad, el valor constitutivo e inmanente que le atribuyó a la libertad. A manera de conclusión, se plantea la insospechada sintonía que se observa entre las reflexiones finales del pensador mexicano y la argumentación antropológica de Kant.

Desde ya es necesario recordar que el pensamiento antropológico de Paz recorre toda su obra a través de diversas aproximaciones. Quizás una de las más notables se halla en *El laberinto de la soledad*, donde se aprecia el interés cultural, histórico, psicológico y filosófico para comprender al hombre. Se podría afirmar que las reflexiones conclusivas sobre la idea del hombre y su libertad que aparecen en *La llama doble* e *Itinerario* con un sentido más universal y filosófico son precisamente resultado de un recorrido que se inició, por ejemplo, en *El laberinto* y otros ensayos y estudios que Paz fue hilvanando a lo largo de su obra. De allí que, dicho con más precisión, pensar la sintonía entre el Kant antropológico e histórico de finales de los años noventa del siglo xviii y el Paz de los años noventa del siglo xx, tiene como base un esfuerzo de compren-

sión del hombre que se desarrolló a lo largo de sus respectivas obras. Ese esfuerzo fue un ejercicio de interpretación cultural e historiográfica que fue alcanzando un valor cada vez más universal.

1. La crisis de la libertad y la barbarie tecnológica

Se podría decir que Paz luchó contra diversos monstruos. Valga destacar dos que marcaron buena parte del rumbo de su pensamiento: el autoritarismo y la técnica. En *La llama doble* puso de manifiesto que su mirada seguía siendo una clave para comprender con fecundidad estas experiencias decisivas de nuestro tiempo. Allí nos recuerda que el fin del régimen soviético fue uno de los grandes cambios celebrados en nombre de la libertad. Sin embargo, frente a la euforia económica que empezó a recorrer el mundo, Paz trató de colocarse en una posición que iba más allá de las ideologías gastadas o emergentes, buscando apuntar a la raíz de los nuevos acontecimientos. Nos decía que "El fin del comunismo nos obliga a ver con mayor rigor crítico la situación moral de nuestras sociedades".[3]

Ante las diversas formas que asumió la deriva autoritaria, Paz puso el acento, una vez más, en las bases morales que la soportan. Al llamar la atención sobre la situación "de nuestras sociedades", nos dice que "sus males no son exclusivamente económicos sino, como siempre, políticos en el buen sentido de la palabra. O sea: morales".[4] Valga advertir que al referirse a la moral Paz no asume una posición anclada, por ejemplo, en la "buena voluntad" del hombre. Este pasaje expresa, más bien, como veremos, el significado denso e histórico de su idea de la moral. Paz no se refugiaba en una mera fórmula. Tenía presente las costumbres, el poder, la crítica, el Estado, el mercado, las ideologías, en definitiva, las formas como aparece o se oscurece la libertad. El espesor de esa fórmula es precisamente lo que le da sentido a la interpretación que siempre hizo valer. La libertad es el fundamento que le da sentido a la moral y la política. Y a un mismo tiempo, el modo de abordarlas es lo que le da senti-

do a la experiencia de la libertad. No es posible una relación transitiva. Paz es un sutil observador que reconoce la densidad del asunto y quizás por ello nunca se apresuró a ofrecer una definición de libertad. Más bien nos dice que "no es fácil" definirla, e incluso se coloca más allá de esa pretensión cuando advierte que definir la libertad es en el fondo un acto de imposición.[5]

En este contexto, Paz hace valer las ideas de persona y alma. La libertad se confunde -nos dice- con la noción de persona vista como "el fundamento de nuestras instituciones políticas y nuestras ideas sobre lo que deben ser la justicia, la solidaridad y la convivencia social".[6] Al hacer uso de los conceptos de persona o alma, Paz recoge diversos usos y problemas interpretativos que se encuentran en una larga tradición. La crítica a la idea de persona vista como máscara, vale decir, la representación que oculta en lugar de mostrar; o el sentido místico o metafísico del concepto de alma que ha dado paso a su interpretación metafórica, no impide que Paz, al atribuirle un especial valor a estos conceptos, buscara una respuesta que estuviese a la altura de la época actual.

Su respuesta es la muestra de su persistencia. Si bien en diversos pasajes de *La llama doble* se le atribuye un gran valor a la idea de persona, Paz le da un giro a su fórmula cuando afirma que: "Sin libertad no hay lo que llamamos *persona*".[7] Y tampoco alma. Digámoslo de esta manera: el pensador mexicano hace de la libertad la fuente ontológica de la argumentación ética y política. En su acercamiento a este asunto acude, por ejemplo, a las ciencias naturales y no queda satisfecho con las explicaciones sobre el origen material del pensamiento. En su discurrir por la ciencia se observa que su interés por la naturaleza del alma es una respuesta a preocupaciones antropológicas que, como se sabe, han sido una de las principales motivaciones de los grandes filósofos. El siguiente pasaje muestra con claridad ese sentido: "El eclipse del alma ha provocado una duda que no me parece exagerado llamar ontológica sobre lo que es o puede ser realmente una persona humana. ¿Es mero cuerpo

perecedero, un conjunto de reacciones físico-químicas? ¿Es una máquina, como piensan los especialistas de la "inteligencia artificial"?".[8]

¿Hacia dónde se dirige Paz con esta afirmación? Volvamos sobre sus argumentos. La libertad es vista, en principio, desde la ética. Aunque también puede ser considerada desde el terreno metafísico de la necesidad opuesta al azar. O incluso como resultado de la explicación científica. Paz juega con esas posibilidades y vuelve al punto de partida llegando a su vez a un nivel superior, que toma como asiento no una idea abstracta de libertad, sino la crisis de la libertad, vale decir, la crisis del alma. Y es el reconocimiento de esa crisis lo que le lleva a atribuirle a su búsqueda un sentido ontológico. Baste recordar el siguiente pasaje de *El arco y la lira*:

> El hombre es carencia de ser, pero también conquista del ser. El hombre está lanzado a nombrar y crear el ser. Ésa es su condición: poder ser. Y en esto consiste el poder de su condición. En suma, nuestra condición original no es sólo carencia ni tampoco abundancia, sino posibilidad. La libertad del hombre se funda y radica en no ser más que posibilidad. Realizar esa posibilidad es ser, crearse a sí mismo.[9]

No obstante, Paz luego advertirá que, a pesar de la fuerza del humanismo, el hombre se transformó, como ya anunciaba Hobbes, en el gran fabricador que puede no solo producir la sociedad como artificio, sino también producirse a sí mismo como individuo e incluso lograr, como en el presente, que la inteligencia sea un artificio.[10] Quizás no es casual que haga énfasis en los efectos de esta inteligencia, resultado de la cultura moderna.

Podría decirse que este pensador estaba anunciando una suerte de post humanismo donde se observa a la libertad dirigiéndose hacia un nuevo mapa de posibilidades e incertidumbres. Como se ha dicho an-

tes, Paz es luminoso cuando muestra el camino seguido por la historia contemporánea. Pero ello no significa necesariamente que ofrezca respuestas a la crisis que venía observando. Veámoslo así: traza un camino dirigido a rescatar la fuerza de la libertad, y a la vez hace uso de una mirada realista ante las oscilaciones que han afectado la condición humana.

Se trata de un interés que destacados pensadores mexicanos del siglo xx ya habían visto cuando se referían al indetenible progreso de la técnica.[11] Paz advierte que la historia se ha vuelto al revés cuando llega a la conclusión de que, en este contexto de cambios, donde reina el artificio, se expresa el paso a la barbarie. En este caso no se trata de algo excepcional, de una guerra mundial, o de un campo de concentración, donde ya se había visto la destrucción de los cuerpos y las almas. De un modo enfático Paz se refiere ahora al "posible futuro de nuestras sociedades" y lo anuncia con una frase de alarma cuando resume su interpretación del curso de la sociedad contemporánea en dos palabras que no son el resultado de una moda discursiva, sino el testimonio de una reflexión filosófica sobre la libertad cuando termina hablando, con sentido demoledor, de la "barbarie tecnológica".[12]

¿Frente a esto, qué respuestas ofrece la política? Paz estaba consciente de cuáles son las bases que soportan la política contemporánea. Su reflexión fue más allá de una reacción ideológica. Su crítica al totalitarismo, al ogro filantrópico, cuando nos habla de un "Estado desalmado" no es distinta al juicio que ofrece sobre las promesas de la democracia al afirmar que "La gran miseria moral y espiritual de las democracias liberales es su insensibilidad afectiva".[13] Aunque esto no significa que termine adoptando un tono apesadumbrado o conservador. El sentido de su reflexión sobre la libertad busca como siempre reivindicar la capacidad del hombre para formarse y transformarse: "Toca a la imaginación creadora de nuestros filósofos, artistas y científicos redescubrir no lo más lejano sino lo más íntimo y diario: el misterio que es

cada uno de nosotros. Para reinventar al amor, como vería el poeta, tenemos que inventar otra vez al hombre".[14]

Conviene entonces advertir que Paz no transita solamente el camino que conduce a la barbarie que puede encerrar la técnica. Ese tránsito también le sirve de apoyo para justificar el fundamento crítico y a la vez regenerador de su propuesta. Veamos cómo lo dice: "Nuestras instituciones, leyes, ideas, artes y, en fin, nuestra civilización entera, está fundada en la noción de una persona humana dotada de libertad".[15] Frente a las experiencias totalitarias o al radicalismo del mercado, Paz se preocupa en el fondo por la manera de superar la idea del hombre visto como fabricación.[16] Moviéndose pendularmente entre el pesimismo de la realidad y el optimismo de su pasión, nos coloca, en definitiva, en una suerte de encrucijada cuando se pregunta si la libertad sobrevivirá a la tecnificación del mundo.[17]

2. La prolongación del autoritarismo

En el mismo año de aparición de *La llama doble*, Paz escribe *Itinerario* donde realiza el examen retrospectivo de su vida y su obra refiriéndose una vez más al nexo que existe entre libertad y política. Y lo hace tomando como punto de partida, una vez más, la reflexión sobre el autoritarismo soviético, a propósito del cual se pregunta si la desintegración del imperio ruso era algo definitivo. Su respuesta es tan oscura como iluminadora: "Nadie lo sabe: la historia es una caja de sorpresas".[18] Ese es un apunte que puede ser útil para pensar la célebre y discutida idea del fin de la historia,[19] o la vocación imperial y a la vez nacionalista de Rusia tal como lo ha demostrado en el siglo XXI. ¿Cuál es el sentido de la reflexión de Paz sobre la prolongación del imperio ruso? Una vez más su discurso se vuelve iluminador cuando nos habla de la supervivencia del nacionalismo que parecía disolverse ante la emergencia de los grandes bloques de poder económico. Lector entusiasta de la ciencia contemporánea, lo dice todo con esta metáfora: "Como la partí-

cula de indeterminación en física, el nacionalismo hace vacilar todos los cálculos políticos".[20]

Más allá de la cuestión del nacionalismo, Paz insiste en las consecuencias que trajo la caída del mundo soviético y se pregunta "¿La derrota del comunismo significa la victoria del capitalismo?"[21] La respuesta no es obvia, sobre todo si se piensa en el inédito experimento histórico del capitalismo chino cada vez más expansivo, pero siempre recubierto con las fórmulas políticas autoritarias. Y si se toma en cuenta su respuesta en términos globales, vale hacer notar ciertamente que Paz señala el triunfo del capitalismo, pero a ello añade una severa advertencia al afirmar que no ha sido "la victoria de la justicia y de la solidaridad entre los hombres".[22] De allí que al pensar la libertad que ha hecho posible el desarrollo político y económico, sea igualmente enfático al señalar la existencia de la desigualdad y la inestabilidad de la sociedad contemporánea inundada de novedades, muchas de ellas convertidas en fuentes de incertidumbre. Sus frases conclusivas son siempre demandantes: "Necesitamos encontrar métodos que humanicen al mercado; de lo contrario, nos devorará y devorará al planeta".[23] Quizás no sea casual que nos diga que el tejido de la sociedad está cada vez más hecho de aquel egoísmo que gira en torno a la pregunta por el valor del hombre siempre visto bajo las reglas del mercado.[24]

En estos textos finales de su vida, Paz no toma partido por algún extremo de las modas políticas exacerbadas y multiplicadas en sus incertidumbres. Del mismo modo como se coloca frente a los excesos del capitalismo global, toma distancia ante los excesos políticos del nacionalismo. Aunque quizás lo más definitivo de su reflexión consista en apelar siempre a la libertad, pero advirtiendo que en nombre de ella el hombre puede convertirse en un movimiento constante de transmutación entre el poder y la servidumbre. Seguramente por ello, pensando en el entusiasmo que suscitó la idea de progreso y dando cuenta a su vez de los conflictos o los vacíos que han venido generando las formas polí-

ticas y el desarrollo tecnológico, Paz se pregunta, entre la incertidumbre y la audacia, si no es necesario buscar un momento de reposo, de búsqueda de lo absoluto, en un mundo lleno de relativismo. Él estaba consciente de que no decía nada nuevo, sino que retomaba los consejos de los clásicos. Tal vez no sorprenda que termine reivindicando explícitamente el valor de la filosofía, o más aún, la idea de que la filosofía siempre deviene política y ha de tomar como centro al "hombre concreto".[25]

Vistos los argumentos sobre la barbarie tecnológica y la reaparición de las tendencias autoritarias, cabe preguntar de nuevo por el sentido de la idea de libertad. Hemos visto que no se trata de una indagación pasajera, sino de la necesidad de poner en primer plano la condición misma del hombre que asume las crisis de la sociedad desde su capacidad esencial para demoler y reconstruir. De allí que Paz se distinga por el valor inmanente y fecundo que le atribuyó a la crítica. Y quizás se pueda decir que no se trata tan solo de un ejercicio de comprensión que exhibió en sus diversos recorridos historiográficos. Los textos de su madurez son un testimonio de autoconsciencia y a la vez de reconocimiento de que la condición humana es una fuente inextinguible de crítica y creación. Digámoslo de este modo, una potencia sin la cual el hombre no se puede concebir. Ese es probablemente uno de los sentidos más relevantes que le atribuyó Paz a su idea de libertad.

3. A manera de conclusión: la idea de luchar contra nosotros mismos

Recordábamos al inicio del presente texto que al ocuparse de la política Paz hace énfasis en la moral, pero advertíamos que al referirse a la moral no asume una posición supeditada a la "buena voluntad" del hombre. Al retomar esta advertencia, nos gustaría cerrar con una sugerencia sobre la similitud que podría existir entre Paz y Kant. Aunque cabe hacer una aclaratoria. Si se considera la influencia que ejerció el pensador alemán sobre Paz, es necesario advertir que, en el contexto

que hemos destacado, no tomamos en cuenta la reflexión moral que se funda en el imperativo categórico. Conviene recordar que, si bien Kant se ocupó del pensamiento contemporáneo y de la libertad en sus conocidas *Críticas*, sus reflexiones históricas y antropológicas representan una fuente alterna de sugerentes reflexiones que muestran la insospechada cercanía que Paz tuvo con esas reflexiones donde se aprecia de un modo patente la otra cara de la modernidad.

Del mismo modo como Paz mostró su preocupación moral por la "resurrección de la persona humana" vista como fuente de la civilización, estuvo muy atento al papel que históricamente han tenido la filosofía y la ciencia. Y es particularmente el caso de la ciencia y la tecnología lo que le lleva a preocuparse por sus consecuencias. Cuando nos dice que en nombre de la ciencia "se pretende no el exterminio de este o aquel grupo de individuos sino la fabricación en masa de androides", no extraña que seguidamente se refiera a "la esclavitud tecnológica".[26] Paz reconoce en este contexto los aportes de Kant en su comprensión del pensamiento moderno al hacer el siguiente balance:

> La reforma política y social de las democracias liberales capitalistas debe ir acompañada de una forma no menos urgente del pensamiento contemporáneo. Kant hizo la crítica de la razón pura y de la razón práctica; necesitamos hoy otro Kant que haga la crítica de la razón científica.[27]

Aunque se puede apreciar que ese "otro Kant" es una sugerencia retórica si se toma en cuenta que el Kant de las *Críticas* no podía ir más allá de los límites de la modernidad. En *La llama doble* e *Itinerario*, así como Paz adoptó una posición lapidaria sobre las diversas formas como se fue expresando la cultura moderna, una de cuyas manifestaciones es la crisis del alma, se puede también observar su persistente convicción sobre los poderes de la libertad. Aunque es necesario ad-

vertir que al final de su vida la libertad es vista desde una curiosa mezcla entre lo metafísico y lo empírico, pues la convierte en una suerte de principio que le sirve para entender la posibilidad de escoger el camino del bien o del mal.

Quizás aquí es más pertinente recordar una vía distinta a la que siguió el Kant de las *Críticas*. Por ejemplo, si se toma en cuenta que en su escrito sobre la religión dentro de los límites de la razón, afirmaba que:

> Si decimos: el hombre es por naturaleza bueno, o bien: el hombre es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de modo universal en cuanto hombre, por lo tanto, de modo que por la adopción de esas máximas expresa a la vez el carácter de la especie.[28]

O que desde una mirada empírica e histórica en uno de sus escritos antropológicos, donde al hombre libre se le atribuye la opción de escoger caminos que se enfrentan y suponen una lucha constante, nos dice que:

> La pasión supone una máxima del sujeto, la de obrar según un fin que le prescribe la inclinación. Está, pues, ligada en todo momento con la razón del sujeto, y a los meros animales no se les puede atribuir pasiones, como tampoco a los puros entes racionales. El afán de honores, el afán de venganza, etc., porque nunca están perfectamente satisfechos, cuéntanse, por ello, entre las pasiones, como enfermedades contra las cuales solo hay paliativos.[29]

Entonces, en este caso se podría poner de relieve la curiosa y a la vez iluminadora semejanza que existe entre el Kant antropológico e histórico y los textos finales de Paz que quizás sirvan para acercarse mejor al

sentido de la libertad en su obra. En esta dirección, al final de *Itinerario* Paz nos ofrece uno de sus textos más reveladores.

Un personaje delirante de Sade creía que el universo entero, de los astros a los hombres, estaba compuesto de «moléculas malévolas». Absurdo: ni las estrellas ni los átomos, ni las plantas ni los animales, conocen el mal. El universo es inocente, incluso cuando sepulta un continente o incendia una galaxia. El mal es humano, exclusivamente humano. Pero no todo es maldad en el hombre. El nido del mal está en su conciencia, en su libertad. En ella está también el remedio, la respuesta contra el mal. Ésta es la única lección que yo puedo deducir de este largo y sinuoso itinerario: luchar contra el mal es luchar contra nosotros mismos. Y ése es el sentido de la historia.[30]

De un modo radical, semejante –y a la vez distante– de los argumentos que ofrece Kant sobre el mal, Paz finaliza sus reflexiones sobre la libertad desde una posición abierta y expansiva, precisamente uno de los principales focos que le sirvió para desarrollar su comprensión del hombre y su historia.[31] La distinción esencial, por ejemplo, del hombre con el animal consiste en el hecho de que el mal puede solamente ser atribuido como principio inmanente a la condición humana. Y esta condición se define esencial e históricamente a partir de la existencia de la libertad. Paz va más allá de la tradición que busca definir al hombre como un agente racional dotado de "buena voluntad". Su posición es más cercana al hombre "mundano", desde el momento en que no le atribuyó un sentido moralista a la libertad, sino que la concibió como un principio que da lugar a caminos siempre contradictorios, tal como lo había visto Kant cuando se refería a la "insociable sociabilidad" como principio determinante de la historia del hombre.[32]

La libertad, a su vez, es la fuente desde la cual se puede combatir el mal. Siguiendo la comparación que hace Paz, se puede afirmar, igualmente, que los animales tampoco pueden ser vistos como seres malos o bondadosos. Solo el hombre puede tomar conciencia de su elección del

camino del bien y, con ello, de su lucha permanente contra el mal. De tal modo que el sentido de la libertad se torna más claro a partir de la existencia de esa lucha histórica. Cuando Paz afirma que "luchar contra el mal es luchar contra nosotros mismos" expone claramente el sentido esencial que encierra su idea de libertad, y a la vez su crítica al dogmatismo instalado no solamente en las ideologías de izquierda, sino también en las corrientes liberales. El autoritarismo y la servidumbre, el mercado y la ausencia de reconocimiento de la sensibilidad del otro, son caras de la misma moneda. En ambos casos se observa no precisamente la lucha que permite desmontar las perversiones del poder, sino por el contrario, la ausencia de lucha expresada como negación del otro y ocultamiento de la crítica. Ciertamente, se podría sostener que la mejor expresión de la libertad se puso a prueba en los diversos momentos en que se combatió al totalitarismo. Aunque también sería apropiado decir que esa prueba afronta un nuevo desafío ante las nuevas mezclas de populismo y autoritarismo de nuestro tiempo.[33]

Valga subrayar que la idea de "luchar contra nosotros mismos" es quizás una de las fórmulas más densas para distinguir el sentido de la libertad en el pensador mexicano. No es casual que la conciba en su dimensión histórica y que la presente de un modo concluyente en sus años finales. De allí que se pueda afirmar que pensarnos buenos y racionales no es suficiente (o es un error). Al igual que en Kant, pero también más allá de Kant, el recorrido crítico por la antropología lleva a Paz a revalorizar el otro extremo, pero no para postrarse o adoptar un entusiasmo anclado en el humanismo moderno. Más bien, ese recorrido le enseñó que la libertad supone una tensión permanente, no un estado de calma, sino los giros esenciales que pudo observar en su interpretación de la historia y de sí mismo.[34]

Ya para finalizar, valga subrayar el sentido del entrelazamiento que realiza Paz al pensar la libertad en su crítica al autoritarismo y la técnica. Se puede observar que en ambas críticas emergen los conceptos de

alma y persona, especialmente en *La llama doble*. Podría afirmarse que al seguir una larga tradición que parte del pensamiento clásico griego y del Renacimiento, el pensador mexicano se muestra partidario del consagrado ideal del hombre visto como persona. Desde allí muestra que su rechazo al autoritarismo tiene una intensidad semejante a su alarma por la tecnificación del mundo. Hemos visto que llega a utilizar la idea, o la imagen, de la barbarie.

No obstante, en *Itinerario* aparece una opción interpretativa distinta pero que también recoge la historia intelectual de Paz, vale decir, su crítica al esencialismo, a la subjetividad metafísica moderna, al concepto de hombre ilusionado con el progreso. Ya en *La llama doble* se muestra que los conceptos de alma y persona no tienen sentido si no se piensa la idea de libertad. De igual modo, se plantea la idea de "inventar al hombre". Y en *Itinerario* se da un paso más, no una búsqueda del pasado humanista, sino el reconocimiento de la libertad a partir de la complejidad del hombre, una "caja de sorpresas" donde emerge la idea de "luchar contra nosotros mismos". La libertad entonces no es un estado de quietud sino una fuerza inmanente que puede dar lugar a infinitas manifestaciones. Paz, en suma, a finales del siglo xx tan solo podía vislumbrar que las crisis que observaba en su tiempo eran a su vez la fuente para reafirmar su idea de pensar al hombre como posibilidad permanente de crearse a sí mismo.

NOTAS

1. En el caso de la filosofía, véase nuestro ensayo "La filosofía de Octavio Paz", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 2004, 6 (11), pp.121-145.

2. Octavio Paz, *Libertad bajo palabra*, Madrid: Cátedra, 2014. Sobre el uso de la idea de libertad para acercarse a su obra, véase la valiosa recopilación de Yvon Grenier, *Sueño en libertad. Escritos políticos. Octavio Paz*, Barcelona: Seix Barral, 2001.

3. Octavio Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, 1993, Barcelona: Editorial Seix Barral, p.163.

4. *Ibid*.

5. *Ibid*.

6. *Ibid*., p. 163.

7. *La llama doble*, cit., p. 164.

8. *Ibid*., p. 165.

9. Octavio Paz, *El arco y la lira*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 100.

10. La idea del hombre visto como fabricador, expuesta por Thomas Hobbes, representó un momento fundacional en la interpretación de la modernidad (*Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza Editorial, 2009, Introducción). Quizás el intérprete que mejor ha destacado esta idea es Carl Schmitt (*El Leviatán en la Teoría del Estado de Hobbes*, Buenos Aires: Editorial Struhar, 2006, 111). Lector de la literatura filosófica contemporánea, de Nietzsche a Heidegger, o a Ortega y Gasset, Paz dio cuenta agudamente de esta tendencia al señalar que "La persona humana, que había dejado de ser el trasunto de la divinidad, ahora también deja de ser un resultado de la evolución natural e ingresa en el orden de la producción industrial: es una fabricación" (*La llama doble*, cit., p.165.)

11. Véase al respecto Aguilar Rocha, Irving Samadhi; Barrón Tovar, José Francisco (Coords.), *El pensamiento sobre la técnica en México*, México: Bonilla Artigas Editores, 2022, un libro de intención genealógica donde se hacen valer diversos contextos interpretativos de la técnica y la tecnología y se examina la reflexión de José Gaos, Emilio Uranga, José Revueltas y Octavio Paz, entre otros.

12. *La llama doble*, cit., p. 166. Sobre la cuestión de la barbarie tecnológica véase de Gabriel Alvarado-Natali, "Octavio Paz y la barbarie tecnológica en tiempos de la modernidad declinante", en *El pensamiento sobre la técnica en México*, cit., pp.149-167.

13. *La llama doble*, cit., p. 171.

14. *Ibid*., p. 172.

15. *Ibid*., p. 196. Véase en tal sentido nuestro ensayo, "El sino de La llama doble de Octavio Paz", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 20, nº 40, 2018, pp. 733-745. Sobre las conexiones entre libertad, política, amor y erotismo en *La llama doble*, véase de Sebastián Pineda Buitrago, "La libertad del amor y el erotismo. La propuesta poético-política de Octavio Paz", en Cesar Cansino, Omar Mayorga Gallardo y Germán Molina Carrillo (Coords.), *Octavio Paz sin concesiones. Quince miradas críticas*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Grupo Editorial Mariel S.C., 2016, pp. 101-108.

16. *La llama doble*, cit., p. 165.

17. *Ibid*., p. 202.

18. Octavio Paz, *Itinerario*, Barcelona: Seix Barral, 1994. p. 72.

19. Valga señalar que el propio Fukuyama, autor de la célebre frase, treinta años después hizo un defensa más realista sobre el desarrollo del capitalismo liberal. (Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta, 1992; *El liberalismo y sus desencantados*, Barcelona: Deusto, 2022).

20. *Ibid*.

21. *Ibid*., p. 75.

22. *Ibid*.

23. *Ibid*., p. 78.

24. Valga recordar un comentario de Rodríguez Ledezma sobre *Itinerario*: "Las páginas centrales de ese libro de 1993 son axiales para entender la posición y evolución del pensamiento político de su autor. Si bien en sus textos previos podíamos encontrar líneas generales de reflexión sobre los peligros y límites que la sociedad de libre mercado entrañaba en la búsqueda de la libertad y la mejor convivencia civilizada, ahora Paz nos entregaba un desarrollo detallado de estos problemas… dentro de la lógica discursiva que Octavio Paz asumió durante lustros, ese texto marca un auténtico hito en su obra". (Xavier Rodríguez Ledesma, "El siglo de un poeta. La reflexión política de Octavio Paz (los años finales)", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. xi. Núm. 22, 2005, p. 280).

25. En esa dirección, nos acercamos al modo como Grenier presenta la reflexión de Paz sobre la política: "En realidad, dentro del "pensamiento político" de Octavio Paz hay dos ramas: por un lado, las opiniones circunstanciales … y por el otro lado, la meditación más amplia sobre la cultura y la experiencia humana. Con

el paso del tiempo la segunda rama gana en importancia". (Yvon Grenier, "Octavio Paz ¿Un pensador político para el Siglo XXI?", en *Octavio Paz sin concesiones. Quince miradas críticas*, cit., p. 154).

26. *La llama doble*, cit., p.202.

27. *Ibid*.

28. Inmanuel, Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1981, p.38.

29. Inmanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza Editorial, 1991, p.204.

30. Octavio Paz, *Itinerario*, cit., p.90.

31. Valga destacar el recorrido que hizo Juan Arana en "La larga marcha hacia la libertad. La evolución ideológica de Octavio Paz" (*Isegoría*, N. 22, 2000, pp.83-102). En este texto se muestra la madurez que fue alcanzando el pensador mexicano en torno a la idea de libertad desde su inicial pensamiento izquierdista hasta sus últimos escritos. Al final del texto, al citar el pasaje que hemos destacado de *Itinerario,* Arana nos deja la siguiente reflexión: "He seguido con interés y sin fatiga hasta este punto el peregrinaje de Octavio Paz a la búsqueda de su ideario político. Me temo que tendría que dejarlo solo a partir de este momento, porque no me convence la peculiar metafísica del presente y de la finitud en que trata de asentar su filosofía de la libertad". (p. 102). Podríamos decir que ese pasaje de Paz, ciertamente, puede ser una fuente de perplejidad, aunque también es una vía de certidumbres que es posible explorar desde la posición radical que mostró su autor.

32. Véase la formulación de dicho principio en Immanuel Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Filosofía de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p.48. Tomamos el término "mundano" del sugerente libro de Nuria Sánchez Madrid, estudiosa de la antropología de Kant quien señala con acierto que el principio de la insociable sociabilidad es una de las "imágenes rectoras" del proyecto crítico kantiano. (Y esto no solo vale para Kant, sino también para comprender a Paz). (Sánchez Madrid, Nuria, *Elogio de la razón mundana, Antropología y política en Kant*, Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2018, p. 271.)

33. Se trata de un asunto que ha suscitado una inmensa literatura. Véase, a manera de ejemplo, de Morlino, L. & Russo, J. "¿Una nueva ola autoritaria? Radicalización y neopopulismos en Europa y América

Latina", en *Revista Euro Latinoamericana de Análisis Social y Político (RELASP)*, *1*(1), 2020, pp. 17–33. En el caso de USA, véase de Mendieta, D. y Tobón, M.L., "La separación de poderes y el sistema de pesos y contrapesos en Estados Unidos: del sueño de Hamilton, Madison y Marshall a la amenaza de la presidencia imperial", en *Revista Jurídicas*, 2018, *15* (2), pp. 36-52.

34. Así como es posible destacar las semejanzas que existen entre Kant y Paz, también vale decir que Paz tiene sobre Kant la ventaja histórica de haber recorrido el desarrollo y la crisis de la modernidad. Precisamente en esa dirección se puede apreciar la dirección que toman sus reflexiones sobre la condición humana. El siguiente pasaje de *La llama doble* es revelador: "El cristianismo desacralizó a la naturaleza y trazó una línea divisoria e infranqueable entre el mundo natural y el humano … La Edad Moderna acentuó el divorcio: en un extremo, la naturaleza y, en el otro, la cultura. Hoy, al finalizar la modernidad, redescubrimos que somos parte de la naturaleza. La tierra es un sistema de relaciones o, como decían los estoicos, una "conspiración de elementos", todos movidos por la simpatía universal… El amor puede ser ahora, como lo fue en el pasado, una vía de reconciliación con la naturaleza" (pp.216-217).

REFERENCIAS

ALVARADO-NATALI, Gabriel, "Octavio Paz y la barbarie tecnológica en tiempos de la modernidad declinante", en Aguilar Rocha, Irving Samadhi, Barrón TOVAR, José Francisco (Coords.), *Pensamiento sobre la técnica en México*, México: Bonilla Artigas Editores, 2022, pp. 149-167.

ARANA, Juan, "La larga marcha hacia la libertad. La evolución ideológica de Octavio Paz", en *Isegoría*, N.22, 2000, pp. 83-102.

ASTORGA, Omar, "La filosofía de Octavio Paz", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 2004, 6 (11), 121-145.

—, "El sino de La llama doble de Octavio Paz", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 20, nº 40, 2018, pp. 733-745.

FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta, 1992.

FUKUYAMA, Francis, *El liberalismo y sus desencantados*, Barcelona: Deusto, 2022.

GRENIER, Yvon, "Octavio Paz ¿Un pensador político para el Siglo XXI?", en César Cansino, Omar Mayorga Gallardo y Germán Molina Carrillo (Coords.), *Octavio Paz sin concesiones. Quince miradas críticas*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Grupo Editorial Mariel, 2016.

HOBBES, Thomas, *Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza Editorial, 2009.

KANT, Inmanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1981.

—, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

—, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza Editorial, 1991.

MENDIETA, D. y TOBÓN, M.L., "La separación de poderes y el sistema de pesos y contrapesos en Estados Unidos: del sueño de Hamilton, Madison y Marshall a la amenaza de la presidencia imperial", en *Revista Jurídicas*, 2018, 15 (2), pp. 36-52.

MORLINO, L. & Russo, J. "¿Una nueva ola autoritaria? Radicalización y neopopulismos en Europa y América Latina", en *Revista Euro Latinoamericana de Análisis Social y Político (RELASP)*, 1(1), 2020, pp. 17–33.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta al laberinto de la soledad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

—, *El arco y la lira*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

—, *Libertad bajo palabra*, Madrid: Cátedra, 2014.

—, *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona: Seix Barral, 1993.

—, *Itinerario*, Barcelona: Seix Barral, 1994.

—, *Sueño en libertad. Escritos políticos*. Barcelona: Seix Barral, recopilación y prólogo de Yvon Grenier, 2001.

PINEDA, Buitrago, Sebastián, "La libertad del amor y el erotismo. La propuesta poético-política de Octavio Paz", en Cesar Cansino, Omar Mayorga Gallardo y Germán Molina Carrillo (Coords.), *Octavio Paz sin concesiones. Quince miradas críticas*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Grupo Editorial Mariel, 2016, pp. 101-108.

RODRÍGUEZ LEDESMA, Xavier, "El siglo de un poeta. La reflexión política de Octavio Paz (los años finales)", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. XI. Núm. 22, 2005, pp. 275-290.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria, *Elogio de la razón mundana, Antropología y política en Kant*, Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2018.

GERALD GAUS en el estudio sobre el rechazo ancestral del individuo ante la dominación

Carolina Guerrero

En la crítica de Gerald Gaus[1] a la teorización sobre la sociedad abierta que elaboraron Friedrick Hayek y Karl Poper, encuentro un elemento luminoso: a diferencia de estos autores, Gaus descubre que desde las sociedades tribales el individuo ha sido refractario ante la dominación. Es la tesis que desarrolla en su obra póstuma *La sociedad abierta y sus complejidades*[2] *(2021) y que sintetizo en las siguientes líneas.*

Gaus detecta en nuestros más remotos ancestros la compleja hibridación entre igualitarismo, autonomía individual y disposición hacia libertad, lo cual interroga la premisa de que aquellas configuraciones tribales fueron sociedades cerradas (como las llama Popper) absolutamente colectivistas, en contraste con las sociedades abiertas del presente, edificadas sobre la libertad, la pluralidad y el triunfo de la razón. Veamos.

Según Hayek, nuestros sentimientos tribales e igualitarios están en conflicto con la imparcialidad y la inclusión de la Sociedad Abierta. Gaus concuerda parcialmente. Admite, con Hayek, que el núcleo de la moralidad humana surgió durante el largo período de cazadores-recolectores de nuestra más remota historia. Sin embargo, observa Gaus, Hayek pasó por alto en gran medida hasta qué punto la cooperación humana surgió sobre la base de una fuerte reciprocidad. No sólo eso: Gaus indica que Hayek ignoró la forma en que el igualitarismo se ha

traducido en toda la latitud de la historia nada menos que en normas imparciales que protegen contra la intimidación y la dominación. Tales características de lo que Gaus denomina el Paquete Igualitario Moderno suponen sin duda grandes redes morales impersonales.

Señala Gaus que cuando los economistas contemporáneos alaban a Adam Smith, rara vez se centran en el Libro III de *La riqueza de las naciones*, donde el escocés muestra una historia natural de la opulencia desde la caída del Imperio Romano. Pero Smith también sostiene que no se puede entender lo último excepto a la luz de los desarrollos y posibilidades de lo primero. Esto hace que el análisis de cualquier período o institución sea más "evolutivo" y menos estrictamente analítico.

Aun cuando Jerry Gaus insiste en emplear el término "evolución", yo opto por emplear la voz "desarrollo" o cualquier otra que dé cuenta de que en política -y por ende también en historia- existen hechos, acontecimientos, no evolución: esta última implica un ascenso lineal en la historia y tal orden a través del tiempo no es lo que ocurre en las sociedades humanas. A diferencia de la evolución física y biológica, las sociedades humanas pueden retroceder; no protagonizan una sucesión ordenada de etapas de inevitable ascenso.

Gaus encuentra en el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres*, de Jean-Jacques Rousseau, una de las historias naturales más destacadas de la filosofía política. Esto, dice Gaus, puede parecer escandaloso para muchos de los leales seguidores de Hayek, quien a menudo considera a Rousseau como un villano en sus narrativas, un ejemplo de gran parte de lo que estaba mal en el pensamiento post revolucionario francés.

Sin embargo, Gaus ve en el *discurso rousseauniano sobre la desigualdad* una crítica al análisis estático hobbesiano, "que un admirador de Hayek debería apreciar". El argumento de Gaus discurre del siguiente modo: Las criaturas competitivas y desagradables en las que se centró Hobbes, así como el contrato social que aceptarían, son, para Rous-

seau, indicativos de un período en la historia de la humanidad, el resultado de un desarrollo que no sólo ilustra lo que son, sino que también afecta lo que pueden llegar a ser. Hayek, por supuesto, cuenta una historia muy diferente: un ascenso desde un igualitarismo de grupos pequeños hostiles a una sociedad libre y abierta, aunque, nuevamente, un ascenso condicionado por sus raíces. De hecho, están de acuerdo en que la explicación correcta comienza con un igualitarismo que no se puede recuperar, pero que, sin embargo, continúa siendo atractivo. Rousseau, subraya Gaus, sostiene que al estar descontentos con su estado actual, tal vez los hombres desearían poder retroceder.

Gaus detecta una fuerte confirmación de la insistencia de Rousseau y de Hayek en el papel central de nuestro pasado igualitario y en el surgimiento de una jerarquía a gran escala que acabó con ese igualitarismo. Nótese bien: Gaus, al igual que Hayek y Rousseau, explica que nuestra historia natural se basa en la suposición de que ninguna imagen temporal de la vida social humana hace justicia a su naturaleza: poseemos, dice, una matriz de tendencias sociales que sólo puede comprenderse entendiendo su génesis y sus relaciones internas.

Para Gaus, Hayek acertó al afirmar que nuestra naturaleza moral recibió una configuración crítica en un período extraordinariamente igualitario. Y para entender este período y lo que implica para la Sociedad Abierta, necesitamos entender tanto los fundamentos sobre los que se construyó como la arquitectura moral que nos legó. Sólo entonces, prosigue Gaus, podremos evaluar la inquietante tesis de Hayek de que, en cierto modo, no somos aptos para la Sociedad Abierta: estamos descontentos y, con frecuencia deseamos poder retroceder.

La historia natural que relata Rousseau se abstuvo explícitamente de mostrar mecanismos específicos sobre la configuración de la sociedad, admitiendo que la historia podría haber ocurrido de varias maneras. Gaus también prescinde de los debates sobre esos mecanismos diversos y posibles, y, como Rousseau, se centra en los desarrollos prin-

cipales con los cuales un tipo de orden social dio paso a otro. Se inspira en Rousseau y traza una serie de revoluciones que marcan los altibajos del orden moral igualitario.

Gaus explica que el *Discurso* de Rousseau rastrea el aumento de la desigualdad a través de tres acontecimientos: el desarrollo de la propiedad, la autoridad política y el despotismo. Para Rousseau, teoriza Gaus, el aumento de la desigualdad fue un ascenso constante (o, mejor dicho, un descenso constante). Pero cuando Gaus traza una serie de acontecimientos, afirma que nuestro "punto de partida natural" no es un estado idílico de igualdad, sino una vida jerárquica complicada y muy dinámica.

De acuerdo con Gaus, mientras los críticos de la sociedad "cerrada" (como Hayek y Popper) sostienen que las sociedades igualitarias de pequeña escala son colectivistas y, por tanto, están en tensión con el individualismo de la sociedad abierta, etnógrafos como Boehm, Gardner y Lee cuestionan esto: para ellos, el *ethos* igualitario no es en el fondo una ética "colectivista" del grupo que subordina al individuo, sino una en la cual el grupo subordina a aquellos individuos que controlan a los demás.

Gaus hace la siguiente cita de Lee, que acá parafraseo: El igualitarismo no es la ausencia de un jefe y otras figuras de autoridad, sino una *insistencia positiva* en la igualdad esencial de todas las personas y una *insistencia* negativa a inclinarse ante la autoridad de los demás, un sentimiento expresado en la declaración de que cada uno de nosotros es jefe de sí mismo.

En esa línea, Gaus enfatiza la hipótesis de Boehm, que afirma que las personas se guían por el amor a la libertad personal. Por esa razón logran hacer realidad el igualitarismo, y lo hacen a pesar de la competencia, a pesar de las tendencias humanas a la dominación y la sumisión que fácilmente conducen a la formación de jerarquías aplastantes. Pero nótese la paradoja: Las personas pueden detener este proceso reaccionando colectivamente, a menudo de manera preventiva, para frenar a

los individuos que muestran signos de querer dominar a los demás. Su reacción implica miedo a la dominación, un desafío apasionado, y un compromiso colectivo de dominar, que se basa en el miedo a ser dominado individualmente.

Gaus interpreta que las sociedades ancestrales parecen obsesionadas por resistir la autoridad de los posibles dominadores. Y aunque los etnógrafos puedan restar importancia al rígido control sobre las vidas de los demás que distingue a estas sociedades, Gaus cree que en muchos sentidos esto tiende a enfatizar la preservación de la autonomía personal. Para él, "nada convierte a nadie en nada más que un miembro de un grupo en el que todos son teóricamente libres e iguales".

Gaus indica que el amor a la libertad y a la autonomía se logra a través de una jerarquía de dominación inversa, que puede ejercer una inmensa presión social contra cualquiera que parezca un "advenedizo" o "desviado", incluidos aquellos que introducen nuevas técnicas y buscan formas de mejorar la vida en común.

No debería sorprender, alerta Gaus, que la mayoría de las narrativas simples sobre el igualitarismo humano sean engañosas: no somos una simple especie. Cuando Gaus entiende la Revolución Igualitaria en relación con sus lejanos orígenes históricos, observa cuán inverosímil es la perdurable historia "colectivista tribal" de que naturalmente somos, en el fondo, colectivistas igualitarios. Contra ello, Gaus afirma que no comenzamos nuestra vida como abejas u hormigas trabajando por el bien común, sino como primates con un agudo sentido del interés propio, algunos de los cuales desean dominar mientras que otros intentan evitar su dominio.

Los relatos etnográficos, insiste Gaus, indican que los cazadores-recolectores ancestrales estaban dedicados a su autonomía, celosos de sus vidas individuales. En ese contexto, el igualitarismo era un método contra las amenazas de quienes aspiraban a dominar. Sin embargo, prosigue Gaus, los etnógrafos cuentan una historia reduccionista sobre

la Revolución Igualitaria, que presenta una especie despótica que logró controlar a los alfas intimidadores en aras de la libertad y la autonomía, en una época dorada para la humanidad. Pero esto se logró, concluye Gaus, a través de una jerarquía de dominación inversa que podía ser extremadamente dura con los desviados que sobresalían en la producción o participaban en innovaciones que alteraban las partes iguales. En el mundo actual, estima el autor, esas normas pueden encerrar a muchos en la miseria.

Por tanto, detrás del análisis del surgimiento del igualitarismo Gaus encuentra una cuestión compleja: ¿qué nos hace tan cooperativos? ¿Cómo un primate, motivado por el interés propio, se convirtió en un supercooperador? ¿Es la cooperación igualitaria realmente una forma de interés propio ilustrado? ¿O el *Homo sapiens* ha desarrollado nuevas motivaciones cooperativas? Incluso más que comprender nuestra naturaleza igualitaria, Gaus indica que responder a estas preguntas es fundamental para enfrentar la primera tesis inquietante de Hayek: ¿Está nuestra naturaleza cooperativa "evolucionada" en desacuerdo con la Sociedad Abierta?

Veamos qué nos dice Gaus sobre la coexistencia paradójica entre lo tribal y la sociedad abierta: El desarrollo de las tribus, al igual que los reinos y las naciones posteriores, nos empujó hacia redes de cooperación más amplias y al mismo tiempo nos empujó hacia adentro, hacia relaciones sociales y morales endógenas. La vida social humana se define por esta tensión constante entre el impulso hacia relaciones morales más amplias e impersonales, y el impulso hacia el retroceso de la familiaridad y la proximidad social. Describir la moral humana como tribalista o como un círculo en constante expansión es evocador, pero fundamentalmente es una gran distorsión.

Pregunta Gaus: ¿Estamos preparados para la Sociedad Abierta? Su respuesta es sí. Ciertamente no somos criaturas inherentemente grupales que le dan la espalda a la expansión cooperativa. La historia de la hu-

manidad ha sido la retirada gradual de los seres humanos a través de una variedad de acuerdos institucionales (incluida la moralidad) en cada paso de salida y regreso. El rasgo distintivo de la Sociedad Abierta (y su moralidad básicamente moderna) ha sido, según Gaus, darle a esta expansión una trayectoria más liberal-igualitaria. Sin embargo, la afirmación de Hayek de que nuestros "sentimientos igualitarios" chocan con la Sociedad Abierta nos recuerda, a decir de Gaus, una verdad importante: no estamos optimizados para ella, como tampoco lo hemos estado para ningún orden social. Las hormigas, ilustra Gaus, están optimizadas para una vida ultrasocial, no descienden de primates despóticos.

El autor evoca la siguiente afirmación de Mussolini: "Cuanto más complicadas sean las formas asumidas por la civilización, más restringida debe ser la libertad del individuo". En un sentido, observa Gaus, tenía razón: si la sociedad fuera simplemente complicada, entonces, como ocurre con cualquier mecanismo complicado, el funcionamiento de las partes debe estar limitado por las necesidades del todo: Que las partes de una central nuclear decidan cómo realizar sus actividades no es un buen principio de diseño. El fascismo o el comunismo es una ideología apropiada para la sociedad como máquina. A los ingenieros expertos se les debe dar el poder de controlar, reparar y rediseñar la complicada maquinaria de la sociedad, mientras que los engranajes, poleas, motores y válvulas (también conocidos como ciudadanos) deben actuar de acuerdo con sus roles asignados.

Pero, una vez más, lo complejo no es sinónimo de lo complicado. Escúchese bien a Gaus: La Sociedad Abierta es, en el fondo, un orden autoorganizado. Sus miembros deben tener la libertad de ajustar reflexivamente sus acciones a las decisiones de los demás, a medida que las personas exploran lo adyacente posible y descubren nuevos nichos (formas de vida, servicios y productos) que ayer ni siquiera podían concebirse. En una sociedad abierta, los individuos se reúnen, deliberan y concertan para resolver problemas colectivos, pero siempre en el con-

texto de un sistema en el que las decisiones democráticas de un grupo requieren ajustes reflexivos por parte de otros. La libertad individual no es un límite a la democracia, es una parte necesaria del proceso de ajuste y cambio que incluye la democracia misma.

Gaus expresa que como han insistido durante mucho tiempo los demócratas liberales, lejos de estar en oposición o en tensión, la democracia y la libertad se necesitan mutuamente para prosperar, dado que sin democracia la acción reflexiva individual conduce a dilemas estratégicos, externalidades y estructuras de interacción injustas. Debemos recordar, advierte Gaus, que el impulso humano de dominar es una realidad persistente. La Sociedad Abierta ha desarrollado un sistema de reglas y normas cada vez más imparcial y de amplio alcance. Por ello afirma que una tarea crítica del orden democrático es garantizar la igualdad y la justicia de las cuales depende la cooperación humana a gran escala. Sin estas reglas del juego, la autoorganización puede conducir a jerarquías opresivas.

Por otro lado, explica Gaus que sin una amplia libertad para explorar y adaptarse, la democracia conduce a expresiones grupales de violencia, rigidez y una jerarquía de dominación inversa: "A menos que esté animada por un espíritu de justificación pública, la democracia misma se convierte en un mecanismo mediante el cual algunos intentan imponer a los demás sus objetivos valiosos, en nombre del pueblo".

Subraya Gaus que la democracia en el corazón de la Sociedad Abierta no es la que promueven los filósofos políticos contemporáneos, en la cual el Estado articula valores que "nosotros" compartimos y que se valorizan en "nuestros" objetivos. Cuando eso ocurre, puntualiza, el Estado se convierte en un agente coercitivo que persigue objetivos exógenos, contra los cuales los individuos deben resistir.

Una Sociedad Abierta, señala, puede tolerar tales intentos de imponer valores controvertidos en nombre de todos, pero no debemos esperar que estos esfuerzos produzcan los fines esperados; ese no es el

tipo de democracia que la Sociedad Abierta requiere, aun cuando la podamos confrontar. Dada la naturaleza autocatalítica de la Sociedad Abierta, metaforiza Gaus, ella es un motor cada vez mayor e implacable de diversidad e inclusión. Se puede ralentizar, incluso disminuir durante un tiempo, pero sólo una coerción grande y sostenida puede realmente frenarlo.

De allí que Gaus conceptúe que cuando algunas vías están bloqueadas, la creación de nichos y la innovación de la Sociedad Abierta se manifiestan en otros lugares. Incluso aquellos que están dispuestos a emplear una coerción grande y sistemática para controlarla descubren que cuando bloquean una vía de diversidad, surgen otras.

El autor reitera que durante un tiempo, los enemigos del pluralismo y de la Sociedad Abierta pueden frenar la exploración, la creatividad, la diversidad y la libertad, pero las fuerzas que impulsan la nueva civilización libertaria no podrán contenerse por mucho tiempo. No obstante, recordemos la paradoja que nos descubre Jerry Gaus: La verdadera pregunta es si podemos comprender las posibilidades y limitaciones de esta civilización libertaria y compleja, o si optamos por luchar contra ella, contra nuestra propia libertad, al perseguir un control absoluto, una supremacía que siempre sabrá eludirnos.

NOTAS

1. Filósofo político, Gaus fundó en la Universidad de Arizona el Departamento de Economía Política y Ciencia Moral, una novedad que sacudió al campo humanístico dentro de la academia, al iniciar mundialmente la sistematización de la comprensión de la realidad a través de la conjunción entre Filosofía, Política y Economía, al rescate de la Ciencia Moral bajo el principio de que toda investigación normativa debe partir del realismo político y considerar a los individuos tal como ellos son, en sus capacidades y sus formas de vida social. En esa institución, Gaus también impulsó el Freedom Center, el primer centro mundial de investigación sobre filosofía de la libertad.

2. Con este libro, Oxford University Press inauguró su colección Philosophy, Politics and Economics, muy influida por el novedoso abordaje epistémico que introdujo Gaus para la comprensión de las sinuosas luchas del individuo por su libertad en medio de sociedades atravesadas por tensiones sociales, pulsiones del ideal y utopías totalitarias.

REFERENCIAS

GAUS, Gerald, *The open society and its complexities*. Oxford; New York: Philosophy, politics, and economics (Oxford University Press), 2021.

—, *The tyranny of the ideal: Justice in a diverse society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.

—, *Public reason and diversity: reinterpretations of liberalism* (editado póstumamente por Kevin Vallier). Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2022.

—, *The order of public reason: A theory of freedom and morality in a diverse and bounded world*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2011.

—, *Contemporary theories of liberalism: Public reason as a post-Enlightenment project*. London; Thousand Oaks, CA: SAGE, 2003.

HAYEK, Friedrich, *The constitution of liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

—, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. III, *The Political Order of a Free People*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

POPPER, Karl, *The open society and its enemies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2020

—, *After The Open Society: Selected Social and Political Writings* (editado póstumamente por Jeremy Shearmur y Piers Norris Turner). London: Routledge, 2008.

ROBERT NOZICK y el despliegue valorativo de la libertad individual

Jesús Ojeda

Introducción

La relación entre la ética y la política ha sido, a lo largo de la historia de Occidente, muy compleja. De hecho, se han propuestos diferentes soluciones. Están aquellos que sostienen que es conveniente mantener estas dos esferas separadas. En otra dirección hallamos los que consideran que una debe prevalecer sobre la otra, sea la moral rigiendo a la política o viceversa. Tenemos los que proponen establecer una continuidad funcional o jerárquica entre ambas. Finalmente, nos topamos con ese grupo de pensadores que aprecian que no hay forma de separar esas dos dimensiones del ser humano y, por lo tanto, lo más adecuado sería dejar que las dos luchen, desde niveles diferentes, por sus espacios sociales e institucionales.

Dentro de los numerosos filósofos que han tratado el tema con la finalidad de encontrar una vía expedita y aproximada a las exigencias de la realidad y a la pluralidad de intereses humanos se halla, sin duda alguna, Robert Nozick. Este filósofo norteamericano tiene la particularidad de que hizo un esfuerzo intelectual admirable para armonizar, dentro de un liberalismo libertario radical, la defensa de las libertades personales, las libertades económicas, los modos de vida plurales y la intervención limitada del Estado. Es a partir de esta propuesta teórica que nosotros trataremos de mostrar, en dos momentos, su novedad y pertinencia para la actualidad.

En el primer momento, expondremos la perspectiva ética de Nozick. La abordaremos desde sus conceptos centrales: valor, empuje moral, reclamo moral, sentido y utopía. La idea es presentar cómo Nozick articula el concepto axial de libertad en un entramado de elementos que configuran el comportamiento que se espera de un exigente liberal. Es importante aclarar que la decisión de empezar por la ética en vez de por la política, como lo hizo Nozick, obedece al hecho de que consideramos que aquel ámbito conserva mejor su frescura para responder a ciertos reclamos de los tiempos actuales. Para mostrar esta escogencia nos centraremos en las obras fundamentales del autor: *Explicaciones Filosóficas* y *Meditaciones sobre la vida*. El primero escrito en 1983 y el segundo en 1989.

La política, que es punto central del segundo momento, estará basada en *Anarquía, Estado y Utopía*, obra que ha sido considerada por los críticos como la más importante de Nozick y que fue publicada en 1974. A pesar de su gran repercusión tanto en el espacio académico como en el público en general, pensamos que con el pasar del tiempo ha perdido su fuerza persuasiva debido a las múltiples inconsistencias halladas por sus seguidores, estudiosos y hasta por el propio Nozick. No obstante, en este trabajo, más allá de las objeciones, resaltaremos aquellos aspectos en los que el texto sintoniza con el espíritu liberal y, por consiguiente, su voz se mantiene como una alerta. En este sentido, veremos el espíritu garantizador del Estado mínimo con respecto a las libertades individuales, es decir, su energía para contrarrestar el utilitarismo, la justicia social, las incidencias marxistas, socialistas e igualitaristas. Todos fenómenos que minan la libertad y niegan la distinción entre los individuos.

Los puntos señalados en esta introducción serán asumidos desde un horizonte hermenéutico porque nos permite establecer un puente entre Nozick y sus posibles lectores. Una lectura reactualizada de obras que tienen entre 20 a 50 años de haber sido escritas y una proyección del artículo en potenciales interpretaciones. En espera de que todas las

aproximaciones o comprensiones estén marcadas por un único interés: aprender a vivir en libertad con un espíritu de alerta y de resistencia, tal como lo pautaba Nozick en todos sus escritos.

1. La esfera ética: los parámetros de la libertad individual

En el tratamiento de la ética Nozick se encuentra bajo la influencia decisiva de Immanuel Kant y con la que tratará de abordar la pregunta compleja de Glaucón en su diálogo con Sócrates, que se haya recogida en la *República* de Platón[1] y que Nozick analizará en su obra *Explicaciones filosóficas*[2]: ¿vale la pena ser moral aun cuando no se obtenga premio por ello o se castigue por ser honrado? De Kant toma Nozick la idea fundamental del deber. Así, sostiene que se debe ser ético aun cuando esa decisión traiga infelicidad. Si un individuo no se comporta éticamente, no necesariamente será menos feliz, pero va a «valer» menos porque no se comporta a la altura de las exigencias de su valor como persona. Se podría decir que sufrirá una «sanción valorativa».

En cuanto al tema de valor, Nozick plantea que desde el punto de vista filosófico es posible sostener que los seres humanos son valiosos, lo que significa que subyace en su posibilidad un alcance político centrado radicalmente en el tema de la libertad. La tesis de fondo que sustenta el autor es que dicha perspectiva está orientada a fundamentar la visión política del liberalismo libertario[3]. Los seres humanos son valiosos, según Nozick, porque cada uno de ellos como «valor intrínseco», esto es, como valor en sí mismo aporta una nueva combinación o constelación de valores que de otra manera no existiría en la sociedad. De ahí la frase «que tú existas, hace la diferencia» (valor originario). Por ello, cada ser humano al tener su propio proyecto de vida contribuye (valor contributivo) a la formación de otros valores.

Es tomando esta gama valorativa que Nozick establecerá que el individuo si quiere ser libre no puede convertirse en un valor instrumental o estar a merced de la manipulación de otros. En esto el autor sigue el

principio kantiano de la dignidad humana en su enlace con la racionalidad: "obra con respecto a todo ser racional (ya se trate de ti mismo o de cualquier otro) de tal modo que él valga al mismo tiempo en tu máxima como fin en sí"[4].

Para Nozick, el valor "no representa sólo un término vago y laudatorio"[5] sino que es una dimensión evaluativa. Hay valores mejores que otros. Incluso, para el autor en la vida se paga una especie de castigo retributivo por escoger o encarnar valores malos. Para explicar su magnitud, el filósofo se vale de las obras de arte a partir de la pregunta ¿Por qué es considerada valiosa una expresión artística? El valor que se le atribuye consiste en que en esa obra logra que sus partes estén unificadas, tiene la cualidad de la "unidad orgánica"[6] o la unidad en la diversidad. Todos sus elementos están unidos de forma armónica como en una sinfonía.

En este sentido, las sociedades no coercitivas o libres son más valiosas por cuanto son más diversas, más plurales. En ellas se unen una gran diversidad de formas de vida, pareceres y proyectos. En cambio, las sociedades coercitivas, al estilo de las utopías renacentistas y algunas actuales, se caracterizan por empobrecer la realidad de manera radical.

En los individuos se da un proceso análogo al de las sociedades. Cada individuo orientará su vida de acuerdo con la manera en que estructure su escala valorativa o establezca subjetivamente la conjunción de valores. En otros términos, en su condición de valor intrínseco definirá qué tipo de comportamiento ha de seguir para que fluya, sin contradicciones fundamentales, la configuración escogida. El conducirse moralmente exige, por tanto, que el individuo se comporte a la altura de su valer, pero dentro del respeto del valer del otro. A ese proceder, desde una moral interior, Nozick lo llama «empuje moral» (*push*) y al actuar exterior respetuoso lo designa como reclamo moral (*pull*)[7].

La vida moral se amplía y enriquece cuando el individuo le da un «significado» (*meaning*), es decir, cuando liga su valor con aquellas enti-

dades que lo trascienden en su particularidad: familia, actividades sociales o políticas, pertenencia a diversos grupos, sean estas efímeras o permanentes y acciones solidarias en defensa de diferentes causas, entre otras. De esta manera, puede extender el ámbito de los numerosos «significados» hasta alcanzar lo ilimitado gracias a las posibilidades de integración y configuración de experiencias. Los significados pueden ser clasificados de dos maneras: "la conexión con cosas externas que permanecen externas, y la conexión con las cosas a fin de ser incorporadas de algún modo [...] en una identidad ampliada"[8]. El nivel de participación dimensiona a cada persona, de forma única, en un contexto, un tiempo y una gama de relaciones. También perfilan las múltiples expectativas que cada una de ellas tienen para el individuo con respecto al tipo de huellas que quieren dejar en la sociedad después de su transitar por este mundo.

Ahora bien, todos estos aspectos relacionados con el horizonte ético de los individuos están soportados en unos derechos individuales inalienables. Cada individuo tiene derecho a la integridad de su propio cuerpo y a lo que éste produce o hace. En este sentido, tiene derecho a la propiedad que ha adquirido o pueda adquirir de forma legal. El autor nos plantea una concepción normativa en donde los derechos son 'naturales' y apreciados "como vínculos"[9].

Frente a estos derechos, nos dirá Nozick, "hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles [a los individuos] sin violar los derechos"[10]. Es desde esta restricción fundamental que entramos de lleno al espacio público o de la política y más concretamente al alcance del Estado dentro de un liberalismo libertario.

2. El ámbito político: la libertad como derecho y resistencia

El Estado mínimo (*minimal state*) o minarquista desarrollado por Nozick se enmarca en la "cuestión fundamental de la filosofía política. La que precede a las preguntas sobre cómo se debe organizar el Estado

es, justamente, si debiera haber Estado. ¿Por qué no anarquía?"[11]. El autor toma posición en favor de que exista el Estado y en esto se diferencia del concebido por los anarquistas. Para éstos el Estado es un mal absoluto que debe ser eliminado, en cambio para el filósofo norteamericano también es un mal, pero necesario por lo que debe ser conservado pero limitado al máximo: es el "más extenso que se puede justificar"[12] sin violar los derechos de las personas. Aunque es equivalente al Estado ultramínimo[13] se diferencia de éste en que adiciona "un plan de cupones del tipo de Milton Friedman (claramente redistributivo), financiado con ingresos fiscales"[14].

Nozick sostiene que el Estado mínimo es una agencia libre, voluntaria entre individuos que surge de una «mano invisible»[15] dentro del estado de naturaleza y cuya razón de ser es garantizar el intercambio y las transferencias. No puede estar por encima o más allá de los individuos porque estos no pueden tener ningún tipo de trabas en su libertad más allá de las procedimentales. Su objetivo primordial es defender los derechos individuales de todos los miembros del grupo. No le corresponde procurar una justicia distributiva o social porque ningún "Estado más extenso que el Estado mínimo no se puede justificar"[16]. Con esto, el filósofo norteamericano "trata de demostrar que *puede* haber un Estado legítimo compatible con la libertad"[17]. Visto de esta manera, pareciera que el Estado mínimo es dual en sus funciones. Por una parte, debe ser neutro[18] para tratar con igual respeto el interés de cada persona y para garantizar la independencia ética de los puntos de vista de los individuos que conforman una sociedad. En esta dirección se da una restricción absoluta de los derechos sobre la acción del Estado o el gobierno. Por otro lado, no es neutral con sus ciudadanos, como mantiene Nozick, "porque aplica los contratos, las prohibiciones a agresiones, al robo, etcétera"[19].

Más allá de las diferentes características que Nozick le atribuye al Estado mínimo, y que han sido ampliamente analizadas, celebradas y

cuestionadas, lo que nos interesa resaltar ahora son las visiones teóricas que el autor puso en el tamiz de la crítica política por considerar que menoscaban la libertad. Dentro de las concepciones refutadas por Nozick tenemos, en primer lugar, el utilitarismo clásico, punto en el que coincide con John Rawls. De acuerdo con el pensamiento nozickiano, esta corriente ética con fuertes implicaciones políticas niega "la distinción entre las personas"[20] o el hecho de las existencias separadas, es decir, va contra el pluralismo.

El utilitarismo, al defender un fin dominante que consiste en la satisfacción de deseos o preferencias, convierte dicho fin en un único parámetro para medir los distintos anhelos individuales. Esto trae como consecuencia que las personas son como partículas o entes vacíos dentro del cálculo social al estar subordinados a la maximización de la cantidad total de satisfacciones. Tenemos entonces, nos dirá Nozick, que "de manera inaceptable, la teoría parece requerir que todos nosotros seamos sacrificados en las fauces del monstruo para incrementar la utilidad total"[21].

Contra esta versión el autor sostendrá que el valor de un individuo no se agota en los fines concretos que pueda adoptar en determinados momentos sino en su condición permanente de ser autónomo o capaz de adaptar, reunir, revisar racionalmente todos sus significados o fines. De este modo, al tener voluntad, no deben ser sacrificados en aras de un bien superior o para maximizar promedios de utilidad total. Esto independientemente de si alcanza un nivel significativo de experiencias de satisfacción general. El utilitarismo está muy bien para los animales, pero para los hombres se deben seguir los ideales kantianos[22].

La justicia distributiva será el segundo aspecto cuestionado por Nozick. Toma como referencia a John Rawls, aunque no agota en este autor sus reparos debido a que también arremete contra el Estado de bienestar y las «teorías pautadas»[23]. Sostiene que la opción distributiva, sea ésta históricamente pautada o centrada específicamente en el «prin-

cipio de la diferencia»[24], es intervencionista porque viola la propiedad de los individuos al imponerles algo más que es diferente de lo estipulado libremente por estos mismos individuos. En particular, la imposición fiscal es un robo perpetrado por Estado en pro de los pobres y en contra de los ricos. Para Nozick, todo lo que se ha conseguido legítimamente es justo. El antecedente es Locke que sustenta que, si alguien se ha ganado lo que tiene de forma legítima o como esfuerzo de su trabajo, ese bien es de su propiedad. Rawls en cambio, diría que la propiedad está estrechamente ligada con el sentido de cooperación o de beneficio a los demás[25].

En fin, las teorías pautadas solamente pueden aplicarse a costa de la libertad. No importa que la pauta sea para prohibir determinadas transacciones entre diferentes agentes o bien para intervenir constantemente sobre la dinámica del mercado para distribuir o regular las propiedades o los bienes. De cualquier forma, siempre está presente el afán por inmiscuirse en la vida de los individuos impidiéndoles hacer lo que realmente desean realizar.

Frente al intervencionismo estatal, Nozick va a oponer una justicia como «justo título» (*entiltement*). De lo que se trata es de defender, al estilo de Locke, los derechos naturales del hombre. El Estado debe limitarse a tutelar estos derechos entre los se encuentran los patrimoniales y los contratos. En palabras del propio filósofo: "[l]os derechos que posee el Estado son derechos que cada individuo ya tiene en el estado de naturaleza"[26]. Esta teoría jurídica de los títulos que se origina y deriva de la propiedad privada está basada, según Norberto Bobbio, en ciertos principios del derecho privado, según el cual "el individuo tiene el derecho de poseer lo que ha adquirido justamente (o principio de justicia en la adquisición) y lo que ha adquirido justamente del propietario anterior (principio de justicia en la transferencia)"[27].

El último punto objeto de los cuestionamientos nozickianos, por sus marcos o implicaciones ético-políticas, son algunas utopías diseña-

das y hasta ejecutadas a través de los tiempos. Las visiones utópicas objetadas por Nozick se caracterizan por querer "rehacer la sociedad de conformidad con un plan detallado, formulado con anticipación y nunca antes intentado"[28]. La consecuencia de este carácter controlador y de perfección es que se tiene una visión rígida de la sociedad, sin expectativa, sin apertura al futuro, sin posibilidad de cambio. Los individuos no tienen forma de escoger nuevas pautas. Aunado a todo lo anterior, la tradición utópica cree que la sociedad funcionará sin problemas porque tanto las instituciones sociales como los seres humanos se comportarán de determinadas maneras.

Como puede verse, estas utopías nos presentan sociedades en las que los individuos son planificados como inmensos colectivos o como enormes hormigueros en cuyo interior cada individuo es un operador más, uno sin valor. La libertad, las aspiraciones individuales, la apertura optimista hacia el futuro y la diversidad de formas de vida quedan anuladas. Son utopías «imperialistas»[29] por cuanto admiten "meter por la fuerza a cada uno en una pauta de comunidad"[30].

A pesar de las objeciones que Nozick descargó contra determinadas utopías, no renunció al carácter utópico. De hecho, como señala John Gray, el filósofo recuperó "para la tradición liberal la visión utópica que prácticamente todos los liberales, con excepción de Hayek, habían rechazado por considerarla incompatible con el pluralismo exigido por el ideal liberal"[31]. La opción utópica de Nozick "es equivalente al Estado mínimo". Esto quiere decir que dentro de su marco son posibles las utopías ya que, al no representar ningún obstáculo para las libertades individuales, cada ser humano puede decidir su vida, alcanzar sus fines o metas y mantener, cuanto sea posible, su particular concepción de la vida. Todo esto con la "cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad"[32].

En efecto, cada individuo puede desarrollar, voluntariamente, sus utopías personales, sociales o grupales tales como las religiosas, las li-

bertinas, las hedonistas, las puritanas, las *hippies*, entre otras. Esta visión utópica de Nozick llevó a la pensadora no liberal Agnes Heller a sostener lo siguiente "suscribo así enfáticamente la concepción de Nozick [...]: la utopía que vale la pena seguir es la realización de *todas* las utopías, no sólo de una"[33].

En relación con lo que hemos expuesto y, más allá de las críticas justificadas o no, podemos decir al igual que John Gray que el trabajo de Nozick es importante porque subraya "la conexión entre la defensa de la libertad económica y el valor de las libertades personales de índole no económica"[34]. En otras palabras, el autor reformuló el liberalismo clásico al tratar de superar la visión conservadora del libre mercado tradicional como también de provocar una "ruptura decisiva positiva-analítica"[35] que marginaba los estudios relacionados con los derechos individuales, por considerarlos irrelevantes.

Se podría decir que Nozick, con su filosofía de la vida y con su defensa del Estado mínimo, nos previene de dos grandes peligros que han sumido a ciertas sociedades en grandes calamidades y que no dejan de asechar permanentemente a las débiles democracias, a través del cercamiento de las libertades individuales y la entronización de sistemas cerrados, planificados desde utopías imperialistas centradas en la fuerza.

La radicalidad que algunos estudiosos atribuyen a la posición de Nozick se explica porque este filósofo al fijar posición por la libertad individual se planteó, desde un liberalismo libertario, poner en 'blanco y negro' la ubicación del individuo en sociedades cambiantes que, con sus avances y retrocesos, exigen niveles de resistencia que se sustenten en el convencimiento ético-político de los valores intrínsecos que fortifican y orientan hacia el ser digno.

Sin embargo, habría que señalar que esta posición radical cubrió la primera etapa del pensamiento político nozickiano, representado por su libro más emblemático: *Anarquía, Estado y Utopía*. Siguiendo el propio lenguaje de Nozick sería el momento de la «argumentación», ese en

que se busca convencer a los demás. Una posición que para el autor liberal tiene una carga 'autoritaria' por cuanto se busca «vencer» o doblegar al adversario a través de una dialéctica de la imposición. Esto explica porque Nozick fue tan crítico de su primera obra representativa al punto de abrir nuevos derroteros teóricos.

En una segunda etapa, Nozick opta por la «explicación»[36]. De hecho, el libro de este período se titula, precisamente, *Explicaciones filosóficas*. La explicación a diferencia de la argumentación no se encamina a convencer sino a persuadir. Persigue abordar los problemas filosóficos en sus contradicciones o aporías como las llamaría Aristóteles para luego presentar las posibles vías de solución. Aparte de que el explicar permite descubrir conexiones y potencialidades entre las cosas lo que vitaliza un permanente sentido de actualización.

Sin perder el norte de sus inquietudes políticas iniciales, Nozick incursionó en esta fase en múltiples problemas filosóficos de carácter ético y epistemológico tales como el libre albedrío, la naturaleza del valor, el sentido de la vida, el amor, el conocimiento, la teoría de la decisión, la objetividad de la naturaleza, entre otros. Cuestiones que desarrolló en varios libros, además del antes mencionado y en todos mantuvo el espíritu de la explicación. El autor se propuso dar a conocer al lector sus comprometidas y abiertas reflexiones o meditaciones para crear un ambiente acorde con una visión liberal, una en donde la diversidad de las opiniones y los ideales de vida no sean un problema sino más bien expresiones plurales de la libertad.

Conclusiones

Tras finalizar el recorrido por los aspectos esenciales del pensamiento ético y político nozickiano en la conformación liberal de la libertad, me queda por señalar que, de las dos esferas, considero que es la ética la que conserva su vigencia. En cambio, la filosofía política de Nozick, centrada en el Estado mínimo, ha tenido varias objeciones de

fondo incluyendo las del propio autor, que se recogen en sus obras posteriores[37]. Esto la convierte en una teoría poco factible para responder a la compleja realidad actual o como diría Norberto Bobbio: "plantea más problemas que los que resuelve"[38].

Dentro de las múltiples objeciones, que aquí se presentan sintéticamente, se han indicado por su relevancia las siguientes: 1) carece de soporte histórico la teoría de la mano invisible con la que Nozick intenta explicar el surgimiento del Estado[39]; 2) no existe ninguna garantía de que ese Estado mínimo pueda terminar en el monopolio o control absoluto; 3) se reduce el Estado a la condición de gendarme o guardián, sin tomar en cuenta las otras funciones que promueven el libre mercado y el despliegue de las libertades individuales; 4) no fundamenta los derechos individuales ni concede "lugar central al mérito, ni en verdad lugar alguno, en sus alegatos acerca de la justicia o la injusticia"[40].

Igualmente, se le acusa de que: 5) carece de teoría fiscal que garantice paliar los desequilibrios económicos; 6) no aclara qué vinculación tiene la libertad de actuar sobre un bien común con la capacidad que tiene el individuo de dar forma a su vida. Dicho de otra forma, la vinculación entre el actuar social y el actuar personal[41]; 7) no explica cómo determinar si las posesiones iniciales fueron adquiridas de forma legal o no. Aunque Nozick sugiere la reparación como una vía para remediar las injusticas, sólo está encaminada, como ha observado Michael J. Sandel, a "enmendar errores del pasado, no a que haya una mayor igualdad en sí"[42]; 8) presenta una visión empobrecida de la política ya que, como sostiene Thomas Nagel, las instituciones sociales y los procedimientos que la definen deberían ser evaluados tanto en referencia a su respeto a la libertad y los derechos individuales, como por su tendencia a promover fines deseables, como el bienestar general"[43]. No obstante, como planteamos más arriba, mantiene su espíritu liberal de no permitir que el Estado se exceda en sus atribuciones básicas orientadas a posibilitar el despliegue de la libertad.

Si pasamos a la ética, como una visión valorativa del comportamiento humano, vemos que Nozick nos brinda pautas teórico-prácticas que pueden fortalecer al individuo, para contrarrestar el peligro que representa el fenómeno de «lo social» que se cierne sobre la sociedad contemporánea. Llevada esta idea a un terreno más específico, podríamos sostener la hipótesis de que la propuesta moral del filósofo norteamericano es pertinente como respuesta al análisis político realizado por Hannah Arendt acerca de la irrupción de dicho fenómeno.

En este sentido, tendríamos, en un primer momento, lo social en la diagnosis filosófica de Arendt de una realidad moderna en la que se configura un espacio híbrido y amorfo entre la esfera privada y la pública. Se trata de un fenómeno central de la modernidad. Los individuos son arrastrados hacia la dispersión, el abandono de la privacidad y el desinterés real por lo público. Esto significa que las experiencias de sosiego reflexivo, de producción creativa y de interés por lo político son borrados. El precio de esta metamorfosis es que la libertad queda sometida a los problemas signados por la necesidad y la producción o por la supervivencia y el trabajo, como sostiene la filósofa[44]. Esto está aunado a la explosión mediática que en su arrolladora tecnología e infinitos campos de acción está logrando crear seres saturados de información y requeridos todo el tiempo. En las redes los seres humanos están prácticamente en exhibición; las fronteras de lo privado y lo público están borradas. Aparte de que los acontecimientos importantes de la política pasan por el rasero del sensacionalismo en el que se agota rápidamente cualquier nivel de importancia.

El otro problema que se puede extraer de estos síntomas individuales y sociales que señalamos es que al abandonarse el ámbito de la política o de lo público se corre el peligro de permitir la irrupción de experiencias totalitarias. Los regímenes totalitarios no surgen de la nada, sino que se alimentan y progresan desde la apatía o el desinterés de la ciudadanía. La

res publica es ese espacio que los dictadores, tiranos, absolutistas, déspotas quieren controlar eclipsando la libertad y el pluralismo.

Frente a este posible panorama nefasto nos encontramos, en un segundo momento, la contrapartida de una ética que, como la plantea Nozick, se centra en las potencialidades del individuo y en sus capacidades para oponerse a todo aquello que impida la diversidad de formas de vida. Así, el autor nos propone el individuo liberal. Un ser que persigue tanto mantenerse en su condición de digno (valor intrínseco) para defender su autonomía o capacidad de tomar decisiones[45] como para comportarse de acuerdo con respeto del valor ajeno. Una síntesis teórico-práctica admirable porque se consigue, de esta forma, una persona que «florece» en sus proyectos personales al mismo tiempo que coopera con otros seres libres en la construcción de una sociedad configurada por el ejercicio abierto de la libertad.

NOTAS

1. *Cf.* Platón, *República. Diálogos IV*. Trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Editorial Gredos, 1986, pp. 104-146.

2. Véase el capítulo quinto dedicado a la Fundamentación de la ética, Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1981, p. 399-350.

3. El punto central del «liberalismo libertario» sostenido por Nozick es "la dignidad fundamental de cada persona, que no puede ser burlada en nombre de ningún imperativo colectivo. Esta dignidad reside en el ejercicio soberano de la libertad de elección en el marco de un sistema coherente de derechos" (Arnsperger, C. y Van Parijs, P., Ética económica y social: Teorías de la sociedad justa, Trad. Ernest Weikert García, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2002, p. 43).

4. Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 128 [A 82].

5. Nozick, R., *Meditaciones sobre la vida*, Trad. Carlos Gardini, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992, p. 130.

6 *Ibídem*.

7. Nozick en su propuesta ética de cariz kantiano analiza muy detalladamente tanto el concepto de «empuje moral» (*push*) como el de reclamo moral (*pull*), véase Robert Nozick, *Philosophical Explanations…*, op. cit., pp. 403-505.

8. Nozick, R., *Meditaciones sobre la…*, op. cit., p. 133.

9. Barberis, M., *Ética para juristas*, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 41.

10. Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, Trad. Rolando Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 7.

11. *Ibid*., p. 17.

12 *Ibid*., p. 153.

13. Para Nozick, el Estado ultramínimo se caracteriza por ofrecer únicamente "protección y servicios de ejecución a aquellos que compran sus pólizas de protección y aplicación. Las personas que no contratan protección con el monopolio no obtienen protección" (*Ibid*., p. 39). Es un Estado que mantiene el monopolio del uso de la fuerza sólo en defensa propia y que excluye toda represalia privada.

14. Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, Trad. Rolando Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 39.

15. El concepto nozickiano de la «mano invisible» hace referencia, en la línea del pensamiento económico de Adam Smith, al origen y al mantenimiento de una estructura institucional "a través de las acciones combinadas de una serie de agentes que no tengan *in mente* un diseño global de ese tipo" (Nozick, R., *Puzzles socráticos*, Trad. Agustín Coletes, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999, p. 263).

16. Nozick, R., *Anarquía, Estado y…*, op. cit., p. 287.

17. Merquior, J. G., *Liberalismo viejo y nuevo*, México, Fondo de Cultura, 1997, p. 186. La cursiva es del autor.

18. *Cf.*, Melero de la Torre, M., *Rawls y la sociedad liberal. El proyecto de la neutralidad política*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2010, p. 35 y ss.

19. Nozick, R., *Anarquía, Estado y…*, op. cit., p. 263.

20. Sandel, M., *El liberalismo y los límites de la justicia*, Trad. María Luz Melon, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000, p. 92.

21. Nozick, R., *Anarquía, Estado y…*, op. cit., p. 53. Con la metáfora o el experimento mental del «monstruo de la utilidad», Nozick quiere mostrar que el utilitarismo promedio nos podría llevar a una nefasta situación en la que las necesidades de una gran mayoría se sacrificarían en el altar del desbordamiento placentero o ambicioso de un individuo.

22. *Ibid.*, p. 50.

23. En la taxonomía nozickiana se distinguen dos tipos de justicia histórica: la pautada y la no pautada. Una exige que la distribución se realice de acuerdo con una pauta o criterio como a cada uno según sus necesidades, capacidades, méritos o posición social. La otra está enmarcada en las teorías procedimentales. Esto quiere decir que la distribución es justa en la medida en cada individuo haya adquirido los bienes a través de procedimientos legítimos.

24. De acuerdo con Nozick, el «principio de la diferencia» de Rawls forma parte de una concepción pautada por cuanto la propiedad debe ser distribuida de tal forma que los menos aventajados salgan ganando lo máximo dentro del espacio de cooperación. (*Cf. Ibid.*, p. 192 y ss.)

25. *Cf.*, Grondona, M., *Los pensadores de la libertad. De John Locke a Robert Nozick*, Buenos Aires, 1989, p. 165.

26. Nozick, R., *Anarquía, Estado y…*, op. cit., p. 121. La cursiva es del autor.

27. Bobbio, N., *Liberalismo y democracia*, Trad. José F. Fernández

Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 101.

28. Nozick, R., *Anarquía, Estado y…*, op. cit., p. 315.

29. Además del utopismo imperialista existen otros dos: el misionero y el existencial. En el primero, se busca persuadir (o convencer) a todos los individuos de lo conveniente de vivir en una determinada comunidad. En el segundo tipo, en cambio, se parte de la idea de que un proyecto de convivencia humana particular puede ser viable, aunque no necesariamente universal. De esta manera, existe la opción de que aquellos individuos que deseen vivir en él lo puedan hacer (*Cf., Ibid.*, p. 307).

30. *Ibídem.*

31. Gray, J., *Liberalismo*, Trad. María Teresa de Mucha, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 70.

32. Nozick, R., *Anarquía, Estado y…*, op. cit., p. 319.

33. Heller, A., *Más allá de la justicia*, Trad. Jorge Vigil, Barcelona, Editorial Crítica, 1990, p. 254. El subrayado es de la autora.

34. Gray, J., *Liberalismo…*, op. cit., p. 70.

35. Rothbard, M., *La ética de la libertad*, Trad. Marciano Villanueva Salas, Madrid, Unión Editorial, 1982, p. 378.

36. Acerca de las características de la argumentación y la explicación, véase la introducción en Robert Nozick, *Philosophical Explanations…*, op. cit., pp. 1 y ss.

37. Nozick da algunas justificaciones en relación con la «no continuidad de la teoría política expuesta en su libro *Anarquía, Estado y Utopía*». Expresa que se trata de un libro accidental; que otros temas le llaman la atención aparte de la política tales como el sentido de la vida, la epistemología, la racionalidad, entre otros; que el individualismo debe ser 'amortiguado' por un mayor interés por lo público, etc. Al respecto véase sus libros *Puzzles socráticos…*, op. cit., pp. 11-12 y *Meditaciones sobre la…*, op., cit., pp. 227-234.

38. Bobbio, N., *Liberalismo y democracia…*, op. cit., p. 102.

39. *Cf.*, Rothbard, M., *La ética de…*, op. cit., pp. 313-340.

40. Macintyre, A., *Tras la virtud*, Trad. Amelia Valcárcel, Barcelona, Editorial Crítica, 1987, p. 306.

41. *Cf.*, Melero de la Torre, M., *Rawls y la…*, op. cit., p. 34.

42. Sandel, M., *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?*, Trad. Juan Pedro Campos Gómez, Barcelona, Random House Mondadori, 2011, p. 77.

43. Nagel, T., *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994*, Trad. Sandra Girón, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000, p. 183.

44. *Cf.*, Arendt, H., *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993, pp. 73-78.

45. Este aspecto moral es uno de los fundamentos del liberalismo que, junto con una regulación de la violencia, una justificación económica y con un Estado mínimo configura un proyecto con el que se busca afianzar los sistemas democráticos (*Cf.* Fukuyama, F., *El liberalismo y sus desencantados. Cómo defender y salvaguardar nuestras democracias liberales*, Trad. Jorge Paredes Soberón, Barcelona, Ediciones Deusto, 2022, pp. 21 y ss.).

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993.

ARNSPERGER, Christian y Van Parijs, Philippe, *Ética económica y social: Teorías de la sociedad justa*, Trad. Ernest Weikert García, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2002.

BARBERIS, Mauro, *Ética para juristas*, Madrid, Editorial Trotta, 2008.

BOBBIO, Norberto, *Liberalismo y democracia*, Trad. José F. Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

FUKUYAMA, Francis, *El liberalismo y sus desencantados. Cómo defender y salvaguardar nuestras democracias liberales*, Trad. Jorge Paredes Soberón, Barcelona, Ediciones Deusto, 2022.

GRAY, John, *Liberalismo*, Trad. María Teresa de Mucha, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

GRONDONA, Mariano, *Los pensadores de la libertad. De John Locke a Robert Nozick*, Buenos Aires, 1989.

HELLER, Agnes, *Más allá de la justicia*, Trad. Jorge Vigil, Barcelona, Editorial Crítica, 1990.

KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Trad. Amelia Valcárcel, Barcelona, Editorial Crítica, 1987.

MELERO DE LA TORRE, Mariano C., *Rawls y la sociedad liberal. El proyecto de la neutralidad política*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2010.

MERQUIOR, José Guilherme, *Liberalismo viejo y nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

NAGEL, Thomas, *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994*, Trad. Sandra Girón, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000.

NOZICK, Robert, *Philosophical Explanations*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1981.

—, *Anarquía, Estado y utopía*, Trad. Rolando Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

—, *Meditaciones sobre la vida*, Trad. Carlos Gardini, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.

—, *Puzzles socráticos*, Trad. Agustín Coletes, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999.

ROTHBARD, Murray, *La ética de la libertad*, Trad. Marciano Villanueva Salas, Madrid, Unión Editorial, 1982.

SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Trad. María Luz Melon, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000.

—, *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?*, Trad. Juan Pedro Campos Gómez, Barcelona, Random House Mondadori, 2011

AYN RAND y la pregunta por la inmunidad moral de los sistemas irracionales: una apuesta por la valentía del pensamiento

Flor Izcaray

Una sociedad irracional es una sociedad de cobardes morales, de hombres paralizados por la pérdida de sus valores, principios y metas morales.[1]

En un mundo cada vez más indiferenciado y llevado por las multitudes y los globalismos digitales, Ayn Rand es un recordatorio de la importancia meridiana de rescatar la razón y la claridad de un concepto de hombre, que se separe de las metafísicas y las epistemologías de la destrucción. Su obra nos lleva a considerar que, sin marcos valorativos y morales, el extravío de la humanidad será inevitable.

Escritos y materiales audiovisuales sobre el pensamiento randiano pueden verse como una especie de "catecismo político", donde está claro un arquetipo de ciudadano: el héroe randiano, un individuo racional y digno, que busca lo mejor de sí mismo; libre y autónomo en conflicto directo con el hombre-masa.

Sobre la advertencia que hace Rand de que, "Únicamente hoy, cuando prevalecen el cinismo amoral, el subjetivismo y el gangsterismo, los hombres pueden creerse en libertad de pronunciar cualquier tipo de juicio irracional sin tener que sufrir las consecuencias."[2], queda claro el reto de recuperar la razón como un medio de salvación.

De allí que lo que me he propuesto en este escrito es un examen de los postulados randianos que buscan la desintoxicación moral y cultural del altruismo desinteresado y la metafísica social que han llevado a una especie de bancarrota intelectual.

El siguiente texto de Rand luce implacable en revelar los mecanismos de los sistemas *irracionales* que buscan un aniquilamiento no sólo material, sino espiritual del hombre:

> Pregúntese a sí mismo por qué las dictaduras totalitarias necesitan verter dinero y esfuerzo en propaganda dirigida a sus propios esclavos, que se encuentran indefensos, encadenados y amordazados, carentes de todo medio de protesta o defensa. La respuesta es que aun el más humilde de los campesinos, o el más ignorante de los salvajes, se alzaría en ciega rebelión si se diese cuenta de que lo están inmolando, no en beneficio de algún incomprensible "noble propósito", sino en favor de la simple y desnuda maldad humana.[3]

Entonces, queda la razón para mantener a salvo al hombre *como-hombre*. Por lo que corresponde romper con todo "acuerdo epistémico global indeterminado" si queremos vivir en libertad. Finalmente, planteo algunos desafíos desde el liberalismo randiano.

Resignificando la importancia del yo para una vida en libertad

> *El ataque contra el "egoísmo" es un ataque contra la autoestima del hombre; renunciar a uno es renunciar a la otra.*[4]
> *El hombre debe ser hombre por elección, y es obligación de la ética enseñarle de qué manera vivir como hombre.*[5]

Una preocupación central en la obra de Ayn Rand es el desarrollo moral como potestad de los individuos para su supervivencia. En este sentido, revisa críticamente las nociones de egoísmo y altruismo.

Conceptos que de manera mecánica y dominante tienen su lugar en los códigos sociales de aceptación respecto al bien, la bondad o al mal y la codicia. Parámetros y valores que se dan por establecidos de forma imperturbable, sin juzgar su impacto en lo que Rand llama *cobardía* y *corrupción moral*.

Lo que pareciera una especie de evasión de la tarea intersubjetiva de definir códigos de valores morales. El peligro indudable: estimular un ser humano sin guía moral y por lo tanto sin juicio autónomo.

Si se plantea el desafío de examinar agudamente este asunto, de seguro se cae en la intemperie de la desazón cuando advertimos que esta labor se ha dado por realizada desde la religión y el voluntarismo. O simplemente se ha reducido a la prefabricación de códigos de la responsabilidad empresarial y la filantropía. Así Rand desarrolla toda una revisión sobre lo que llama la "ética altruista": aquella que declara de manera casi que irrevocable que hay un deber indeclinable para actuar en función y en beneficio de los demás. Independientemente de quién es el beneficiario; la única condición es que no exista el beneficio propio. Así de sonantes estas palabras:

> De ahí la espantosa inmoralidad, la injusticia crónica, la grotesca duplicidad de valores, los conflictos y contradicciones insolubles que han caracterizado a las relaciones humanas, así como también a las sociedades humanas, a lo largo de la historia, con cualquiera de las variantes de la ética altruista.[6]

A partir de este canon pareciera que, sin autosacrificio e inmolación, no se da significación moral alguna y los individuos quedan ex-

puestos como egoístas feroces; incluso, como sujetos amorales -como si tal cosa fuera posible.

Desde esta valoración social no calza concepto alguno sobre un hombre que se respete a sí mismo y despliegue con dignidad sus proyectos, sin que sea implacablemente tildado de utilitario y malvado. Aquel precepto ético kantiano de que seamos fines-en-sí-mismos queda vetado por la ética altruista.

Rand ve en estas posturas cinismo y culpa: por un lado ni se practica ni se acepta la moralidad altruista; y por el otro, porque no existe el atrevimiento por contradecirla. De allí que la autora hable de redención como un primer ejercicio epistémico:

> Para redimir tanto al hombre como a la moral, hay que redimir el concepto de "egoísmo". El primer paso es afirmar que *el hombre tiene derecho a una existencia moral racional*, es decir, reconocer su necesidad de un código moral que guíe el curso y la realización de su propia vida.[7]

De este modo, el egoísmo resulta clave; de lo contrario no hay amor propio ni impulso para el desarrollo de los individuos y sus proyectos. Asuntos que vigorizan una vida en libertad y prosperidad.

Es desde el amor propio donde se da valor *al*-otro. Así Rand eleva el *egoísmo racional* a una especie de *mecanismo espiritual* (aunque ella prefiere más el término "de la consciencia"), en el que los individuos sostienen las convicciones en la firmeza de sus valores, sin posibilidad de traicionarlos y comprometerlos. Resultando el amor, la amistad, el respeto y la admiración formas de "pago espiritual" que se entregan por las virtudes en el intercambio con los otros.

En este punto Rand recibe críticas a su enfoque transaccional de abordar las relaciones entre las personas. Un asunto que pudiera resultar embarazoso a la hora de pensar sociedades con quiebras democráticas,

oprimidas y en presencia de una inconfesable crisis moral e intelectual, incrementando el reto de seguir revisando el pensamiento randiano.

Otro eje clave en la autora es la moral racional. Un patrón que absuelve de culpas y otorga el justo valor a la búsqueda de beneficios propios y del actuar en un interés racional ajustado. El desafío está en lograrlo junto a-otros. Aparece así la pregunta por la existencia moral: ¿cómo es posible vivir la individualidad libre junto a otros? Rand hace referencia al "código moral" y a los "valores e intereses *correctos* del hombre" (cursiva propia). Pues, como diría la autora, un hombre racional jamás olvida que la vida es la fuente de todo valor.

Toca complejizar este asunto con la disertación sobre sistemas irracionales como los totalitarismos, contrarios a los consensos intersubjetivos y a las pluralidades. ¿Cómo logramos mantener la razón en medio de un orden social y político que busca aplacar las disidencias y los proyectos propios?; ¿cómo se concilia el interés racional de los individuos con la subsistencia y el escape del terror, el miedo y el hambre, cuando se lucha por sortear los caprichos del poderoso y un sinfín de irracionalidades? Son preguntas que quedan abiertas, pues hacen que la propuesta de Rand luzca un tanto ilusoria, cuando leemos lo que sigue:

> La ética objetivista sostiene que el actor siempre debe ser el beneficiario de sus acciones y que el hombre tiene que actuar en favor de su propio interés *racional*. Pero su derecho a actuar así deriva de su naturaleza de ser humano y de la función de los valores morales en la vida humana; en consecuencia, es aplicable únicamente en el contexto de un código racional de principios morales, demostrado y validado de manera objetiva, que defina y determine sus auténticos intereses personales. No es un permiso para "hacer lo que se le antoje", y no es aplicable a la imagen del altruismo de un bruto "egoísta" ni a cualquier hombre

motivado por emociones, sentimientos, urgencias, deseos
o caprichos irracionales.

(…) La moralidad no es una competencia de caprichos (…).[8]

Entonces, así, como todo sistema político debe originarse y estar fundado en una teoría ética, Rand propone una ética objetivista como la base moral requerida para la supervivencia del hombre *como-hombre*: un ser consciente, racional y libre. No para la exaltación del "canibalismo moral" de todo altruismo y hedonismo, que proclama como premisa que la felicidad de un hombre pasa necesariamente por la desgracia de otro.

De allí el vínculo común entre los hombres y lo que imprime la potencia de una vida junto a otros: que todas las personas sean potencialmente capaces de lograr las mismas virtudes, tener los mismos bríos y forjar valores compartidos. Que la buena voluntad y el respeto generalizado por el valor de la vida hace posible la ayuda al desconocido, aún en una emergencia o evento no elegido. Una coyuntura que no da cuenta de sociedades tomadas por sistemas de dominación y tiranía totalitaria, pues el día a día está repleto de circunstancias catastróficas que se vuelven norma.

En la autora es moral sólo la acción o decisión individual que use como referencia un principio (racional) demostrable para poder validar las elecciones personales, ya que no existe posibilidad alguna de escapar de los valores morales. Es a partir de las reflexiones racionales y argumentos valorativos que ocurre la magia del juntarse con los otros, de elegir y de adjetivar. Lo que se condene o elogie manifestará la naturaleza del carácter moral: "El miedo a *esa* responsabilidad es lo que lleva a la mayoría de las personas a adoptar una actitud de indiscriminada neutralidad moral."[9] Y así, tanto la tolerancia indiscriminada como la condena indiscriminada son parte de la misma inmunidad o evasión moral.

Pensar, juzgar y tomar partido no es una tarea fácil. No se trata de una forma automática de manifestar sentimientos, instintos o corazonadas. Exige libertad de pensar, y en términos randianos, de forma precisa, adecuada, objetiva y racional. Significa no renunciar a la razón ni a los patrones valorativos para la vida, contrarios a la destrucción y la aniquilación del otro. De este modo, Rand aconseja estar preparados:

> Toda vez que se pronuncie un juicio moral, sea una alabanza o una acusación, se debe estar preparado para responder a la pregunta: "¿Por qué?", y para fundamentar tal juicio, ante uno mismo y ante quien efectúe racionalmente la pregunta.[10]

Encarar al mal durante períodos irracionales de la historia exige un hombre racional en toda la plenitud de la noción, ejerciendo la facultad de evaluación moral: "Al pronunciar un juicio moral, uno protege la claridad de su percepción personal y la racionalidad del curso de acción que ha elegido seguir. Existe una diferencia entre pensar que uno está ante errores de conocimiento humano o ante la maldad humana."[11] De este modo, una cosa es decir que alguien está errado y otra admitir que es un malvado.

No se trata de atomización, es moralidad y autoamor

> *No hay sociedad que pueda tener valor alguno para la vida de un hombre si el precio es la capitulación de su derecho a la vida.*[12]

Llegamos a una zona pantanosa. La vida en común, el encuentro con el-otro o el conflicto inevitable. Del campo que asoma la importancia de la política, que en Rand puede verse, sobre todo, en la clarificación individual del campo moral (*lo* político) y en la dimensión administrativa de gobiernos que nos protejan y defiendan de la "fuerza física".

Si bien un orden para la libertad parte del individuo y los valores para ello, es necesario pensar en un común dispuesto para el florecimiento y también para las complicaciones y paradojas. Incertidumbre e invención deben confluir, como diría Claude Lefort.

Antes de continuar abordando las tesis randianas y a propósito de ellas, acá se plantea el interrogante sobre los *aspectos no transaccionales* de la vida en común, para iluminar algunas zonas grises sobre el vínculo individuo-comunidad. Para ello se revisó el estudio antropológico de Maurice Mauss *Ensayo sobre el don*, donde expresa que estar en comunidad es estar en un-nosotros para esperar entre-nosotros producir y entregar diversos resultados. De este modo, lo transaccional no debe ser satanizado como un asunto de ciertas sociedades históricas que exaltan la individualidad como atomización. Corresponde entender lo transaccional como una forma antropológica de crear sociedad desde la estabilidad de los códigos que se crean y usan. Expectativas y permanencias en un juego o danza de lo racional.

Sobre el imperio de las colectividades impactando la vida individual que debe responder y actuar frente a un contrato, Mauss pareciera también posicionar a la razón (lo moral) como la principal facultad de los hombres. Así se puede interpretar el siguiente parágrafo:

> (…) no son los individuos, sino las colectividades las que se comprometen unas con otras, las que intercambian y asumen contratos. Las personas que intervienen en el contrato son personas morales: clanes, tribus y familias que se enfrentan y se oponen.[13]

Lo racional al ser connatural a la condición humana deja la obligación de intervenir desde la moralidad en la sociedad. Así Mauss lo deja ver en su estudio sobre el *don*. Donde se trabaja con dos exigencias para la vida en común: la lógica diferencial y productora de sentido y lo que

llamó "las prestaciones totales de tipo agonístico". Se trata de un tipo de relación en donde se dispone a tropezar con las necesidades materiales y espirituales del-otro. Se trata de una inclinación antropológica estudiada en diversos tipos de sociedades. Ceremonias, regalos, monedas, donde se desarrollan circuitos naturales e ininterrumpidos de reciprocidad y confianza. Mauss lo denominó "sistema de dones": un mecanismo básico con el que las sociedades acceden a la cohesión. En el fondo, se trata de una estructura común de acción pautada, meditada y premeditada en la que se despliegan magníficos esfuerzos y se entregan extraordinarios recursos de importancia social y emocional, y no sólo material y física.

Lo que acá merece ser considerado es el asunto de que el objeto dotado de valor o la cosa que se inserta en las relaciones de la sociedad *cobra vida*, recibe un *peso simbólico, un valor*, reproduce y potencia el poder del juntarse, para actuar e interactuar. Un poder así es reconocimiento mutuo y libertad. Un poder que debe enfrentarse con la paradoja intrínseca de libertad y obligación por el otro. Lo que Mauss llamó "la falsa moneda del sueño": la paradójica coincidencia en el don entre su apariencia libre y su sustrato de obligación.

En este sistema de dones, en estas prestaciones totales agonísticas de Mauss queda registrado que vivimos en un *constante sentimiento de obligatoriedad de la devolución*, que va alimentando la confianza y es constitutivo de una dimensión: "(…) el fugaz instante en el que la sociedad y los hombres toman consciencia sentimental de sí mismos y su situación respecto a los demás."[14] De este modo, existe un mito por derrumbar, y es el referido a la imposibilidad de combinar el *munus* de la comunidad con una vida libre, propia y singular. Aunque esta no es la misión de este escrito, sí lo es trazar un trayecto de estudio al respecto, pues las visiones colectivistas han monopolizado estas exploraciones en sus cartillas de ideologización, y a propósito del liberalismo randiano de potenciar el poder de la razón, es una tarea pendiente, como el pro-

pio Mauss expuso en su pretensión de una "moral del don-intercambio" como la roca de toda sociedad: rescatando la importancia cardinal de que el individuo defienda sus intereses, sea independiente y no caiga en los excesos de la caridad: "(…) es necesario que el individuo trabaje. Es necesario que esté obligado a depender de sí mismo más que de otros. Por otro lado, es necesario que defienda sus intereses, de manera personal y grupal. El exceso de generosidad y el comunismo… [son] nocivos para él y la sociedad..."[15]

De este modo y volviendo a Rand, corresponde no perder de vista que vivir en sociedad no libra a los individuos de la responsabilidad de mantener la propia vida. La atomización se daría al perder la conciencia de la posibilidad de actuar junto a otros para intercambiar (*don*) virtudes y no maldades. Y, sobre todo, si se busca sustituir las preocupaciones individuales y ciudadanas por una identidad etérea de lo colectivo que busque la sumisión a la caridad y al desinterés de sí-mismo. Acá una clave randiana: la fuerza común debería exaltar la virtud y no el capricho.

> El hecho de vivir en sociedad, en lugar de hacerlo en una isla desierta, no libera al hombre de la responsabilidad de mantener su propia vida.[16]
>
> Sólo en forma individual tienen los hombres el derecho de decidir cuándo desean ayudar a los demás, o si desean hacerlo: la sociedad, como sistema político organizado, no tiene derecho alguno en la cuestión.[17]

También la autora alerta sobre la existencia de los filósofos del relativismo valorativo, o lo que se ha llamado aquí los *inmunes morales*; los que dan "(…) un cheque en blanco para todos los valores, [los que piensan] que cualquier decisión sobre lo que es bueno o malo será correcta, que el capricho de un hombre es una escala de valores válida y que la

única cuestión es cómo actuar con impunidad. El monumento existencial de esta teoría es el estado actual de nuestra cultura."[18]

Secando así el campo de los dilemas con la certeza del altruismo y sus resultantes ideologías y movimientos, alejándonos de aquello que nos recordó el profesor Omar Astorga en su disertación sobre Octavio Paz: *que la libertad supone una tensión permanente.*

En Rand se ubica el recordatorio de que los individuos son seres valorativos, y por lo tanto morales. Establecen patrones de estimación, priorización y elección. Esto no deja de tener directas consecuencias en lo político; y así nos lo deja ver en el siguiente manifiesto:

> Al abandonar la responsabilidad sobre los propios intereses y la propia vida, se abandona la responsabilidad de tener que considerar los intereses y las vidas de otros, de aquellos otros que, en cierta forma, proveerán la satisfacción de nuestros propios logros.[19]

De manera que no existe algo que debe ser repartido por mera bondad o designio divino. Sólo nuestra capacidad de crear, producir y lograr, sin necesidad de obligar o imponer inclinaciones individuales a través de la organización de grupos especiales. Se trata de una *gnoseología del ser racional* que no vive de la suerte, de los favores o la oportunidad de oro, ni de los derechos unilaterales e inmerecidos. Es así como, la elección de salvar, ayudar y socorrer acá viene dado por las escalas valorativas y no por preceptos sociales colectivistas y abstractos que se impongan.

Al reverenciar mi vida, mi estima y mi virtud, lo hago hacia toda la especie. Esa es la base psicológica de la simpatía y la solidaridad. Es lo que nos parece acá un pegamento social (común) genuino y natural. No se necesitan así los partidos, los movimientos o los gremios para amar y ser fraternos. No hay ley que nos-logre obligar.

Rand desde sus escritos alienta a ser críticos frente a los procesos colectivistas que reducen lo común y lo público a la exclusiva edificación de monumentos, cuya existencia recuerda más bien la crueldad de regímenes totalitarios de irracionalidad plena. Confundir *munus* con esto es el gran crimen de los socialistas.

De este modo, se da la oportunidad de dimensionar cómo la vocación totalitaria se presenta en cada decreto que cercena posibilidades, vidas y proyectos en un destino general rubricado como "objetivos sociales", "voluntad general" o "derechos colectivos". Ninguna comunidad, así se tiña de multicolor, tiene la potestad de arrogarse la defensa automática y homogénea de *nuestra* vida e intereses. Sobre todo, si para ello se exige sacrificio, aniquilación y persecución. Y por supuesto, nada que busque el *auto* desinterés.

Así reiteramos que, desde Rand, el altruismo es una toxina para la vida próspera y en libertad. Que el altruismo colectivista afecta las raíces metafísicas, epistemológicas y por lo tanto éticas, políticas y estéticas, para exaltar la irracionalidad de los mediocres que buscan grandeza inmerecida a través del asalto al poder, la homogeneidad del-ser y la dictadura de lo público.

Resistir con mística republicana

> *Puedo decir, y no como un cliché patriótico, sino con conocimiento pleno de las necesarias raíces metafísicas, epistemológicas, éticas, políticas y estéticas, que los Estados Unidos son [sic] el más grande, el más noble y, en sus principios originales de fundación, el único [país] moral en la historia del mundo.*[20]

Queda claro que el pensamiento filosófico randiano fue creado desde y para una sociedad racional y, por lo tanto, libre. De allí que sólo desde este tipo de sistemas es que se puede contar manifiestamente con la amplitud para poder reconocer a todo irracional, para separarse de él y

poder evitarlo. Es *nuestra* defensa moral, cívica e intelectual, sin esperar intermediación política, concesiones despóticas o ejércitos libertarios. Es el genuino espacio de protección y libertad al mismo tiempo. De allí el precepto de que no se puede tolerar todo, ni cualquier cosa.

Es necesario considerar la crítica que hace Rand a lo que llama la "humildad metafísica", pues pareciera tener relación directa con una especie de falta de responsabilidad para pensar lo social o de un enfoque mecanicista para pensar la vida común republicana y sus implicaciones de ordenamiento político, signados por una ética altruista en lugar de una raíz moral para la vida digna y libre de políticas y programas asistencialistas. De allí que esto sea lo que la autora señala como la fuente psicológica de todas las reformas sociales y de los estados benefactores que han destruido al mundo libre. Así lo sentencia:

> Todo aquel que permita que un ´de alguna manera´ forme parte de su perspectiva para el logro de sus deseos es culpable de esa ´humildad metafísica´ que, psicológicamente, es la premisa de un parásito.[21]

De este modo, en clave randiana queda claro el mandato moral de la propia responsabilidad en lo desastroso, caótico y catastrófico que el mundo puede llegar a ser. Así el verdadero sentido de lo común es la vida y la libertad, y no la ética altruista que busca aniquilar el amor propio que es el que nos permite estar en el mundo y lidiar en él. Ocuparnos de sí, es ocuparse del mundo.

Y con esta carga moral, es que se puede estar armado para exigir lo que los gobiernos y sus órdenes tengan como inequívoco designio:

> El único propósito correcto, *moral*, de un gobierno es la protección de los derechos del hombre, y esto significa protegerlo de la violencia física, proteger su derecho a la vida, la libertad, la propiedad privada y a la prosecución de su felicidad. Sin derechos de propiedad ningún otro derecho es posible.[22]

Antes de proseguir con Rand, proponemos hacer una revisión desde la filosofía política de Simone Weil que ofrece un enfoque con el cual profundizar en algo más allá de la positividad de derecho y que pudiera darnos más pistas de comprensión y *actuación* en esta época de oscuridad. Así ubicamos la siguiente afirmación de Weil:

> La noción de obligación prima sobre la de derecho, que está subordinada a ella y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino sólo por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quien lo posea, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él. La obligación es eficaz desde el momento en que queda establecida. Pero una obligación no reconocida por nadie no pierde un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa [...] Un hombre solo en el universo no tendría ningún derecho pero sí tendría obligaciones.[23]

De allí que el *objetivismo* de Rand no debe entenderse más que desde la auténtica conexión que dan *las* valoraciones por la vida digna y sagrada, y así lo expresa desde su metafísica de la *ética objetivista* y *El manifiesto romántico*[24]. En Weil encontramos pues una ratificación del precepto randiano de la vida como valor supremo que trasciende cualquier abstracción colectivista *del-bien* y toda ideología reduccionista:

> La obligación sólo vincula a los seres humanos. No hay obligaciones para las colectividades como tales [...] El objeto de la obligación, en el ámbito de las cosas humanas, es siempre el hombre como tal. Hay obligación hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna [...] Esta obligación es eterna [...] Sólo es eterno el deber

hacia el ser humano como tal. Esta obligación es incondicionada. Si se basa en algo, ese algo no es de este mundo.[25]

De este modo, es de una claridad meridiana que todo proyecto político que pase por la aniquilación de la vida es condenable, considerando la siguiente premisa weiliana: "Es pues una obligación eterna hacia el ser humano no dejarle pasar hambre cuando se le puede socorrer. [...] Así, la lista de las obligaciones hacia el ser humano debe corresponder con la de las necesidades humanas vitales análogas al hambre."[26]

Con esta breve disertación de raíces metafísicas y filosóficas tomadas de la obra de Simone Weil, volvamos a Rand precisando que en su postura los derechos se presentan como un concepto moral en la medida en que se han posicionado como el recurso de las sociedades libres para lograr una transición lógica de los principios individuales hacia aquellos que guían las relaciones con los demás. Es decir, los derechos preservan y protegen nuestra moralidad individual en el contexto social y político en el que vivimos.

De este modo, el principal derecho en toda sociedad libre es el derecho a una vida propia, para desplegar metas y proyectos sin necesidad de estar a merced de caprichos, favores o prejuicios de otros. Sólo el esfuerzo, trabajo y talento propios. Porque *el hombre racional sabe más que nadie que la libertad es de su exclusivo interés*.

Por lo que jamás se ha visto ni se verá a la esclavitud como un derecho. Ni mucho menos derechos colectivos o de grupos especiales que den cabida a la distinción individual incluso en las propias diferencias. De allí que lo que hoy presenciamos como la ideologización de los derechos apunte a lógicas totalitarias de intimidación e imposición que van a contracorriente de una vida libre. Es lo que acá llamamos el peligro del *hipermodernismo*: a mayor pluralismo de irracionalidades (en clave de aporía) y epistemologías colectivistas mayor es el intento de pasar una aplanadora a la distinción y singularidad individual.

Colectivizar los asuntos íntimos y privados es un claro ejemplo de la supresión violenta del derecho a la libre expresión, al desacuerdo y a la elección de la impopularidad como una opción de vida. En una frase: *no necesito pertenecer a un grupo o colectivo para tener un derecho*. Nadie tiene el derecho de disponer de nuestras vidas ni el privilegio numérico de la democracia justifica el enmudecimiento de la crítica y la denuncia. Lo contrario es opresión totalitaria y violencia brutal y descarnada.

Una clave randiana que nos posiciona en un deber ciudadano que trasciende la metodología democrática y los procedimentalismos del voto, es que nunca se debe dejar de pronunciar un juicio moral. Pues, tanto la condena indiscriminada como la tolerancia confusa son parte de un mismo ardid. Quienes callan ante la maldad están de su lado y apuestan a la desnaturalización del hombre; pues, la moralidad es nuestra principal fuerza motriz. *Nuestra moralidad* y, por lo tanto, su accionar político está en no callar ante una catástrofe o crimen.

Sentar posición frente a un acto injusto, emitir un juicio moral frente al mal-extremo exige una inmensa responsabilidad y una inconmovible probidad. Rand expone que es justo por el temor a asumir tamaña responsabilidad que usualmente las personas adoptan una indiscriminada neutralidad moral. El miedo a la tan en moda cancelación en redes sociales, o lo que la misma autora llama "la intimidación como argumento", impulsa una renuncia de los valores morales. Obviando más bien que mientras *pongamos en juego nuestros valores* es imposible la neutralidad; así abstenernos de condenar a un torturador nos convierte en cómplice de la tortura y del asesinato. Y así sienta firme posición frente a la tolerancia extrema y el relativismo valorativo:

> Nada puede corromper y desintegrar tanto una cultura o el carácter de un hombre como el precepto del *agnosticismo moral*, la idea de que nunca debe formularse un juicio moral sobre los

demás, que uno debe ser moralmente tolerante con respecto a todo, que el bien consiste en no diferenciar entre el bien y el mal.[27]

Este párrafo es de una claridad meridiana en estos momentos de oscuro relativismo moral y renuncia de la razón:

(…) la neutralidad moral requiere una progresiva simpatía por el vicio y un progresivo antagonismo hacia la virtud. Un hombre que se esfuerza por no reconocer la maldad como tal encontrará que es cada vez más peligroso reconocer el bien como tal. Para él, una persona virtuosa es una amenaza que puede hacer tambalear todas sus evasiones, en particular cuando está involucrada una cuestión de justicia que demanda una definición.[28]

Es justo el cultivo de una mística republicana para la libertad que puede desarrollarse la agudeza para alertar lo que Rand denuncia a viva voz y que muchas veces pareciera obviarse para defender caprichos e intereses minúsculos que ponen en juego el patrón de la vida, entre seres de virtud, pues "(…) ningún hombre tiene derecho a obtener valor alguno de otros hombres utilizando su fuerza física."[29]

La valentía espiritual del pensamiento autónomo (Weil)

Los que vivís seguros
En vuestras casas caldeadas
Los que os encontráis, al volver por la tarde,
La comida caliente y los rostros amigos:
Considerad si es un hombre
Quien trabaja en el fango
Quien no conoce la paz
Quien lucha por la mitad de un panecillo

Quien muere por un sí o por un no.
Considerad si es una mujer
Quien no tiene cabellos ni nombre
Ni fuerzas para recordarlo
Vacía la mirada y frío el regazo
Como una rana invernal
Pensad que esto ha sucedido:
Os encomiendo estas palabras.
Grabadlas en vuestros corazones
Al estar en casa, al ir por la calle,
Al acostaros, al levantaros;
Repetídselas a vuestros hijos.
O que vuestra casa se derrumbe,
La enfermedad os imposibilite,
Vuestros descendientes os vuelvan el rostro.[30]

Es una obligación moral y existencial cuidar los momentos racionales y sus órdenes y sistemas sociales y políticos. Pues, es en un período irracional que se pierde absolutamente todo. Podemos leerlo en el epígrafe de este acápite que dan total evidencia de las palabras de Rand:

> El hombre debe ser hombre por elección, y es obligación de la ética enseñarle de qué manera vivir como hombre. Para la ética objetivista, la vida humana es el patrón de valor, y la vida, el propósito ético de cada individuo.[31]

Inspirados en este compromiso moral e intelectual de no callar frente a irracionales y totalitarios, y para dar cabal significado al clamor que deja la obra de Rand, se dedican los siguientes párrafos de Primo Levi tomados de su texto *Si esto es un hombre*, como fiel constancia de lo que se pierde en un momento por desestimar o relativizar el mal, y con

tribulación sólo queda ser testigo de cómo la humanidad entra a infiernos incognoscibles, no obstante la modernidad y su técnica -o más bien, ¿gracias a ella?

Levi nos deja una fuerte constatación que nos recuerda el precepto de la ética objetivista randiana sobre la vida como valor supremo que nos sitúa en lo apropiado o no de una elección o proyecto: "(…) el primer oficio de un hombre es perseguir sus propios fines por medios adecuados, y quien se equivoca lo paga, por lo que no puedo sino considerar justo el sucesivo desarrollo de los acontecimientos."[32]

Al proseguir con este relato de lo que puede llegar a ocurrir en un mañana a partir de un momento irracional, el testimonio de Levi es implacable:

> Y llegó la noche, y fue una noche tal que se sabía que los ojos humanos no habrían podido contemplarla y sobrevivir. Todos se dieron cuenta de ello, ninguno de los guardianes, ni italianos ni alemanes, tuvo el ánimo de venir a ver lo que hacen los hombres cuando saben que tienen que morir. Cada uno se despidió de la vida del modo que le era más propio. Unos rezaron, otros bebieron desmesuradamente, otros se embriagaron con su última pasión nefanda. Pero las madres velaron para preparar con amoroso cuidado la comida para el viaje, y lavaron a los niños, e hicieron el equipaje, y al amanecer las alambradas espinosas estaban llenas de ropa interior infantil puesta a secar; y no se olvidaron de los pañales, los juguetes, las almohadas, ni de ninguna de las cien pequeñas cosas que conocen tan bien y de las que los niños tienen siempre necesidad. ¿No haríais igual vosotras? Si fuesen a mataros mañana con vuestro hijo, ¿no le daríais de comer hoy? / Muchos de nosotros nos paramos a su puerta y sentimos que descendía en nuestras almas, fresco en

nosotros, el dolor antiguo del pueblo que no tiene tierra, el dolor sin esperanza del éxodo que se renueva cada siglo.[33]

Luego, no habrá escapatoria, pues:

El tiempo de meditar, el tiempo de asumir las cosas se había termina*d*o, y cualquier intento de razonar se disolvía en un tumulto sin vínculos del cual, dolorosos como tajos de una espada, emergían en relámpagos, tan cercanos todavía en el tiempo y el espacio, los buenos recuerdos de nuestras casas. / Muchas cosas dijimos e hicimos entonces de las cuales es mejor que no quede el recuerdo.[34]

Y así lo inefable de la experiencia:

(…) entonces nos cargaron en las camionetas y nos llevaron a la estación de Carpi. Allí nos esperaba el tren y la escolta para el viaje. Allí recibimos los primeros golpes: y la cosa fue tan inesperada e insensata que no sentimos ningún dolor, ni en el cuerpo ni en el alma. Sólo un estupor profundo: ¿cómo es posible golpear sin cólera a un hombre?

[…]

Todo el mundo descubre, tarde o temprano, que la felicidad perfecta no es posible, pero pocos hay que se detengan en la consideración opuesta de que lo mismo ocurre con la infelicidad perfecta. Los momentos que se oponen a la realización de uno y otro estado límite son de la misma naturaleza: se derivan de nuestra condición humana, que es enemiga de cualquier infinitud. Se opone a ello nuestro eternamente insuficiente conocimiento del futuro; y ello se llama, en un caso, esperanza y en el otro, incertidumbre del mañana. Se opone a ello la seguridad de la muerte, que pone límite a cualquier gozo, pero

también a cualquier dolor. Se oponen a ello las inevitables preocupaciones materiales que, así como emponzoñan cualquier felicidad duradera, de la misma manera apartan nuestra atención continuamente de la desgracia que nos oprime y convierten en fragmentaria, y por lo mismo en soportable, su conciencia.

[…]

Fueron las incomodidades, los golpes, el frío, la sed, lo que nos mantuvo a flote sobre una desesperación sin fondo, durante el viaje y después. No el deseo de vivir, ni una resignación consciente: porque son pocos los hombres capaces de ello y nosotros no éramos sino una muestra de la humanidad más común.

[…]

Auschwitz: un nombre carente de cualquier significado entonces para nosotros pero que tenía que corresponder a un lugar de este mundo.[35]

De una sociedad ilustrada y ordenada no se espera peligro alguno. De la libertad entendida como relativismo e inmunidad moral no se advierte horror alguno y toda democracia desestima su propio peligro inextinguible. Que la guardia por la vida[36] y su valor sean la vigilia incesante por la razón para no perder lo que más se estima, pues un soplo resulta en la eternidad de la vulnerabilidad humana que nos perpetúa Rand en su obra. Una vez más, sirva la demostración de Levi como un legado moral de lo que se desaprovecha en una apuesta imprecisa e ilógica:

Desaparecieron así en un instante, a traición, nuestras mujeres, nuestros padres, nuestros hijos. Casi nadie pudo despedirse de ellos. Los vimos un poco de tiempo como una masa oscura en el otro extremo del andén, luego ya no vimos nada.[37]

Que esta sea la fuerza y la valentía necesarias para una defensa ética innegable de la vida, una salvaguardia que trascienda toda complacencia y sumisión. Enfrentando de ahí, cada intento de imposición colectivista y de un sistema que expropie la vida y la condición humana plena *del-ser* y *el-tener* propios. Pues, "No hay sociedad que pueda tener valor alguno para la vida de un hombre si el precio es la capitulación de su derecho a la vida."[38]

Es ahí el *ethos* de todo sistema político de y para las libertades, basado en una teoría ética que imprima a la política moral y virtud. Y la *ética objetivista randiana* se presenta como la base moral requerida para salvar al mundo desde una defensa y validación *moral y filosófica* como ninguna otra propuesta intelectual lo haya sostenido, tan aguda y consistentemente. Así lo expone Rand en estas palabras nada populares ni convencionales, como pensadora y filósofa:

> Para evitar desempeñar el rol del cerdo en el bosque del intelecto, uno debe saber y proteger el árbol metafísico-epistemológico que produce las bellotas de sus propias convicciones, sus fines y deseos.[39]

Pues como bien lo sostuvo siempre, su obra fue pensada y presentada sólo para hombres racionales y sociedades libres. De allí que tener esta claridad deja una firme e inconmovible premisa existencial: "En este tipo de sociedad [la racional y, por lo tanto, libre] no es necesario tratar con quienes son irracionales. Se tiene la libertad de evitarlos."[40]

Porque renunciar a la razón es reducir la ética al mero subjetivismo de la fe, el instinto, el sentimiento, el deseo, la urgencia y el capricho, sin buscar una base moral y filosófica objetiva, en el tono de lo que plantea Rand: emplazando a la vida como el valor supremo.

A estas alturas, pienso junto a Rand que nada puede justificar elegir lo que sabemos que es malo. El mal no es ni menor (Arendt *dixit*)

ni relativo y nos toca lidiar con la quiebra intelectual de la irracionalidad y lo que Rand llama "el culto de la moral gris" que describe como una moralidad acomodaticia. Además de aceptar la imperfección de las decisiones humanas y que por ser una creación de la razón nadie puede exigir así omnisciencia o infalibilidad de los códigos morales. Sólo el bien y el reconocimiento de los convenios intersubjetivos de tomar partido respecto al mal. Es así como Rand libró permanentemente la batalla por el renacimiento intelectual del hombre; por lo que nunca debemos declararnos moralmente imparciales y nos toca ser inquebrantablemente íntegros.

Este texto que sigue es claro respecto de la elección que se hace cuando no se deja clara una posición y se es moralmente imparcial: "Cuando la imparcialidad de su actitud declara, en efecto, que ni el bien ni el mal pueden esperar nada de usted, ¿a quién traiciona y a quién alienta?"[41]. Frente a lo que Rand dice sin ningún ademán, necesitamos una integridad inquebrantable: "(…) es decir: no ser indulgente en absoluto con la maldad consciente o intencionada."[42]

Frente al mal-extremo solo se deber ser implacable para no traicionar la propia humanidad y el proyecto civilizatorio de un mundo para la vida. Que la ética objetivista y racional de Rand sea una referencia para no olvidar que con el relativismo moral se da una apuesta epistémica inequívoca: *¡que los valores no tengan posibilidad alguna en este mundo!* y tras de sí, sólo se logra la renuncia a la plenitud del hombre como-hombre. Así se puede juzgar en el siguiente texto de Rand:

> (…) cuando expresiones tales como "Nadie tiene toda la razón o está totalmente equivocado" y "¿Quién soy yo para juzgar?" adquieren un efecto letal. El hombre que comienza por decir: "En el peor de nosotros hay algo bueno, continuará diciendo: "Hay algo malo en el mejor de nosotros", para seguir: *"Debe* haber algo malo en el mejor de nosotros", y por fin: "Son los mejores de

nosotros los que nos hacen la vida difícil. ¿Por qué no se callan? ¿Quiénes son *ellos* para juzgar?[43]

Igual preocupación tenía Hannah Arendt:

> Hannah Arendt presentó su informe y sus propios juicios con plena conciencia de que ambos serían polémicos y de que sería acusada de arrogancia por establecer juicios en una época en que la ansiedad producida por el hecho de tener que pronunciarse estaba tan extendida. En una serie de notas preliminares que escribió para una discusión pública del libro, relacionó su conciencia en los fenómenos –presentes y pasados– que había estudiado; nombró las fuentes de su propia carencia de ansiedad ante el hecho de juzgar. Para que pueda funcionar la conciencia, debemos tener o un sentimiento religioso muy fuerte, cosa extremadamente infrecuente, o bien orgullo, incluso arrogancia. Si en estas cuestiones te preguntas, ¿quién soy yo para juzgar?, entonces ya estás perdida.[44]

De este modo, queda estar atentos al examen de herramientas o posibilidades epistémicas que apoyen la evaluación crítica sobre el-mal. Estar conscientes sobre la obligación por el-otro que es un nosotros, y que esto no signifique colectivismo. Veamos este texto de Rand:

> Si un hombre especula sobre qué debería hacer la "sociedad" por los pobres, acepta la premisa colectivista de que la vida de los hombres pertenece a la sociedad y de que él, como miembro de ésta, tiene el derecho de disponer de ellos, fijar sus metas y planificar la "distribución" de sus logros.[45]

Ahí el peligro encubierto de bondad altruista que denuncia Rand en "la ética colectivista del altruismo", no como algo que lleve a la dig-

nidad y prosperidad de las personas sino a la barbarie primitivista y violenta. Y de allí la potencia que viene cuando un patrón valorativo contrario a la vida se presenta para tomar el poder y "gobernar" para destruir. Así de claro y preciso el siguiente texto:

> (…) entonces aparece sobre la arena política un cavernícola que no puede entender razón alguna por la cual su tribu no tiene el derecho de aplastarle la cabeza a cualquier individuo si así lo desea.[46]

La lucha por evitar lo que Rand llama un *alma colectivizada* no debería significar la desatención de los asuntos públicos y de la responsabilidad por el valor de la vida en el mundo. En términos de su creación de sentido para una vida en-común, que no colectivista. Pues importa todo lo que expanda, enriquezca y proteja la vida. No el trato de lo público por mentalidades colectivistas, en las cuales "los proyectos públicos son mausoleos, no necesariamente en la forma pero sí, y siempre, en el costo.[47], que siempre se plantean en términos de un futuro que jamás llega.

> La Rusia soviética es el ejemplo más claro, pero no el único, de lo que logran las mentalidades colectivizadas. Dos generaciones de rusos han vivido, han trabajado duramente y han muerto en la miseria aguardando la abundancia prometida por sus dirigentes, quienes les pedían que tuvieran paciencia y los obligaban a ser austeros (…). la gente moría de hambre esperando (…) / Esa espera no tiene fin (…), y seguirán hablando de una visión de servicio a la humanidad, intercambiando cadáveres de ahora con los fantasmas del futuro, sin ver jamás a los *hombres*.[48]

Nos corresponde vigilar las posibilidades que la propuesta epistémica de Rand pueda darnos al respecto. Pues no cabe duda de que fue una gran irreverente frente a todo lo creado por el hombre; es innegable su

valentía por descomponer metafísicas y epistemologías que veía como perversiones teóricas y filosóficas inhibidoras del pensamiento libre.

Así, su postura fue, más que cognitiva, moral, porque pretendió desarmar la ilustración antigua mostrándonos que toda creación del hombre se refiere a conocimiento acumulado y que no pertenece a una metafísica incuestionable. No se trata, pues, de un armazón inalcanzable sino una elaboración del hombre, siempre discutible y perfectible.

Una premisa randiana queda clara: las vidas humanas no le pertenecen a nadie y por lo tanto nadie tiene derecho a disponer de ellas. De este modo, no es posible ningún proyecto público que involucre nuestras vidas. Esto aplica incluso en sociedades que se declaran en libertad. Es evidente que Rand no pudo reflexionar sobre el tipo de humanos que se va cuajando hoy. Incluso en sociedades libres, con comercio globalizado y mercados abiertos y libres. ¡Un pregón randiano!

Un ejemplo de ello es el tráfico de órganos y toda la "industria" que se ha venido formando, justo el ejemplo que da en su ensayo sobre "Éticas colectivizadas"[49] donde deja el llamado a no seguir embarcándonos en "proyectos públicos" en sociedades libres. Diría pues, que nada que atente contra la vida de alguien lleva razón; el asunto es preguntarnos si los mercados en sí mismos la llevan. Diría al mismo tiempo que lo global y social no son en sí mismos morales. Queda nuestra individualidad razonable y razonada para seguir bregando con todo lo que procure aplastarnos, así lleve la etiqueta de lo privado pues muchas veces también se trata de un poder vertiginoso.

Nos toca el desafío de cultivar la valentía de pensar con autonomía y jamás caer en el terreno del "metafísico social"[50] ni en la intimidación como argumento, que busca más bien la retirada cobarde y el camino de la quiebra cultural.

> Un metafísico social es aquel que considera la conciencia de otros hombres superior a la propia y a los hechos de la realidad. Para un

metafísico social la aprobación moral de sí mismo por parte de los demás tiene importancia primordial y reemplaza a la verdad, los hechos, la razón y la lógica.[51]

Y en consecuencia, cuando se enfrenta a un adversario, cuando se desafían sus premisas, recurre automáticamente al arma que más lo atemoriza: la retirada ante una sanción moral.[52]

Queda asumir la fórmula randiana de la razón y la integridad, la inteligencia de romper con todo acuerdo global epistemológico de doctrinas que atenten contra la razón y atrevámonos a ser probos egoístas desintoxicados de altruismo desprendido e inmunizados del relativismo valorativo.

Para ir concluyendo este texto, nada mejor que el siguiente manifiesto randiano, del cual no quiero omitir nada:

No se den por vencidos con demasiada facilidad; no vendan su vida. Si se empeñan en indagar por sí mismos, descubrirán que no hay que ceder y que el monstruo supuestamente poderoso que ahora nos amenaza huirá despavorido al primer signo de un paso humano.

No es el peligro físico lo que los amenaza, y no son las consideraciones militares que hacen nuestros así llamado líderes intelectuales, quienes les dicen que estamos condenados. Esa es meramente su racionalización. El peligro real es que el comunismo es un enemigo con el que no se atreven a pelear sobre bases morales, y contra él solo se puede luchar sobre bases morales.

Ésta, entonces, es la elección. Mediten sobre ella. Consideren el tema, comprueben sus premisas, verifiquen la historia pasada y vean si es verdad que los hombres no pueden ser libres. No es verdad, porque lo han sido. Entérense de qué lo hizo posible.

> Averigüen por sí mismos. Y entonces, si están convencidos, racionalmente convencidos, salvemos al mundo juntos. Todavía tenemos tiempo.[53]

Si en Rand se buscan algunas claves para esta época irracional, no se hallará ni en el examen sobre el concepto de comunidad o la necesidad de un orden justo, ni en la pregunta de si es posible una sociedad política buena sólo desde la libertad negativa. En Rand encontraremos las pistas epistémicas y éticas para la cardinal y vital importancia de sostener, desde el amor propio, nuestra libertad frente al poder, y así (como diría Alain) la célula política, desde nuestra valentía por un pensamiento autónomo.

Comentarios finales: sin individuos fuertes no hay política para la vida y la libertad

No es posible abandonar este escrito sin dejar unas reflexiones sobre los desafíos de una restauración de la política para una vida en libertad. Y lo haremos desde la obra de Émile Chartier, conocido con el seudónimo de Alain en su libro *El ciudadano contra los poderes*[54].

En sus conocidos *Propos*, Alain expuso una pedagogía incansable para fortalecer la actuación política ciudadana que se basara en *la radicalidad del pensamiento*. Exaltando sobre todo su trabajo por la defensa de la república contra sus enemigos internos y externos. Y lo hizo destacando lo cardinal de que los individuos siempre luchen contra los poderes desde su consciencia como ciudadano y su implicación en la vida democrática. De ahí el verdadero espíritu de una vida cívica como lo *radical* de la política.

Así exaltamos que sin la fortaleza de un individuo seguro de sí y en plena convicción de ser verdaderamente libre, no se estará en capacidad para enfrentar poder tiránico y opresivo alguno.

> Un hombre libre frente a un tirano, tal es la célula política (…). Si cada hombre tuviese a su cargo un tirano que nunca perdiese de vista, llegaríamos a una suerte de equilibrio; bastaría con rebatir, con razonar (…).[55]

Pues al amar el poder, los grupos se congregan e imponen, y así el poder siempre abusará e imputará, dejando al ciudadano en el deber de defenderse y cuestionar desde su más profunda fuerza, aquella que da la libertad negativa.

> Con frecuencia se ha señalado que las tesis resumidas en los célebres términos Libertad, Igualdad, Fraternidad, tienen un carácter puramente negativo; y es que, en efecto, no es posible fundar ni mantener orden alguno a partir de tan enérgicos sentimientos.[56]

Porque es en el individuo donde recae el radicalismo del pensamiento, y por ello es atacado, perseguido e impelido a agruparse en objetivos gregarios y abstractos que lo desdibuje. Por ello toca radicalizarse y pensar junto a Alain, que rescatando al individuo salvamos la humanidad. En palabras contenidas en uno de sus fundamentales *propos:*

> Y es muy cierto que el hombre, en aquel estado de dependencia, no tenía vicios propiamente dichos; pero podríamos decir que la sociedad los tenía todos, porque actuaba como un animal sin conciencia; y de ahí vienen las guerras, los sacrificios humanos, un hormiguero humano, una colmena humana, en suma. Y por lo tanto, el motor del progreso ha tenido que ser alguna revuelta del individuo, algún libre pensador que acabó sin duda en la hoguera. Ahora bien, la sociedad es siempre poderosa y siempre ciega. Produce siempre la guerra, la esclavitud, la superstición, por su mecanismo propio. Y es siempre en el individuo donde

la Humanidad se reencuentra, siempre en la Sociedad donde la barbarie se reencuentra.[57]

Cabe jamás olvidar que todo grupo y su llamado de unión incuestionables no llevan un valor ontológico. Que toca forjar espíritu y carácter para enfrentar la vocación totalitaria del poder y nunca renunciar *al-pensar*; pues, como afirma Alain:

> Sólo cabe pensamiento en un hombre libre, en un hombre que no ha prometido nada, que se retira, que se hace solitario, que no se ocupa de agradar ni desagradar. El que ejecuta no es libre, el que ordena no es libre. (…) Dejar lo que divide, elegir lo que aúna, no es pensar. O más bien, es pensar en unirse y en permanecer unidos, y no pensar en nada más.
>
> […]
>
> El poder, ante el solo atisbo de un pensamiento, se estremece y se siente derrotado. Los pensamientos de otros, cualesquiera que sean; ésos son los enemigos del jefe, pero sus propios pensamientos no son enemigos menores. En cuanto piensa, se divide, se convierte en juez de sí mismo. Pensar, incluso en soledad, significa dar audiencia, incluso dar fuerza, a los pensamientos de otro. Crimen de lesa majestad. Toda vida política se tornará vida militar si es abandonada a sí misma.[58]

¡Seamos valientes pensadores!... Es ese el más fidedigno llamado y defensa de la libertad.

NOTAS

1. Ayn Rand. *La virtud del egoísmo. Un nuevo y desafiante concepto del egoísmo. Buenos Aires:* Grito Sagrado Editorial. 2009, p. 139.

2. *Op. Cit*. p. 134.

3. *Op. Cit*. p. 138.

4. *Op. Cit*. p. 16.

5. *Op. Cit*. p. 43.

6. *Op. cit*. p. 139.

7. *Ídem.*

8. *Op. Cit*. p. 15.

9. *Op. Cit*. p. 135.

10. *Op. Cit*. p. 136.

11. *Op. Cit*. p. 137.

12. *Op. Cit*. p. 58.

13. Marcel Mauss. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009, pp. 74-75.

14. *Op. Cit*. p. 253.

15. *Ídem.*

16. Ayn Rand: *La virtud del egoísmo. Op. Cit*. p. 95.

17. *Op. Cit*. p. 152.

18. *Op. Cit*. p. 62.

19. Op. Cit. p. 98.

20. Palabras de Ayn Rand en *Filosofía: ¿quién la necesita?*, su discurso a los alumnos de último curso de la Academia Militar de los Estados Unidos en West Point en 1974. En: Ayn Rand, *Filosofía: ¿Quién la* necesita? Buenos Aires: Grito Sagrado Editorial. 2009, p. 32.

21. *Ídem.*

22. *Op. Cit*. p. 58.

23. Simone Weil. *Echar raíces*. Madrid: Trotta, 1996, p. 23.

24. En especial, se insta a revisar el capítulo titulado "La filosofía y el sentido de la vida", págs. 31-43. Acá un abreboca: "El amor es una respuesta a valores. Es el sentido de la vida de una de una persona de lo que uno se enamora, de esa suma esencial, de esa postura fundamental o actitud ante la vida, la cual es la esencia de la personalidad. Uno se enamora de la corporización de los valores que dan forma al carácter de una persona, los cuales están reflejados en sus mayores logros o los pequeños gestos, que crea en el *estilo* de su alma, el estilo individual de una conciencia única, irrepetible e irremplazable. Es el propio sentido de la vida de uno el que actúa como selector, y responde a lo que reconoce como los valores básicos en la persona de otro. No se trata de una cuestión de convicciones declaradas (aunque éstas no son irrelevantes); se trata de mucho más, de una armonía mucho más profunda, consciente y *subconsciente*." p. 42.

25. Simone Weil: *Op. Cit*. p. 24.

26. *Op. Cit*. p. 25.

27. Ídem.

28. *Op. Cit*. p. 138.

29. *Op. Cit*. p. 58.

30. Primo Levi, *Si esto es un hombre (1956), Barcelona:* Muchnik, 2002, p. 4. En: https://www.psicosocial.net/historico/index.php?option=com_docman&view=download&alias=336-si-esto-es-un-hombre&category_slug=aprender-de-la-voz-de-los-supervivientes&Itemid=100225

31. Ayn Rand: *La virtud del egoísmo. Op. Cit*. p. 43.

32. Primo Levi: *Op. Cit*. p. 5.

33. *Op. Cit*. p. 6.

34. *Op. Cit*. p. 7.

35. *Ídem.*

36. "Y por ´vida humana´ se entiende la vida única, específica e irremplazable de cada hombre considerado individualmente." Ayn Rand: *La virtud del egoísmo. Op. Cit*. p. 158.

37. *Op. Cit*. p. 9.

38. *Op. Cit*. p. 58.

39. Ayn Rand. *Filosofía: ¿Quién la* necesita? *Op. Cit*. p. 37.

40. Ayn Rand: *La virtud del egoísmo. Op. Cit*. p. 103.

41. *Op. Cit*. p. 133.

42. *Op. Cit*. p. 134.

43. *Op. Cit*. pp. 138-139.

44. En: Elisabeth Young-Bruehl. *Hannah Arendt. Una biografía, Barcelona:* Paidós, 2006, p. 425.

45. Ayn Rand: *La virtud del egoísmo, Op. Cit*. p. 152.

46. *Op. Cit*. p. 156.

47. *Op. Cit*. p. 159.

48. *Ídem.*

49. Ayn Rand: *La virtud del egoísmo. Op. Cit*. pp. 151-160.

50. Para profundizar en esta noción randiana *de "metafísicos sociales", que resulta clave para ilustrar lo contrario de la valentía del pensamiento, véase el capítulo "La intimidación como argumento", en: Op. Cit. pp. 261-270.*

51. *Op. Cit. pp. 265.*

52. *Op. Cit. pp. 266.*

53. Ayn Rand. *Filosofía: ¿Quién la* necesita? *Op. Cit*. pp. 144-145.

54. *Émile Chartier. El ciudadano contra los poderes, Madrid: Tecnos, 2016.*

55. *Émile Chartier: El ciudadano contra los poderes, Op. Cit. p. 135.*

56. *Op. Cit. p. 137.*

57. *Op. Cit. p. 253.*

58. *Op. Cit. p. 258.*

REFERENCIAS

RAND, Ayn. *La virtud del egoísmo. Un nuevo y desafiante concepto del egoísmo. Buenos Aires:* Grito Sagrado Editorial. 2009

—, Filosofía: *¿Quién la* necesita? *Buenos Aires:* Grito Sagrado Editorial. 2009

—, *El manifiesto romántico. Buenos Aires:* Grito Sagrado Editorial. 2009.

—, *El nuevo intelectual. Buenos Aires:* Grito Sagrado Editorial. 2009

LEFORT, Claude. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político.* Barcelona: Anthropos, 2004.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt. Una biografía. Barcelona:* Paidós, 2006.

CHARTIER, Émile. *El ciudadano contra los poderes. Madrid:* Tecnos, 2016.

MAUSS, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz, 2009.

LEVI, Primo. *Si esto es un hombre (1956)*. Barcelona: Muchnik Editores, mayo de 2002. En: https://www.psicosocial.net/historico/index.php?option=com_docman&-view=download&alias=336-si-esto-es-un-hombre&category_slug=aprender-de-la-voz-de-los-supervivientes&Itemid=100225

WEIL, Simone. Echar raíces. Madrid: Trotta. 1996.

Autores

Omar Astorga

Doctor en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar. Profesor Titular de la Universidad Central de Venezuela. Visiting Scholar en Columbia University, New York University, University of South Florida, y Universidad Complutense de Madrid, entre otras. Profesor invitado en Oxford University y en Università degli Studi di Padova. Entre otras distinciones, ha recibido el Premio Federico Riu a la Investigación Filosófica, Premio Bienal al Libro Universitario, Premio-Reconocimiento por el CDCH-UCV. Autor de más de cien trabajos académicos, entre libros, capítulos de libro y artículos.

Carolina Guerrero

Profesora Titular de la Universidad Simón Bolívar. Doctora en Ciencias Políticas por la Universidad Central de Venezuela. Coordinadora del Postgrado en Ciencia Política (2016-2019) y directora del Instituto de Investigaciones Históricas Bolivarium (2018-2023) de la USB. Visiting Scholar del Departamento de Economía Política y Ciencia Moral, Universidad de Arizona. Fulbright alumni. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía, de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, de la Philosophy, Politics and Economics Society, y del Comité Académico de Cedice. Línea de investigación: Historia de las Ideas y Filosofía Política Moderna y Contemporánea de la Libertad.

Jesús Ojeda

MSc en Filosofía y Ciencias Humanas por la Universidad Central de Venezuela. Profesor e investigador del Instituto de Filosofía, y director de la Maestría en Filosofía de la UCV. Candidato a doctor en Fi-

losofía por la Universidad Simón Bolívar. Coeditor (junto con Omar Astorga y Carlos Kohn) del libro *La democracia radical* (Caracas, La Hoja del Norte, 2015). Entre sus publicaciones destacan «La solidaridad, un problema filosófico», «Bondades e infortunio de la democracia deliberativa» y «La confrontación Habermas-Walzer».

Flor Izcaray

Socióloga y Magister. Candidata a doctora en Ciencia Política por la Universidad Simón Bolívar. Autora de Meditaciones Políticas. Línea de investigación: Comprensión Política y Filosofía Política del Desplazamiento Epistémico de la Convención.

VI CICLO DE CONFERENCIAS:
LIBERTAD Y TOTALITARISMO:
INDIVIDUO FRENTE AL PODER

1ª edición, 2023
CEDICE Libertad, 2023

COORDINACIÓN EDITORIAL
Rocío Guijarro
Carolina Guerrero
DISEÑO
ABV Taller de Diseño
Carolina Arnal
Daniela Alcalá

© Centro de Divulgación
del Conocimiento Económico
«CEDICE»

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY
Depósito Legal: 2024000010
ISBN: 978-980-434-056-7
Caracas, Venezuela
Diciembre 2023

Con el auspicio de:

FRIEDRICH NAUMANN STIFTUNG Für die Freiheit.
Países Andinos

CEDICE LIBERTAD
Av. Andrés Eloy Blanco (Este 2)
Edificio Cámara de Comercio
de Caracas. Nivel Auditorio,
Los Caobos, Caracas, Venezuela.
Teléfono: +58 212 571.3357
Correo: cedice@cedice.org.ve
www.cedice.org.ve
Twitter: @cedice
RIF: J-00203592-7

cedice Libertad
IDEAS EN ACCIÓN

El Centro de Divulgación el Conocimiento Económico, A.C. Cedice Libertad, tiene como objetivo principal la búsqueda de una sociedad libre, responsable y humana. Las interpretaciones, ideas o conclusiones contenidas en las publicaciones de Cedice Libertad deben atribuirse a sus autores y no al instituto, a sus directivos, al comité académico o a las instituciones que apoyan sus proyectos o programas. Cedice Libertad considera que la discusión de las ideas contenidas en sus publicaciones puede contribuir a la formación de una sociedad basada en la libertad y la responsabilidad. Esta publicación puede ser reproducida parcial o totalmente, siempre que se mencione el origen y el autor, y sea comunicado a Cedice Libertad.

Creado en septiembre de 2020, el Ciclo de Conferencias "Libertad y totalitarismo: El individuo frente al poder" suma su sexta edición, bajo la exigente dinámica de difundir ideas de autores muy diversos, tan perturbadoras como novedosas, sobre la libertad y su amenaza continua, el fenómeno totalitario.

En tiempos ominosos, resulta imprescindible retar al pensamiento ante la propensión de rutinizar el horror; impulsar cuestionamientos ante la confusión y el desconcierto. Tal ejercicio puede pertrecharnos para comprender que la singularidad de la vida, siempre acechada por el ansia de control colectivista, es la fuente de todo valor, realizándose solo en la apuesta por la libertad.

Estas páginas compilan las conferencias del VI Ciclo "Libertad y totalitarismo: El individuo frente al poder", celebrado en noviembre de 2023 gracias a la sinergia entre CEDICE Libertad, la Fundación Friedrich Naumann Países Andinos y el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar. En este ciclo, cuatro destacados académicos exponen reflexiones de Octavio Paz, Gerald Gaus, Robert Nozick y Ayn Rand sobre la dualidad del hombre contemporáneo, en su lucha por preservarse libre pero también en su eventual conformidad de dejarse llevar por la corriente totalitaria.

El Consejo Directivo
de Cedice Libertad

9 789804 340567

cedice Libertad
IDEAS EN ACCIÓN

FRIEDRICH NAUMANN STIFTUNG Für die Freiheit.
Países Andinos

UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
CIENCIAS SOCIALES