

Liberalismus

**Por una Posmodernidad Alternativa:
Desplazando al Neoliberalismo**



No está permitida la reproducción total o parcial de este artículo, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros medios, sin el permiso previo y por escrito de los editores. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270) y ss. del Código Penal).

© Copyright by Marco A. Arévalo.
Bilbao

Imagen de cubierta: Faro de Santa Catalina, Lekeitio, Bizkaia.
© Copyright by Marco A. Arévalo.

Agradecimientos

A Hercritia, por darnos la oportunidad de sumarnos a la ola de una alternativa transformadora.

En Begoña-Bilbao, 15 de agosto de 2021

Liberalismus

Por una Posmodernidad Alternativa:
Desplazando al Neoliberalismo

Índice

1. Introducción	1
1.a Resumen	1
1.b Nota bene.....	1
2. Desplazando al Neoliberalismo.....	5
2.a Un verbo de acción en gerundio	5
2.b Un prefijo incómodo y a la vez moderno	6
2.c Una tradición clásica	13
2.d Un sueño libertario	17
2.e Demócratas <i>liberales</i>	23
3. Por una Posmodernidad Alternativa.....	29
3.a El informe del saber	29
3.b Otro espacio-tiempo	41
3.c Un asiento liberal en la comunidad hermenéutica	46
4. Bibliografía	49
4.a Principales textos	49
4.b Otros textos accedidos	50

Introducción

Resumen

En el breve ensayo que sigue hemos intentado una lectura crítica de las tesis defendidas por los principales representantes de las escuelas del pensamiento liberal del siglo XX. Hemos buscado con ahínco su diferencia y su distancia respecto de la desviación neoliberal. Hemos querido rescatar lo mejor de una tradición que nos ha llevado durante tres siglos por el camino de la emancipación y que ha sabido encontrar un término medio entre la libertad y la justicia, adoptando la propiedad privada como institución y el derecho como garantía de igualdad entre los hombres. Y esto lo hemos hecho sin rehuir de la necesaria crítica. Los magníficos logros de la conjunción de capital, ciencia y técnica nos han llevado firmemente ante nuestros más elevados sueños y hasta las puertas de nuestro final. Es en ese momento, en este tomar conciencia, donde se sitúa el acta de nacimiento de la posmodernidad. El pensamiento liberal necesita de un espejo en el que reflejar lo oculto y silenciado de su obra. La posmodernidad le entrega su imagen refleja y le invita a ocupar su sitio en otro tiempo-espacio donde sí caben todas las racionalidades y donde la vida recupera su carácter sagrado, su inaprensible esencia. Ya repican las campanas. El ser golpea a las puertas.

Nota bene

“Estamos dispuestos a aceptar cualquier explicación de la presente crisis de nuestra civilización, excepto una: que el actual estado del mundo pueda proceder de nuestro propio error y que el intento de alcanzar algunos de nuestros más caros ideales haya, al parecer, producido resultados que difieren por completo de los esperados.”

HAYEK, F. A. *Camino de servidumbre*, p. 98.

Rompemos el folio en blanco con esta cita de uno de los exponentes del pensamiento *liberal*, el economista y filósofo, de lo que se ha venido a denominar *escuela de Viena*, Friedrich Hayek. Salta a la vista que la misma bien podría haber sido escrita por *los hijos de Nietzsche* y habríamos realizado alabanzas de ella, pero *el hecho* – no hay

hechos... – es que corría el año 44 y el *liberal* Hayek escribía desde el Reino Unido, presenciando el avance de una guerra que mostraba el íntimo conflicto entre las dos expresiones de la deriva del pensamiento hacia las aguas del mismo totalitarismo.

El *liberalismo* enarbola la bandera de la libertad individual, la propiedad privada y el cumplimiento de la ley. Desde este castillo el *pensamiento liberal* no debería preocuparse de que sus postulados sean objeto de crítica. Es más, esto sólo le puede hacer bien, tan necesitado como anda de un espejo. Sus formas de proceder y presupuestos se han preservado a lo largo de tres siglos y han devenido hasta unos niveles de desarrollo que han posibilitado un crecimiento en los estándares de vida y una expansión sin precedente de la especie *sapiens*. En la cordillera *Isonomía*, hoy el hombre se *siente* en una posición más elevada de lo que nunca estuvo: la filosofía segunda se abre camino por todas las ramas del saber y sus logros se han tornado magníficos. No hay fronteras para este retoño de primate. Su único límite está en el tiempo.

Señalar al *liberalismo* como artífice de estos logros y mostrar al *sistema capitalista* como el fundamento sobre el que se levanta la actual obra humana puede resultar excesivo pero no está exento de verdad. Considerar a cada hombre como sujeto y artífice de su propio destino, poner en sus manos todas las posibilidades que iluminan su razón, dejar que se desarrolle en plenitud... cuesta pensar que esto no estuviera ya en la Grecia presocrática, que no fuera parte de los artífices de la democracia. El pensamiento liberal *reclama* su raigambre en esta tradición.

Abordamos algunos de sus textos con una lectura atenta, desde los prejuicios que nos son conocidos y desde los que ignoramos. Queremos hallar sus grietas conceptuales, sus espacios silenciados. No es fácil criticar el pensamiento liberal sin dejarse llevar por una postura política. Oñate no los incluía entre sus hilos rojos.¹ Todo lo más, pertenecerían a esa derecha histórica sin tradición, aquella que se resumía en un continuado acumular privilegios. No queremos caer en lecturas de izquierdas ni de derechas. Para nosotros todo esto está asimilado en la posmodernidad, en su *κοινή* hermenéutica, siguiendo la forma de mirar al horizonte de un Gadamer y el abrazo caritativo de

¹ OÑATE, T. *Jornadas de Filosofía política y estética 2016-2017. Topologías del pueblo y estéticas de la emancipación*. A partir del minuto 18.

un Vattimo.

Solemos hablar de la violencia de la modernidad, de su protohombre en la forma del macho rubio protestante, de su cultura depredadora, de su negación de la muerte, de su materialismo... Y así engarzamos con las corrientes del ecologismo profundo, del decrecionismo... Algunas voces hay que miran estos caminos con el ojo torcido de un retorno a la economía de una edad media quizá en exceso idealizada por los que algunos tildarían de *hijos tardíos* del romanticismo.

Vivimos una edad carente de ideologías. No queda espacio alguno merecedor del sacrificio presente. Sólo el presente queda y en él se extienden nuestras vidas ajenas al decurso histórico. El tiempo ya no pasa. La máxima hedonista ha convertido todo en *es*, extendiéndose hacia un pasado sin olvido y un futuro planificado. Las consciencias han ganado el mañana como un hoy continuo mejorado.

El tiempo histórico se ha acabado, se ha alcanzado una cumbre y sólo queda desde ella desplegar un suelo nuevo para agregar otro sedimento, otro estrato, una carrera de más carriles para la extensión del modelo institucionalizado, *emplazado*. Es el espacio en el tiempo detenido.

Empezamos.

Desplazando al Neoliberalismo

Un verbo de acción en gerundio

“En todo caso, es evidente que debemos tratar de estimar la fuerza de un adversario si deseamos enfrentarlo con éxito.”

Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 12.

Como todo desplazamiento está condicionado a un espacio-tiempo limitado, antes de iniciar el proceso hay que saber dónde se encuentra el objeto a desplazar, qué es lo que queremos desplazar (sus dimensiones, su densidad, su peso, su morfología...), hacia dónde (que dirección tomará el impulso) y cuál va a ser su nueva ubicación. Estos aspectos son esenciales pues condicionan los medios, la fuerza requerida, la duración y el sentido.

Así, este *desplazando* – que ya implica un impulso y un camino emprendido – conviene mirarlo con detenimiento, pues su forma de gerundio nos aproxima a un adverbio. Está complementando a otro verbo que nos permanece oculto. Igualmente, tiene un matiz impersonal. ¿Podemos partir sin más de este verbo? ¿Cuál es la pregunta que debe guiar nuestra reflexión? ¿No hemos partido de una posición carente de crítica? ¿No estamos siguiendo sin más la marea? Parecería conveniente interrogarnos acerca de lo que es esta acción conclusiva, no personal y no finita, de su esencia, de lo que significa. Pues esto determinará lo que vaya a sucederle al ente objeto de la acción, a sus implicaciones, si es que tiene la menor importancia para nuestro análisis.

Recoge el diccionario de la Real Academia Española (en adelante RAE) al verbo *desplazar* en su primera acepción en estos términos: “1. tr. Mover o sacar a alguien o algo del lugar en que está.”¹ Lo primero que destaca es la *transitividad* del verbo. Así, *desplazar* es una acción que recae en – es término o complemento de – otra cosa: aquí, el *neoliberalismo* (en lo sucesivo en cursivas y sin capitalizar). Luego pone de relieve la necesaria intervención de un sujeto que desarrolla la acción. Alguien o algo debe *mover* o *sacar* al *neoliberalismo* (el ente

¹ <https://dle.rae.es/desplazar>

todavía sin definir) del *lugar* – esto es, de la geografía de un paraje, del entorno que lo rodea, del espacio que ocupa, y también del tiempo, de su ocasión y oportunidad – en que *está*, luego es un existente que responde a un estado, que se describe desde una situación o condición. La etimología del verbo aporta otros matices. *Desplazar* se descompone en el prefijo *des-* y el sustantivo *-plaza*. Toda la acción del verbo se recoge en el *des-*: es ahí donde radica la extracción, el retirar de, la ruptura, el quiebre. Esta acción recae en un ente que ocupa una *plaza*. La plaza no es un espacio cualquiera: es una *calle ancha* (en latín *platĕa* y este del griego πλατεῖα²), justo el lugar común de paso, el espacio de encuentro, la superficie del comercio, del intercambio y la exhibición, el cordón umbilical y el nudo que reúne las ciudades. Esa *plaza* está *ocupada*, tomada, sitiada. *Lo que la ocupa* – el *neocapitalismo* – es el objeto que recibe el golpe para sacarlo de su posición. No es difícil sentir cómo en el billar una bola roja golpea a una bola blanca y la retira *sin* ocupar su espacio. La *posmodernidad* no busca una plaza *fuerte*.

Un prefijo incómodo y a la vez moderno

Decimos *desplazando* al *neoliberalismo*. Este *neo* (del gr. νεο-) que trae a la presencia la novedad, lo nuevo, lo reciente, cuando se aplica a una idea, a un concepto, a un sistema pasado, es una forma de adornarse de clasicismo que no puede ocultar un sutil perfume de crisantemos. Una reedición de lo antiguo es una traición a la propia antigüedad. El prefijo pervierte la esencia del término afectado. Es una forma cómoda de justificar acciones nuevas señalando su relación con el pasado. Siempre tiene algo de espectral y fantasmático. Es una representación mental que se proyecta desde el presente hacia el futuro y que anhela de unas raíces que lo sustenten. En realidad carece de suelo. Si tiene algo de verdad es la necesidad de su propio fundamento.

En el prefacio de 1985³ de la obra de Mises *Liberalismo: la tradición clásica*, advierte el editor que el significado del término *liberalismo* ha cambiado mucho desde la primera publicación del texto en 1927. Cuando Mises abordaba su obra, el *liberalismo* era la forma de referir

² <http://etimologias.dechile.net/?desplazar>

³ MISES, L. *Liberalism. The Classical Tradition*, p. IX.

a la *filosofía de la libertad*. En los años 60, sin embargo, *liberalismo* llegó a significar la intervención del Estado en aras de la realización del “estado del bienestar” apuntando a un cierto *secuestro* del término por parte de filósofos de orientación socialista en los EE.UU. Tanto es así que el autor tituló la edición inglesa de 1962 como *The Free and Prosperous Commonwealth* con objeto de evitar confusión por el uso del título original *Liberalismus*, título que hemos recuperado para nuestro breve ensayo.

Así pues, podría parecer necesario establecer una línea que separe con claridad el *liberalismo* – la tradición clásica, por decirlo con Mises – de la corriente *neoliberal* que en los años 80 del pasado siglo tomó forma hegemónica llegándose a identificar con el *verdadero liberalismo*⁴. Un primer paso – necesario – es no caer en el error habitual de confundir *liberalismo* con *conservadurismo*. *Liberales* y *conservadores* tienen poco en común. Esto lo señala Hayek claramente: mientras que la *postura liberal* rechaza cualquier privilegio (puede sonar extraño a nuestros oídos), la *postura conservadora* busca defender los privilegios constituidos.⁵ Así, no pueden darse *liberales conservadores* como tampoco puede darse un *partido liberal* pues todos los partidos representan y defienden unos intereses.⁶

⁴ Ref. el artículo de Gurutz Jauregui en el diario El País del 25 de mayo de 1997: *Liberalismo 'versus' neoliberalismo*
https://elpais.com/diario/1997/05/26/opinion/864597604_850215.html

⁵ Ref. HAYEK, F. A. *Camino de servidumbre*, p. 74. Prefacio de Hayek a la edición de 1956.

⁶ Resulta interesante una lectura atenta del capítulo 6. *Liberalism as the “Party of Capital”* de la obra de Mises *Liberalism: The Classical Tradition*. Mises sitúa al *liberalismo* en el *espacio de la paz y de las ideas* (nuestras cursivas) Señala que en esto representa justo lo opuesto a lo que realizan los partidos políticos pues – a su juicio – todos hacen un frente común contra las ideas *liberales* señalándolas como representativas del *partido de los capitalistas*. Responde así Mises: “The enemies of liberalism have branded it as the party of the special interests of the capitalists. This is characteristic of their mentality. They simply cannot understand a political ideology as anything but the advocacy of certain special privileges opposed to the general welfare.” Mises rechaza que pueda encasillarse al liberalismo como un partido de interés especial. Su argumento es que la propiedad privada de los medios de producción no es un privilegio que redunde en ventaja exclusiva de los

Quizá pueda ayudarnos a establecer una distinción entre *liberalismo* y *neoliberalismo* tomar en consideración a las escuelas de economía. Tenemos de una parte la Escuela de Chicago y la Escuela Ordoliberal. De otra, la Escuela Austriaca.⁷ Las tres comparten mesa en la Sociedad Mont Pelerin. Las tres tienen un enemigo común: el *socialismo*⁸. Las tres se muestran contrarias a políticas de control de precios, de regulación de productos, de que aspectos como la

capitalistas, sino una institución social, y sus beneficios redundan en el conjunto de la sociedad. Lo leemos: “One cannot look on liberalism as a party of special interests, privileges, and prerogatives, because private ownership of the means of production is not a privilege redounding to the exclusive advantage of the capitalists, but an institution in the interest of the whole of society and consequently an institution that benefits everyone.” Ref. MISES, L. *Liberalism. The Classical Tradition*, p. 143.

⁷ Ref. el artículo de Philipp Bagus del 9 de enero de 2016: *Por qué los austriacos no son neoliberales*. Disponible en <<https://www.mises.org.es/2016/01/por-que-los-austriacos-no-son-neoliberales/>>

⁸ Esto puede sonar escandaloso. Recientemente la presidenta de una Comunidad y candidata de su partido político en las últimas elecciones a su parlamento regional, hizo bandera de ello exhibiendo un eslogan provocador: «Socialismo o Libertad». A este respecto, volvemos a incidir en las palabras de Hayek: no se debe caer en el error de confundir *conservadores* con *liberales*. E insistir igualmente en la imposibilidad de que una persona que se defina *liberal* milite en un partido político. Con todo, una matización adicional. Si el *liberalismo* ha visto como su significado ha cambiado con el tiempo y el uso – y sigue haciéndolo –, algo similar le ha ocurrido al *socialismo* y a la crítica que se ha venido realizando al mismo. Un *liberal* como Hayek lo reconoce abiertamente treinta y dos años después de la primera edición de su obra *Camino de servidumbre*. Dice así: “Cuando lo escribí” – está refiriendo al año 1944 – “socialismo significaba sin ninguna duda la nacionalización de los medios de producción y la planificación económica centralizada que aquella hacía posible y necesaria.” Sin embargo, señala el autor, en el 76 el “socialismo ha llegado a significar fundamentalmente una profunda redistribución de las rentas a través de los impuestos y de las instituciones del Estado benéfico.” Y añade y se explica: “Se ha alegado frecuentemente que afirmo que todo movimiento en la dirección del socialismo ha de conducir por fuerza al totalitarismo. Aunque este peligro existe, no es esto lo que el libro dice. Lo que hace es llamar la atención hacia los principios de nuestra política, pues si no los corregimos se seguirán de ellos consecuencias muy desagradables que la mayoría de los que abogan por esa política no desean.” Ref. HAYEK, F. A. *Camino de servidumbre*, p. 85. Prefacio de Hayek a la edición de 1976.

educación quede en manos de los Estados... Pero entre las dos primeras y la tercera hay diferencias notables. Mientras que la Escuela de Chicago y la Escuela Ordoliberal se muestran a favor de estados fuertes que regulen el mercado y la vida económica, incluyendo una cierta protección social, la Escuela Austriaca sigue la tradición del *laissez faire*. Estas diferencias se acentúan si hacemos foco únicamente en la Escuela de Chicago vs la Escuela de Viena. La Escuela de Chicago tiene un corte positivista cientifista: sus partidarios buscan las leyes económicas y siguen modelos matemáticos que permitan *predecir* el comportamiento del mercado. Los seguidores de la Escuela Austriaca, por el contrario, entienden la economía como un proceso en el que prima la componente humana y al que hay que observar planteando teorías y deduciendo lógicamente a partir de ellas. La Escuela de Chicago es partidaria de los Bancos Centrales y de las leyes antimonopolio. La Escuela de Viena desea una moneda de libre mercado y no quiere intervención alguna por parte de los Estados. Si tomamos en consideración el artículo de Bagus⁹ referido más arriba, la Escuela de Chicago y la Escuela Ordoliberal serían *paladines* de la corriente *neoliberal* mientras que la Escuela Austriaca – la de Mises – sería, por utilizar su término, *libertaria*.

El primer paso para diferenciar *neoliberalismo* de *liberalismo* nos ha llevado a otra vía, no sabemos todavía si paralela, complementaria o si sigue una curva exponencial: *libertarismo*. Estas son sus claves: libertad individual, propiedad privada, libre mercado, no intromisión del Estado y reducción del mismo. No es fácil encontrar un elemento diferencial entre el *liberalismo* y *neoliberalismo*. Parece que el segundo es una lectura extrema del primero, carente de sustrato colectivo, plena de egoísmo. Encontramos en Lassalle un punto de apoyo para trazar una línea divisoria entre *liberalismo* y *neoliberalismo*. Tilda al primero de *humanitario* y señala al segundo como resultado de una revolución conservadora, apuntando a sus artífices: Margaret Thatcher y Ronald Reagan. La reflexión de Lassalle se encuadra en el marco de su análisis de la crisis de la democracia liberal mientras diagnostica el estado de salud de la libertad en el siglo XXI, siglo al que señala como el más negativo para la libertad “porque el liberalismo

⁹ Hacemos esta cautela en la medida en que se trata de un artículo recogido por el Centro de Filosofía, Política y Economía Ludwig von Mises. Ref. <https://www.mises.org/es/>

humanitario en el que se basa la democracia liberal a nivel institucional y legal fue paulatinamente minado en sus fundamentos igualitarios tras el triunfo de la revolución conservadora de Margaret Thatcher y Ronald Reagan. Desde entonces el neoliberalismo hegemonizó las políticas económicas de Occidente y fue presionando el propósito del liberalismo de definir la sociedad como una comunidad ética basada en un equilibrio entre la libertad y la igualdad. Presión ideológica que fue intensificándose a medida que las políticas neoliberales lograron que la atomización individualista de las sociedades occidentales rompiera la idea de bien común y el egoísmo economicista se impusiera como dinamizador de la convivencia social.”¹⁰

¹⁰ LASSALLE, J. M. *El liberalismo herido. Reivindicación de la libertad frente a la nostalgia del autoritarismo*, p. 58.

En el capítulo 4. Guerras culturales, encontramos una referencia al *maquinismo* que nos llama la atención. Dice así;

“Desde entonces, los librecambistas batallaron a favor del progreso que representaba en términos materiales la aparición del maquinismo y sus efectos revolucionarios en la movilidad, el transporte de bienes y mercancías, la industria textil y la nueva estructura de clases vinculada a la división del trabajo.” Op. cit., 60. No es necesario ser *Glauca* para extrapolarlo a nuestro siglo XXI. El nuevo *maquinismo* es la edad ciber de la mano de la Inteligencia Artificial y la Robótica. La *movilidad* es la red Internet con su omnipresencia. Los *bienes y mercancías* son la información (y la desinformación) que recibimos y repetimos (meros transmisores, sin pausa ni reflexión). La *nueva estructura de clases* son los que se quedaron fuera de la *revolución-transformación digital* (las personas mayores del llamado *primer mundo*, las personas sin medios para adquirir los terminales y los servicios de comunicación, las personas que habitan territorios con débiles infraestructuras de comunicación (¿el *tercer mundo digital?*), los inadaptados que prefieren vivir ajenos a esta *nueva realidad*, etc.); y los que estando dentro se dividieron entre *productores* y *consumidores*, en beneficio de la pujante *industria textil*. ¿Cuál? La industria tecnológica, la industria que teje las *nubes de textualidad*, para decirlo con Lyotard; la industria que transforma en *bitcoins* cada imagen, cada palabra, cada sentimiento. Así, el *librecambismo* está hoy representado por una generación *libertaria* que ha crecido en los albores de la electrónica, el *personal computer*, y los *video games*. California es su tierra prometida. Hoy, como todos los veranos, en llamas. Por algo será. Quizá por el despliegue de su propia esencia (ref. HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*, p. 77). Así, nuestra distinción entre *liberalismo* y *neoliberalismo* se centra en la transformación de la esencia del hombre. En el *liberalismo* podemos encontrar una forma de *humanismo* (*). En el *neoliberalismo* no. En el *neoliberalismo* el hombre se ha convertido en objeto

Individualismo exacerbado, egoísmo como bandera, ruptura de equilibrios entre libertad e igualdad... Nada importa en Mundo Neo excepto el beneficio. El resto queda fuera de la ecuación.

Por tanto, *liberalismo* y *neoliberalismo* son dos vías distintas, que comparten un origen y un apellido común, pero en el que los consensos se quiebran. Lassalle apunta a la escisión *librecambista* y señala a ambos senderos como irreconciliables. El *liberalismo* firmó su puesta de largo en la revolución de 1848 como respuesta ante las monarquías absolutistas: la burguesía quería el poder y la democracia era su modelo. El *librecambismo* cobró forma en 1820 con «The Petition of Merchant», “un catecismo económico que conectaba la promoción del libre comercio como el desenlace natural que exigía

del proceso tecnológico capitalista en la forma de *productor-consumidor*, meras piezas del *patchwork*, puntos para la costura en el tejido-red que se autorregula. En el mejor de los casos un instrumento, sólo eso. La *emergencia libertaria* no hace sino acentuarse. Ahí existe un grave peligro. (*) En la obra de Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 462, encontramos una reflexión que aúna Estado, *maquinismo*, capitalismo y *humanitarismo* capitalista. Es una crítica mordaz. Dice así: “Por supuesto, el Estado moderno y el capitalismo promueven el triunfo de las máquinas (...). Ahora bien, no se está esclavizado por la máquina técnica, se está sujeto a ella. En ese sentido, diríase que con el desarrollo tecnológico el Estado moderno ha sustituido la esclavitud maquina por una sujeción social cada vez más fuerte. (...) Así pues, el régimen del asalariado podrá llevar la sujeción de los hombres a un punto inaudito, y manifestar una crueldad particular, pero no por ello dejará de tener razón cuando lanza su grito humanista: no, el hombre no es un máquina, nosotros no lo tratamos como una máquina, nosotros no confundimos ciertamente el capital variable y el capital constante...” Ahora bien, ¿quién es el capital variable y quién el constante? Parece que *la variable* está en el hombre mientras que la máquina es la constante en el régimen. En el sector de las tecnologías de la información y la comunicación, el capital variable humano hace un uso intensivo de máquinas que – muy al contrario de lo señalado – introducen más variabilidad en el sistema. La constante es el circuito de *innovación* activado, *innovación* que transforma la esencia del ser del hombre. Frente a esta innovación en manos del sistema para mejorar su eficiencia, Lyotard planteará la *paralogía* (ref. LYOTARD, J-F. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, p. 48) aspecto este que nos llama poderosamente la atención, pues añade a la ecuación los razonamientos erróneos.

maximizar el desarrollo capitalista que promovía la Revolución Industrial.”¹¹

Si tuviéramos que resumirlo en una línea – a riesgo de cometer una violencia y caer en la injusticia de una definición – diríamos que los primeros, los *liberales*, estaban adornados de un cierto humanismo, mientras que los segundos, los *librecambistas*, sólo sentían el tintinear de sus carteras. Hoy las escuelas económicas mantienen la llama de esta *tradición resquebrajada*. Sus metodologías pueden diferir, algunas posiciones pueden estar distanciadas y la *globalización* puede haberlas acentuado, pero su base es la misma. En nuestra lectura e interpretación hemos bebido de las fuentes de la Escuela de Chicago en la figura de Milton Friedman. También de la Escuela Austriaca desde tres exponentes clave: Ludwig von Mises, Friedrich Hayek y Joseph A. Schumpeter. No ha habido sesgo por nuestra parte a la hora de apuntar a una u otra escuela económica. El número de autores seleccionados responde únicamente al interés suscitado por su pensamiento.

En los puntos que siguen realizamos una breve exposición del *pensamiento liberal* – sin prefijo alguno – representado por los economistas (y filósofos) señalados. Todos ellos pudieron ver el auge del comunismo y del fascismo, así como la fractura producida en la Segunda Guerra Mundial. Su lectura se acompaña de reflexiones de Lyotard, Oñate, Popper y Camus, entre otros, entreverando así ontología estética, racionalismo crítico, filosofía de la ciencia, marxismo y existencialismo. Sí, nos han faltado un Alexis de Tocqueville y un John Stuart Mill. Este inmenso hueco y mayor responsabilidad ha sido mínimamente restaurado por Lassalle.

En la segunda parte del texto intentamos —podemos haber fracasado de forma estrepitosa— una crítica a sus postulados desde las posiciones de la *posmodernidad* y buscamos el espacio para el *pensamiento liberal* en la misma.

¹¹ Op. cit., p. 60.

Una tradición clásica

Si nos hacemos eco del pensamiento de Mises, el *liberalismo* es el movimiento que inaugura la *modernidad* al fomentar la economía de libre mercado, el gobierno limitado y la libertad individual.¹² Así, el *liberalismo* burgués del sangriento siglo XVIII inició una época nueva que todavía pervive y aspira a continuar liderando el progreso y construyendo el destino de la especie humana a través de su ὕβρις *hipermoderna*. Otros autores, como el filósofo y economista Hayek, sitúan el *liberalismo* en la cuna de la civilización occidental.¹³ Hayek, defensor del *liberalismo clásico*, realiza una lectura del occidente cristiano como la suma de *liberalismo* y democracia, de capitalismo e individualismo, hundiendo sus raíces en la antigüedad griega. Al hilo, Popper nos alerta de cómo en esa misma tradición griega se encuentra la cuna de los movimientos antidemocráticos y totalitarios, del misticismo y el antirracionalismo.¹⁴

Por tanto, en el suelo y sustrato del mito, en el universo repleto de dioses, se sitúa el nacimiento de la libertad y de su opuesto, de la razón y la sinrazón, de la democracia y la tiranía, de la verdad y la corrección. El mundo griego sufre una conmoción. El hombre cuestiona – interroga – la realidad y se sumerge en explicaciones nuevas. Las ciudades florecen y se organizan dando lugar a formas de gobierno. Las vías marítimas sirven de cauce para un intercambio

¹² En las ediciones segunda (1963) y tercera (1966) de la obra magna de Mises *Human Action*, Mises abogaba a favor de que los defensores de la filosofía de la libertad reclamaran para sí el término *liberal* “because there is simply no other term available to signify the great political and intellectual movement that ushered in modern civilization by fostering the free market economy, limited government and individual freedom.” (ref. MISES, L. *Liberalism. The Classical Tradition*, pp. IX-X).

¹³ HAYEK, F. A. *Camino de servidumbre*, pp. 100-101.

¹⁴ Popper señala al sistema filosófico de Hegel como fuente común de las corrientes historicistas de las filosofías históricas del marxismo y del fascismo (o racismo) y desde ahí se remonta al pensamiento de Heráclito, Platón y Aristóteles, en la medida en que interpreta a Hegel como continuador de los mismos. El filósofo refiere a Heráclito para resaltar sus posiciones aristocráticas y antidemocráticas y encontrar en él el sustrato doctrinario del pueblo elegido. En este sentido, ref. POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, pp. 25-26.

rico en productos, materias primas e innovaciones. Las escuelas de pensamiento instituyen una tradición. Oriente engendradora a luz al Occidente de la razón. Quizá una aproximación a una de las *Éticas* de Aristóteles nos aporte algunas claves. Prestemos atención a la *πρᾶξις* y su temporalidad: “El hábito o modo de ser (*héxis*) es fruto de una temporalidad que se desgrana, no en el «instante» que abre y clausura un tiempo sin discurso, sino en el transcurrir de otra forma de temporalidad que se hace en el vario tejido que la *πρᾶξις* urde. Al enlazarse con la temporalidad, la *πρᾶξις* se convierte en empresa, en proyecto, en creación. Frente al hacer de los dioses y héroes, la *πρᾶξις* del hombre comienza a ser un símbolo de su autonomía. Pero esta *πρᾶξις* necesita las múltiples alternativas del mundo y del tiempo, necesita posibilidad y libertad. Para ello, la *eudaimonía*, la «felicidad», y todo lo que parece encerrarse en este nombre, se engasta en un proceso que necesita del presente para gestarse, del pasado para enriquecerse y del futuro para realizarse. Se ha roto, así, la intemporalidad del mito, la pesada e inmóvil presencia del *éthos* «siempre idéntico a sí mismo». Al convertirse, pues, la realidad humana en *πρᾶξις*, se proyecta la vida hacia la voluntad, hacia el *lógos* y, por supuesto, hacia las *condiciones reales* en las que la existencia se despliega. Ellas son las que prestan el único marco adecuado a la felicidad, a una felicidad histórica que se resiste a ser sólo un nombre sagrado, para derramar el *éthos* en el espacio de la política, o sea, en el espacio colectivo que le corresponde, pero interpretado no como residuo de la violencia, sino como quehacer de armonía y solidaridad.”¹⁵

Esta *πρᾶξις-ἐνέργεια* dotada de unidad de obra – por decirlo con Oñate – esta unidad tiene como *πέρας-τέλος* la felicidad. El hombre actúa y crea un mundo donde ser feliz. Pero la *felicidad* como ideal político – nos advierte Popper – es, de todos los ideales, quizá el más peligroso, pues viene preñado de totalitarismo, de utopismo y romanticismo: “la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno. Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición.”¹⁶ Así, el deseo de hacer felices a los demás se convierte en una lectura errónea de nuestros deberes morales. Popper nos dirá que hay que ayudar al que lo necesita pero no podemos pretender hacerles felices, no tenemos derecho a ello y no está en nuestras manos. “Pero insisto

¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, pp. 102-103. Introducción de Emilio Lledó Íñigo.

¹⁶ POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 450.

en que ningún sentimiento, ni siquiera el amor, puede reemplazar el gobierno de las instituciones controladas por la razón.”¹⁷ Desde este páramo nos arrastra de nuevo al frío suelo de la razón utilitarista, carente de belleza, un espacio meramente funcional, vacío de valores «superiores» y habilitado para el imperio del *laissez faire*¹⁸. ¿Busca el *liberalismo* esa *φιλία* de Oñate que abre el espacio al encuentro en la reinterpretación? Parece que no. Su mensaje es impersonal, carente de nostalgia porque no hay anhelo. Su belleza es triste. Las buenas intenciones no sirven. El amor puede ser despreciado sin remordimientos. No en vano a la economía se la califica de *ciencia lúgubre*. Popper nos acerca de nuevo a un Mises *libertario*, centrado en conseguir el bienestar exterior: lo que el hombre porte en su espíritu se queda ahí; no está en el radar *liberal*, no es su meta. Lo que al *liberalismo* le interesa es el bienestar material. Le leemos: “Liberalism is a doctrine directed entirely towards the conduct of men in this world. In the last analysis, it has nothing else in view than the advancement of their outward, material welfare and does not concern itself directly with their inner, spiritual and metaphysical needs. It does not promise men happiness and contentment, but only the most abundant possible satisfaction of all those desires that can be satisfied by the things of the outer world.”¹⁹

Frente a las promesas de felicidad y contento, Mises plantea la máxima satisfacción del deseo. Es fácil sentir un cierto epicureísmo atomista. No resulta costoso tachar esta posición de *materialista*²⁰.

¹⁷ POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 449.

¹⁸ Parafraseamos a Popper. Esta es su cita: “El dolor, el sufrimiento, la injusticia y su prevención: he ahí los problemas eternos de la moral pública, el eterno «programa» de la política pública (como hubiera dicho Bentham). Los valores «superiores» deben ser excluidos, en gran medida, del programa y librados al imperio del *laissez faire*. De este modo, cabría decir: ayudad a vuestros enemigos, asistid a aquellos que sufren, aun cuando los odiéis; pero amad tan sólo a vuestros amigos.” Ref. POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 450.

¹⁹ MISES, L. *Liberalism. The Classical Tradition*, p. XIX.

²⁰ Esta es una crítica habitual al capitalismo. También se le adjetiva como *hedonista*. El *hedonismo materialista* es una fuente de placer que puede servir (o no) para levantar un suelo de felicidad. Al respecto, Friedman señala que las sociedades capitalistas son menos materialistas que las sociedades comunistas. Defienda su planteamiento desde lo que él denomina *intereses*. Cuando Friedman habla de que cada uno viva de acuerdo con sus propios valores no se limita a los intereses personales egoístas. Toma en consideración todo el abanico de valores que pueden

Dar cabida a la necesidad material quizá no aporte imperturbabilidad, serenidad, ἀταραξία, pero abre el espacio para ello: *cuesta dormir con el estómago vacío* y la vida ascética no está hecha para el común de los hombres. También hay en el pensamiento de Mises un cierto resabio del *ἰδιώτης*, del hombre ajeno a la política y pendiente únicamente de sus asuntos. En el retrato *Del Liberal* no vemos a un hombre ciertamente retirado del mundo – como bien podríamos sentir en Heráclito –, pero sí reticente a la intromisión de los poderes externos en *su* mundo. Hay un *círculo liberal* que configura *nuestro* mundo como *su jardín* y en él florecen rosas *amarillas* resguardadas por una atenta serpiente cascabel...²¹

orientar las decisiones de los hombres. Así, ejemplifica recordando a los hombres que murieron por aquello en lo que creían bajo el régimen nazi. También a los que eligieron una vida dedicada a la enseñanza o las actividades caritativas o religiosas. Es claro que esto no responde al común de los hombres. En sus palabras: “Naturally, such interests are the major ones for few men. It is the virtue of a free society that it nonetheless permits these interests full scope and does not subordinate them to the narrow materialistic interests that dominate the bulk of mankind. That is why capitalist societies are less materialistic than collectivist societies.” Ref. FRIEDMAN, M. *Capitalism and Freedom*, p. 165.

²¹ Un guiño a la bandera amarilla *libertaria*. Con todo, hagamos una pausa y reflexionemos un poco. ¿Es este un mal jardín? Mises probablemente respondería que no, que es un jardín estupendo y que ojalá todos tuvieran uno. Frente a los críticos que acusan al *liberalismo* de materialista, señala que este bienestar es la condición requerida para conseguir la felicidad interior y ejemplifica comparando la situación de un hombre en el siglo XX con respecto a otro en el siglo X. Para el primero es más fácil conseguir la felicidad puesto que no tiene que luchar por la mera supervivencia. La doctrina liberal pavimenta las precondiciones de la felicidad (Ref. MISES, L. *Liberalism. The Classical Tradition*, p. XX.), pues, ¿qué se consigue si se lleva la electricidad y el agua potable a todos los rincones del mundo?; ¿qué si todas las personas tienen acceso a una vivienda digna?; ¿qué si el alimento y el vestido son puestos a disposición de todos?; ¿alguien rechazaría esto? Parece que no, pero en lo que Mises no entra es en la cara oculta de este bienestar: nosotros, *occidentales*, tendemos a pensar que *nuestros* logros son los logros de la humanidad y olvidamos que *los otros* también son humanos. Nuestro *jardín* se construye siguiendo los trazos precisos de un paisajista que opera nuestra tecnología y nuestra ingeniería social – esos medios a los que apela Popper para *rescatar* las ciencias sociales – y que además traza el plano, toma cotas, establece la disposición,

Un sueño libertario

“Business makes progress! Fortune passes everywhere!”

Herbert, F. *Dune*, p. 135.

Encabezar este punto con una cita de una novela de ciencia ficción escrita en 1965 tiene un punto de malicia, no lo negamos. Arrakis es un planeta desértico. Sin duda el lugar del nihilismo cumplido. El Emperador galáctico se lo otorga al Duque Leto (¿olvido?) de la Casa Atreides (¿un linaje odioso a los dioses?) para la explotación de su *especia*, activo en forma de materia prima (¿coltán?) que es velado

observando el terreno desde una altura un poco más elevada: *nuestro* progreso. Y es aquí donde el jardinero paisajista ejerce una violencia. La tierra es arada siguiendo unos surcos concretos, en un sentido lineal y proyectivo, atraído por una novedad constante, ávido de ella. La simiente se entrega para formar una configuración precisa, un dibujo hermoso a ojos de un tipo de hombre *tecnificado, avanzado, hipermoderno, liberado*. Para entrar en el jardín es necesario dejar atrás *la vida*. Así se produce el vaciamiento y la uniformidad. Así se arruina la *diferencia* y cualquier posibilidad de acontecer se desvanece. Si pudiéramos ser observadores imparciales (un imposible), quizá nos preguntaríamos: ¿son más felices ahora que antes? Ya no recorren kilómetros con tinajas de agua. Ya no buscan leña por la foresta para hacer fuego. Ya no destilan aceites para hacer lámparas. Sus vidas se han simplificado y su espacio se ha agrandado. Ahora disponen de más tiempo. Ahora tienen que buscar la forma de soportar su (nuestro) bienestar material. Ahora recorren kilómetros para conseguir un trabajo remunerado y necesitan vehículos, cocinas, calderas, saneamientos, teléfonos, ordenadores... Ahora su mundo se ha transformado. La ola del progreso barrió su existencia y levantó hermosos bloques de ladrillo y hormigón, almacenes bien provistos de todo lo deseable. Quizá alguno mire atrás con nostalgia. Antes se sentían parte de su mundo. Ahora son parias en la *nación* modernidad. Entonces, ¿es neutral desde el punto de vista cultural las preconfiguraciones que aporta el bienestar material? ¿Es una exigencia *humana* que las cada vez menos distintas comunidades de hombres deban acceder a unos medios básicos similares? ¿Debe el progreso de unos pueblos de la tierra señalar el rumbo a los restantes pueblos? ¿De verdad se puede separar el universo íntimo del hombre de las condiciones físicas donde se desarrolla? ¿No hay una injerencia en el espíritu? ¿No se transforma? ¿Acaso el universo mítico del hombre ha sido el fruto del subdesarrollo y de la ignorancia?

por unos incansables gusanos dispuestos a devorar todo lo que horade la superficie... Frente al reto *capitalista* que aguarda a los Atreides, el *jardín* – también hay un jardín privado en la novela – el jardín que mencionábamos antes no pasa de ser un entretenimiento para personas entradas en años y que no encuentran mejor forma de invertir su fortuna que en islas privadas y campos de golf. Un espacio para ejercer sus libertades individuales y buscar la forma de hacer negocio.

Pero el *liberal* tiene también su sueño y su Paraíso. En el fondo le cuesta dormir porque siente con ello la proximidad de la muerte y esto le aterra. Necesita ver cumplida su *República Eterna*. «Todo lo conseguido no puede acabar así» —se dice, revolviéndose inquieto ante el cuadro de mando tridimensional del salón del trono en la última planta del rascacielos. «¡Malditos demócratas!» —exclama indignado. «¿Dónde se quedó la promesa de inmortalidad? Y ahora es necesario destruirlo todo *por vuestra culpa*... ¡Idiotas!» —mientras aprieta con su garra la superficie dorada de su ratón de mando. Los *liberales* tan pegados al suelo también tienen su *Utopía*. Las innovaciones nacidas de las libertades promovidas por las democracias burguesas, y que han encontrado el caldo de cultivo óptimo en la eclosión capitalista global, han puesto los medios para su realización. Hoy el sueño *liberal* tiene tintes cíber: un superhombre biónico inmortal, capaz de conseguir todo lo que desea, que explota los recursos de la ciencia y de la técnica para su extensión sin límite. Prometeo y Atlas²² son sus referentes. El hombre dotado de *una razón extensible*, que puede

²² José María Lassalle, en su muy actual ensayo *El liberalismo herido*, nos lleva ante los textos capitales de la derecha alternativa *libertaria*. *La Rebelión de Atlas* de Ayn Rand y *Bronze Age Mindset* de Bronze Age Pervert (seudónimo) (ref. LASSALLE, J.M. *El liberalismo herido. Reivindicación de la libertad frente a la nostalgia del autoritarismo*, pp. 149-152). Se trata de dos novelas. No podía ser de otra forma porque no hay un contenido alternativo que se deje decir por las formas habituales. La novela es el esquema de nuestro tiempo. Camus se mostró acertado al describir este género literario a la vez como medio de evasión y como reflejo de contradicción (ref. CAMUS, A. *El hombre rebelde*, pp. 241-242). Nada más adecuado al espíritu de la modernidad. Creadora de mundos, se siente incapaz de sentirlos como destino y anhela siempre una novedad que le lleve un paso más allá. Así, el imaginario *libertario* necesita crear un espacio nuevo donde trasladar su proyecto siempre inconcluso.

actualizarse a través de *parches* de software debidamente descargados, capaz de sostener sobre sus *arquitecturas* el peso – no sólo de un universo – sino de la propia creación. El creador de su propio destino. Su mismo dios. ¿Y cómo es posible que un dios tal muera? Que la mitología recoja el castigo de Zeus a ambos titanes no debería ser pasado por alto. ¿Pero quién es este Zeus? Para el ideal *libertario* el representante de un poder totalitario que coarta la individualidad e iniciativa privada. Zeus, el águila, simboliza el Estado opresor. ¿Qué les pasa a los *liberales* con el Estado? ¿Qué les pasa con los gobiernos? Camus nos recuerda que fueron hombres de gobierno los que instauraron “una mística al margen de toda moral”²³ en referencia al régimen nazi. La revolución rusa llevó esto hasta lo universal, y el Estado no se debilitó en el sueño proletario: se hizo más fuerte en su deriva socialista. Mises no duda en definir el papel del Estado, sea en la forma que sea²⁴, como el “apparatus of compulsion and coercion”²⁵, un medio a través del cual unos hombres infringen daño a otros hombres. No cae en visiones románticas Mises: el Estado debe ejercer un papel coercitivo y la ley debe castigar al

²³ CAMUS, A. *El hombre rebelde*, p. 172.

²⁴ El régimen nazi fue brutal. El régimen comunista soviético fue brutal (recomendable la comedia negra *La muerte de Stalin*, del director Armando Iannucci). El régimen chino —¿cómo definirlo?, ¿comunismo capitalista de Estado?, ¿totalitarismo digital de mercado? — está siendo, y tiene aspecto de que va a ser... un serio problema. El régimen *castrista* cubano mantiene preso a su pueblo en una hermosa isla donde la comida es un lujo que escasea y las personas mueren por falta de medicinas. El régimen *bolivariano* venezolano (¿qué forma es esta de apropiarse de la memoria de Simón Bolívar?; ¿qué lectura se hace de este hombre?; ¿qué relación guarda con el actual gobierno venezolano?; su espíritu revolucionario se forjó los primeros años del siglo XIX en su periplo por Madrid, Cádiz, Bilbao, París, Roma y Londres...; ¿cómo apellidar a su revolución?), las dictaduras militares – ¿*liberales*?, ¿*conservadoras*?, ¿*antisistema*? – *que fueron* chilenas y argentinas... La lista se extiende por África y Oriente Medio a medida que nos detenemos a pensar. Pero el denominador común de todos ellos es la ausencia de democracia (y lo señalamos sin apellidarla). Y en todos había un anhelo de un hombre *mañana* libre de las cadenas. Y en todos los hombres permanecieron, y muchos siguen, *encerrados* en prisiones con distintos privilegios y libertades bajo control.

²⁵ MISES, L. *Liberalism. The Classical Tradition*, p. 34.

No hace mucho fuimos testigos globales de una escena de sadismo y violencia policial tintada de racismo con resultado de muerte en los EE.UU.

malhechor para que la sociedad pueda existir, pero no puede haber venganza ni revancha en ello. Los hombres tienen que responder ante la ley, but not the hate and sadism of the judge, the policeman, and the ever lynch-thirsty mob.”²⁶ Mises centra el papel del Estado en la propiedad, la libertad y la paz.²⁷ El autor concibe el Estado como un medio para preservar la estabilidad de forma que “the smooth and peaceful course of its development is never interrupted by civil wars, revolutions, or insurrections.”²⁸ Schumpeter nos devuelve a la moderación de las sociedades burguesas, enemigas de cualquier tipo de arrebatos militarista y favorables al libre comercio.²⁹ Si el Estado no es eficaz, al menos la burguesía sí lo es. Por tanto, el Estado puede reducirse

²⁶ MISES, L. *Liberalism. The Classical Tradition*, pp. 35-36.

En nuestra interpretación, la *carretera liberal* necesita de pavimento y el Estado puede servir para ello, siempre que no salga de esa función. Esto serviría como excusa para anular cualquier planteamiento revolucionario que no fuera el *liberal burgués*. Así, la historia se habría acabado. El régimen *liberal capitalista* sustentado por un Estado mínimo sería el ecosistema ideal para el ejercicio de las libertades del hombre. ¿Respondería una organización social tal a los retos que el siglo XXI nos está mostrando? ¿Qué responsabilidad tiene la carrera por el progreso emprendida a ambos lados del viejo telón en los problemas que nos toca afrontar? La historia no se ha acabado, ni mucho menos. Se escribe una página nueva cada día.

²⁷ MISES, L. *Liberalism. The Classical Tradition*, p. 17.

²⁸ Op. cit., p. 19.

²⁹ Schumpeter lleva ya diez años en EE.UU. Desde su puesto en Harvard observa el imparable auge del fascismo en Alemania, la anexión de Austria, la invasión de Polonia, el inicio de la guerra... Fascismo y comunismo configuran el panorama europeo. Los totalitarismos se extienden y las democracias se ven acorraladas. Por todas partes parece que el estado democrático derivado de la burguesía capitalista ha dejado de resultar una forma de gobierno apetecible. Ahora que se debilita, se apaga – nos dice – es momento de reconocer todos sus colores: igualdad de oportunidades, libertad, capacidad de resistencia, flexibilidad, tolerancia... Le escuchamos: “On the contrary, as its colors fade it is all the more important to recognize how colorful it was in the time of its vitality; how wide and equal the opportunities it offered to the families (if not to the individuals); how large the personal freedom it granted to those who passed its tests (or to their children). It is also important to recognize how well it stood, for some decades at least, the strain of uncongenial conditions and how well it functioned, when faced by demands that were outside of and hostile to the bourgeois interests.” Ref. SCHUMPETER, J. *Capitalism, Socialism & Democracy*, p. 297.

hasta el punto en que garantice la legalidad y promueva un marco estable para el emprendimiento individual en todos los campos.³⁰ Hayek nos señala lo peligroso de los gobiernos y sus políticas. Gobernantes y gobernados se vierten en el mismo molde. El espíritu de un pueblo puede destruirse en manos de un gobierno inadecuado. Lo psicológico pesa, como señala en *Camino de servidumbre*.³¹ Y Friedman acusa a los gobiernos de ser responsables de los defectos de funcionamiento del mercado. Está en su punto de mira las políticas de distribución de riqueza. El representante de la Escuela de Chicago pone de relieve cómo la acción de la “mano invisible” resulta más beneficiosa para el progreso que la acción de la “mano visible” de los gobiernos. Es más, la primera la describe como “más fuerte” para el progreso, dada su capacidad para aliviar el efecto pernicioso de la “mano visible”. La acción del gobierno nos encamina hacia un *retroceso* (nuestras cursivas) mientras que la iniciativa privada y el libre mercado son fuente de progreso. Le leemos: “Government measures have hampered not helped this development. We have been able to afford and surmount these measures only because of the extraordinary fecundity of the market. The invisible hand has been more potent for progress than the visible hand for retrogression.”³²

En conclusión, no es que los *liberales* tengan una posición compleja o incómoda respecto de los gobiernos. Es mucho más simple. Desde su perspectiva, los gobiernos tienden a entrometerse en la esfera

³⁰ SCHUMPETER, J. *Capitalism, Socialism & Democracy*, p. 297.

³¹ HAYEK, F. A. *Camino de servidumbre*, p. 77. Prefacio de Hayek a la edición de 1956. Recogemos una cita que pensamos resume de forma excepcional su pensamiento: “Una vez tomado poco a poco en sus manos poderosas a todo individuo y después de plasmarlo a su manera, el soberano extiende su brazo a toda la sociedad; cubre su superficie con una red de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales incluso los espíritus más originales y vigorosos no podrían hacerse notar y elevarse por encima de la masa; no quiebra las voluntades sino que las debilita, las dirige, raramente constriñe a obrar, pero se esfuerza continuamente en impedir que se actúe; no destruye, pero impide que se cree; no tiraniza directamente, pero obstaculiza, comprime, enerva, extingue, reduciendo finalmente a la nación a no ser otra cosa que un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo pastor es el gobierno. Siempre he creído que esta especie de servidumbre regulada y tranquila que he descrito puede combinarse mejor de lo que comúnmente se piensa con ciertas formas exteriores de la libertad y que incluso puede establecerse a la sombra de la soberanía popular.” (Ref. op. cit., p. 79).

³² FRIEDMAN, M. *Capitalism and Freedom*, p. 164.

privada y esto atenta contra la máxima de la libertad individual. Por ello, cuando se menciona que tal o cual gobierno es *liberal* se está incurriendo en una incorrección y en una *contradicto in adiecto*. Así las cosas, el *liberal* tiene perfilada su propia *Atlántida*³³. En su *República* no existiría una casta de filósofos gobernantes. No habría gobierno como tal. Cada hombre sería libre de hacer uso de la tecnología – y de crear tecnologías – para maximizar su riqueza y extender su tiempo. Las clases de hombres se medirían por su capacidad de perdurar y hacer crecer su capital. El jardinero mayor sería el de las rosas más altas, más longevas y – a la vez – joviales. La selección natural – porque el Paraíso es para unos pocos, no elegidos, sino merecedores de ello – la selección natural, decimos, respondería a una *meritocracia* joven-monetaria. *Tanto tienes, tanto vales*, como rezaba la vieja canción a 45 r.p.m., y tanto mejor si tu aspecto no delata tu edad.

³³ Y esto debe tomarse en sentido literal. Nuestro *Puerto Salud* comienza a cobrar forma, de la mano de las grandes fortunas globales. Lassalle remite a Patri Friedman y el Seasteading Institute. Dice así: “El objetivo de la institución que dirige Friedman es materializar los mitos utópicos de la ideología libertaria digitalizada. (...) ¿Cómo? Construyendo ciudades en aguas internacionales para no estar sometidas a la soberanía de ningún Estado. (...) Se buscaría avanzar en la experimentación tecnológica sin códigos éticos y sin tener que pagar impuestos, ofreciendo una forma de ciudadanía que consistiría en vivir dentro de una especie de *resort* paradisíaco que permitiría a sus ciudadanos disfrutar de una oferta inmersiva de contenidos vinculados a su capacidad de renta y las posibilidades tecnológicas de la ciudad.” Ref. LASSALLE, J. M. *El liberalismo herido. Reivindicación de la libertad frente a la nostalgia del autoritarismo*, p. 152. El universo de la Smartización 4.0 y la Inteligencia Artificial *liberada* de la ética. La *Isla Artificial* y *Medea* están más cerca de lo que pensábamos. Lo que llama la atención de Lassalle – además de su visión perspicaz – es que denomine a este espacio como la instauración de “una comunidad política posmoderna que estaría únicamente al servicio de la innovación y la creatividad, y donde se daría a la gente la libertad para elegir qué tipo de gobierno quieren.” Ref. op. cit, pp. 152-153. No vemos qué relación pueden tener estos espacios vacíos de ser con los postulados de la *posmodernidad*. ¿Acaso el terreno de la innovación y la creatividad se cierra en torno a la tecnificación? ¿Qué *acontecer* puede darse en estas *islas libertarias*? ¿Y por qué iban a querer alguna forma de gobierno?

Demócratas *liberales*

“Viewed as a means to the end of political freedom, economic arrangements are important because of their effect on the concentration or dispersion of power.”

Friedman, M. *Capitalism and Freedom*, p. 16.

Los acuerdos económicos – nos dice Friedman – juegan un doble papel en la promoción de una sociedad libre. De una parte, la libertad en los acuerdos económicos es por sí mismo un componente de la libertad entendida en sentido amplio, por lo tanto, la libertad económica es un medio indispensable para conseguir la libertad política. Vistos como un medio para el fin de la libertad política, los acuerdos económicos son importantes por su efecto en la concentración o dispersión del poder. El capitalismo provee libertad económica y promueve libertad política, porque separa el poder económico del poder político, y, de esta forma, capacita a uno para compensar al otro.³⁴

Bien. El General Augusto Pinochet dirigió el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 que acabó con la vida y el gobierno del presidente legítimo de Chile Salvador Allende. El 20 de marzo 1975, el economista norteamericano teórico y líder del *modelo económico liberal* – quizá mejor *neo* – Milton Friedman llega al país, invitado por el gerente del Banco Hipotecario de Chile, Javier Vía³⁵. Friedman se reúne con representantes del mundo empresarial, con autoridades públicas y con el General Augusto Pinochet. Un mes después escribe una carta esbozando sus recomendaciones al gobierno de Chile. La carta es en sí un testimonio del *manifiesto liberal* (nuestras cursivas).³⁶

Cuando observamos cómo Friedman, un hombre al que presumimos

³⁴ FRIEDMAN, M. *Capitalism and Freedom*, pp. 15-16.

³⁵ Fte. <https://ww3.museodelamemoria.cl/>

³⁶ *Milton Friedman y sus recomendaciones a Chile*, José Piñera. Carta de Milton Friedman al General. Augusto Pinochet, 21 de Abril, 1975. Publicado el 17 de noviembre de 2006 por Cato Institute (<http://www.elcato.org/milton-friedman-y-sus-recomendaciones-chile>). Ref. FRIEDMAN, M., PIÑERA, J., DE CASTRO, S., KAISER, A., BELLOLIO, J., SOTO, A. (Comp.). *Un legado de libertad. Milton Friedman en Chile*.

sumamente cultivado y profundamente inteligente, presta atención al llamamiento de un régimen golpista como el del General Augusto Pinochet, nos quedamos pensando si se hace justicia a la democracia cuando se la tilda de ser *liberal* y si los *liberales* consideran en alguna estima la democracia respecto del resto de formas de gobierno posibles. Quizá Friedman se hizo eco del llamamiento del tirano por las mismas razones que en el pasado un Platón deseoso de crear su *República* escuchó al dictador de Siracusa. Quizá un Friedman pragmático y posibilista pensó que era mejor ayudar al pueblo chileno con su sabiduría económica, que dejarles a su suerte en manos de otro gobierno, uno más de entre los posibles, tenga el color que tenga. En su defensa cabe decir que su legado tiene el aspecto de una prescripción médica: no hay posicionamiento político (más allá que el de sus partidarios o detractores quieran otorgarle); es una relación de recomendaciones para sanar una economía enferma; es la posición de un *experto*. Con todo, pensamos que es pertinente preguntarnos si les pasa algo a los *liberales* con la democracia. Si son paladines de la misma o la ven – simplemente – como otra forma de poner límite a la propiedad privada y la libertad individual.

Preguntarnos por el valor de la democracia en el pensamiento *liberal* es aproximarnos a la pregunta anterior desde una perspectiva determinada. Ya hemos visto que el Estado acostumbra a caminar un paso por detrás de la iniciativa privada. También hemos sentido su tendencia a entorpecer y dificultar el ejercicio de la libertad individual. Ahora estamos ante una forma de organizar el Estado refrendada en la opción elegida por la mayoría. En este sentido Mises nos invita a huir de los extremismos: la tarea de las minorías es persuadir a las mayorías. La violencia es siempre el último recurso³⁷, también cuando se trata de la resistencia ante el poder del Estado y de soltarse de la opresión de la mayoría. Así, todos los Estados deberían constituirse de tal modo que el ámbito de aplicación de sus leyes permitiera un cierto margen de libertad (espacio de maniobra) para sus ciudadanos.

³⁷ En el libro de Lassalle que venimos comentando se muestra de forma ejemplar el ejercicio de la violencia por parte de una minoría (todavía en cuestión) a la hora de imponer sus tesis a la mayoría, en el “relato” (nuestras comillas) de la toma del Capitolio. Ref. capítulo 8. *Golpe de Estado 4.0*. LASSALLE, J. M. *El liberalismo herido. Reivindicación de la libertad frente a la nostalgia del autoritarismo*, p. 138 y ss. Esto no fue una pesadilla. Sucedió.

En una línea de argumentación complementaria, Schumpeter plantea limitar las actividades donde la democracia como sistema de organización y toma de decisiones tiene cabida. Para el autor, el alcance de las decisiones políticas guarda relación con la calidad de los hombres que conforman el gobierno, el tipo de maquinaria política y el patrón de la opinión pública. Así, establece una línea que delimita el necesario espacio para los expertos y la frontera que los gobiernos no deben cruzar. Se trata de los temas complejos, donde no tiene cabida la lucha parlamentaria, donde la opinión pública puede ser manipulada o perniciosa, donde el hecho de ser políticos brillantes no ayuda a tomar las mejores decisiones *técnicas* (nuestras cursivas en nuestra interpretación de Schumpeter). En estos espacios la democracia no es un buen mecanismo. El gobierno debe limitarse a adoptar un rol puramente formal o de supervisión, si se quiere evitar caer en aberraciones legislativas. Propone un ejemplo ligado al código penal. Dice así: “For crime is a complex phenomenon. The term in fact covers many phenomena that have very little in common. Popular slogans about it are almost invariably wrong. And a rational treatment of it requires that legislation in this matter should be protected from both the fits of vindictiveness and the fits of sentimentality in which the laymen in the government and in the parliament are alternately prone to indulge.”³⁸

³⁸ SCHUMPETER, J. *Capitalism, Socialism & Democracy*, p. 292.

Entendamos a Schumpeter. Es obvio que una reforma del código penal no puede dejarse *únicamente* en manos del gobierno y de la acción parlamentaria. Es un tema que compete a los expertos juristas. La supervisión del gobierno y el trámite parlamentario son necesarios pero no son decisivos. En estos temas es preciso, de una parte, hacerse a un lado para dejar sitio a los que saben; de otra, retirarles a una distancia conveniente del debate político. Es aquí donde Schumpeter encuentra los límites de la decisión política: “This is what I meant to convey by stressing the limitations upon the effective range of political decision—the range within which politicians decide in truth as well as in form.” (Ib.). Schumpeter no es menos partidario de la democracia por este planteamiento pero el peligro que se deja entrever es el del *gobierno de los expertos*. Este modelo se ha dejado sentir de forma global con la crisis sanitaria. Las decisiones se han avalado desde criterios exclusivamente técnicos y la salud pública se ha convertido en un medio para restringir libertades esenciales. La *nueva normalidad* fue una forma de señalar que la normalidad había perecido por falta de oxígeno y ausencia antibióticos. O expresado de otra forma, por falta de aquéllos llamados a defenderla. La libertad necesita de hombres libres.

Sí, claramente planea el halcón del gobierno de los sabios. Esto anida en la esencia misma del *liberalismo* pues se define como *racionalista*. Mises señala cómo éste es justo uno de aspectos más criticados del pensamiento *liberal*. Lo razonable – apunta Mises – es que los hombres actúen inteligentemente de cara a su propio interés. Si para todo se han desarrollado técnicas que señalan la forma más conveniente de proceder, lo deseable es adquirir el conocimiento de tales técnicas a la hora de desarrollar las tareas que correspondan en cada momento. Esta regla – básica para la supervivencia – parece dejarse de lado cuando se trata del juego político. Lo que en cualquier otro terreno sería cuestión de aplicar la mejor solución técnica, en el plano político queda del lado del *deseo*, en otras palabras, de lo *irracional*. Frente a esto señala Mises: “Problems of social policy are problems of social technology, and their solution must be sought in the same ways and by the same means that are at our disposal in the solution of other technical problems: by rational reflection and by examination of the given conditions.”³⁹ Y termina haciendo un alegato a favor de la razón como elemento diferencial del hombre: “All that man is and all that raises him above the animals he owes to his reason. Why should he forgo the use of reason just in the sphere of social policy and trust to vague and obscure feelings and impulses?”⁴⁰

Probablemente, de nuestro *panel de expertos*, Popper sea el que más ha ahondado en la distinción entre *racionalismo*, *irracionalismo* y *seudorracionalismo*. El vienes lleva el problema al mismo nacimiento de la filosofía en Grecia. Ella – nos dice – que comenzó indudablemente como un movimiento *racionalista*, desde el principio se impregnó de *vetas místicas* (nuestras cursivas).⁴¹ Al hilo encontramos en Popper una denuncia: los *irracionalistas* menosprecian el *racionalismo* y – además – asocian *racionalismo* a *materialismo*. Abrimos su cita: “El irracionalismo oracular ha sancionado el hábito (especialmente en el caso de Bergson y de la mayoría de los filósofos e intelectuales alemanes) de ignorar o, cuando mucho, deplorar la existencia de esos seres inferiores que son los racionalistas. Para ellos, los racionalistas -o «materialistas», como suelen decir- y especialmente los racionalistas científicos, son los pobres de espíritu consagrados a actividades prosaicas y

³⁹ MISES, L. *Liberalism. The Classical Tradition*, p. XXII.

⁴⁰ *Ib.*

⁴¹ POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 442.

en gran parte mecánicas,⁴² ajenos a los problemas más profundos del destino humano y de su filosofía. Y a todo esto los racionalistas les corresponden bonitamente desechando al irracionalismo como un simple sinsentido.”⁴³

Popper acabará por encontrar un puente entre *irracionalismo* y el *racionalismo* que el definirá *crítico* (en contraposición al *racionalismo* comprensivo). Al final, nos parece escuchar, se hace necesaria *una irracional fe en la razón*.⁴⁴

Es claro que el pensamiento *liberal* se alinea con el método científico, al fin y al cabo pragmático y *utilitarista*, y – por tanto – con el *racionalismo*. Esto ya lo vimos al referir a las Escuelas de Chicago y Viena. La característica del método científico es que su objetividad no es fruto de un único hombre sino resultado de la cooperación: la validez de las teorías es el resultado del esfuerzo continuado y colectivo por refutarlas. Este aspecto es utilizado por Popper para ensalzar las instituciones que posibilitan la transparencia, la capacidad de crítica y la libertad de opinión “aun cuando ésta se limite a un círculo de especialistas. Sólo el poder político, cuando se utiliza para

⁴² Aquí Popper nos lleva a las notas 21 y 22, p. 766, donde refiere citas de Toynbee y Keller. Critica a Toynbee en estos términos: “La interpretación de Toynbee de la división del trabajo en el campo de la ciencia es, a mi juicio, tan equivocada como la tentativa de Dilthey de abrir un abismo entre los métodos de las ciencias naturales y las sociales. Lo que Toynbee llama «división del trabajo» podría describirse mucho mejor como cooperación y crítica recíproca.”, op. cit., p. 766.

⁴³ Op. cit., p. 442.

En estas reflexiones Popper está recogiendo mucho de la crítica de la *posmodernidad* al matematismo cientifista. Es algo que revisaremos en la segunda parte del ensayo. En la nota a pie de página aprovecha para señalar a Platón como introductor de una fuerte componente irracional que derivó en el misticismo neoplatónico, extendiéndose a partir de ahí. Aprovecha para señalar una frontera europea, dejando la racionalidad del lado de las provincias romanas y la irracionalidad, o tendencia a abrazar el misticismo, en las “regiones bárbaras”. Señala a Spinoza como el esfuerzo de casar intelectualismo cartesiano y tendencias místicas: “redescubrió la teoría de una intuición intelectual mística que, pese a la fuerte oposición de Kant, condujo al surgimiento poskantiano del «idealismo», a Fichte, Schelling y Hegel. Prácticamente todo el irracionalismo moderno se remonta a este último”, op. cit., p. 761.

⁴⁴ Op. cit., p. 444.

Nuestras cursivas e interpretación. Pensar que es posible partir de la nada – señala el filósofo – es también una hipótesis colosal (ref. op. cit., p. 443).

restringir la libertad de crítica o cuando no logra protegerla, puede alterar el funcionamiento de estas instituciones, de las cuales depende, en última instancia, todo progreso científico, tecnológico y político.”⁴⁵

Estas instituciones que refiere Popper no pueden ser de otra forma que *democráticas*. Las democracias *liberales* posibilitaron el marco jurídico para el desarrollo del capitalismo y, con él, la lucha por la eficiencia, por la producción máxima, por la continuación en el mercado... en definitiva, el fundamento para la innovación continua. Así pues, parece constatar que las democracias *liberales* dieron las alas al capitalismo que posibilitó el actual *progreso*.⁴⁶ Por tanto, *liberalismo* y democracia encuentran una beneficiosa simbiosis.

⁴⁵ POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 431.

⁴⁶ Es pertinente en este punto hacernos eco de una cita de Mises donde realiza una crítica al materialismo histórico de Marx. Mises invierte los términos: es el capitalismo el que fomenta la innovación. Dice así: “There is scarcely anything so absurd as the fundamental principle of Marx’s materialist interpretation of history: “The hand mill made feudal society; the steam mill, capitalist society.” It was precisely capitalist society that was needed to create the necessary conditions for the original conception of the steam mill to be developed and put into effect. It was capitalism that created the technology, and not the other way round.” Ref. MISES, L. *Liberalism. The Classical Tradition*, p. 60.

Por una Posmodernidad Alternativa

El informe del saber

“Allí donde nadie puede decir ya qué es negro y qué es blanco, la luz se extingue y la libertad se convierte en una prisión involuntaria.”

Camus, A. *El hombre rebelde*, p. 70.

Si *de verdad* hay una alternativa a la *ultramodernidad liberal* que se expande irrestricta y victoriosa¹, y si ésta tiene el tacto, el sabor, el aroma y el color de la *posmodernidad*, debemos primero intentar trasladar a un grado de comprensión qué es eso que la *posmodernidad* recoge y vela para esenciar la temporalidad y el ser de una alternativa. Entonces, ¿qué es la *posmodernidad*?, nos preguntamos: “Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus funtores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables.”²

¹ Quizá sería más adecuado señalar que lo que se expande es una configuración determinada del sistema que está adoptando una tendencia totalitarista de la mano de la convergencia de la digitalización extrema con la de una crisis institucional en el que los *desafíos* son difícilmente articulados desde las premisas dialogales y de consenso democráticas. Se está acelerando el primado de la seguridad frente a la libertad, dejando de lado o apartando un humanismo que sí tiene hondas raíces y ha dado forma a nuestra realidad.

² LYOTARD, J-F. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, p. 4. Cabe hacerse una pregunta. En la época aceptada de la *posverdad*, ¿no se está dando lugar al renacimiento de *otros* metarrelatos? Los *funtores* que señala Lyotard no son hoy el gran hombre (o mujer), o la idea emancipatoria

La callada voz del ser apagado que guiaba a Lyotard cuando a finales de los años 70 escribía *La condición postmoderna*³ supo susurrar con su silencio firme el acta sobre el *saber* que determina nuestra existencia cuarenta años después. No hay lectura más en la vanguardia del presente que la introducción de ese texto. Debemos a Lyotard el nombre que intenta reunir la configuración del mundo en que vivimos, mundo que se nos rebela a cada paso más extraño y desconocido. La *posmodernidad* denuncia esa brecha que no es otra que la progresiva pérdida de la raigambre del hombre a la Tierra. El saber se transforma y el hombre y su mundo con él.

Oñate nos lleva a una lectura de la *posmodernidad* en clave de convergencia – quizá de fusión de horizontes –; el suelo donde se

colectiva. Los *functores* actuales son las *ideas de negocio*, los *paradigmas tecnológicos* y los *desafíos globales* que golpean en la puerta del *sistema mundo*. La nube, la transformación digital, el cambio climático, la crisis ecológica, la crisis migratoria, la ciberdelincuencia, la crisis sanitaria, la crisis institucional, la deslegitimación de la política, la debilidad de las democracias, la crisis financiera, la delincuencia internacional, el terrorismo...

Estos vectores – siendo ciertos – no carecen de intención cuando se articulan en combinatorias. Y ahí se dibuja un panorama de un *mundo* – que no un planeta, porque el planeta seguirá después de nosotros – arrojado a su decisión. El camino seguido desde la revolución industrial que ha traído las mayores cotas de bienestar y de progreso (sí, pero no para todos; sí, pero acelerando y extremando las desigualdades) también ha puesto a la humanidad y al resto de formas de vida (y aquí sí están todos) ante la tesitura de una decisión que se ofrece a través del diagnóstico de *lo que no sirve para*. Así, no hay Estado-nación que pueda abordar por sí mismo *la lucha* contra el cambio climático (¿por qué siempre el lenguaje belicista para algo que está ligado a la acción humana?). No hay Estado-nación que pueda contener una pandemia. No hay Estado-nación que pueda regular el mercado de capitales global. No hay Estado-nación que pueda resolver (¿contener?) el *problema* migratorio. No hay Estado-nación que pueda combatir la delincuencia internacional, el ciberterrorismo; ninguno está libre de los golpes de estado, de la exclusión, de la violencia contra todo lo que sea *otro*... No hay Estado-nación que pueda llevar una Agenda Global. Luego *no sirve para* y el remedio – el ideal – lo que aguarda allí donde el sol se hunde en su horizonte, es otra forma de organización mundial, transnacional, transinstitucional, la *globalización total*. Y ahí están los *paradigmas* para sostenerlo. Los metarrelatos renacen o nunca desaparecieron.

³ Op. cit., pp. 4-7.

reúnen por su diferencia los éxtasis temporales a través del reencuentro dialogal donde se da cabida a múltiples donaciones del ser. Quizá ahí – en la comunidad que se encuentra y pone en juego los repertorios – encuentra la filósofa la posibilidad de respuesta a los desafíos. Su conferencia *El Nietzsche de Heidegger: Estética y Nihilismo a la posmodernidad*, nos lleva a una visión de un río cuyo caudal lo conforman tres fuentes que se *corresponden*, tres afluentes que encuentran su agua en *el mismo manantial* de Sils-Maria: la *hermenéutica*, el *posestructuralismo* y la *deconstrucción*. La primera se hace cargo del giro lingüístico: “Somos en el lenguaje. El lenguaje no es un instrumento. Es siempre interpretativo y pertenece a las acciones participativo-interpretativas. Por lo tanto, no se queda en la estructura ni en la sintaxis, sino en el sentido de las acciones.”⁴ La segunda denuncia el mito de los grandes metarrelatos: “El posestructuralismo dice – y en esto converge con la hermenéutica – que no las estructuras sino el sentido de las estructuras; no la forma sino el sentido (...) proporciona el modo de ser de las acciones que se dan en el lenguaje.”⁵ Y la tercera pone sobre la mesa cómo el significado de un texto es el resultado de las diferencias entre las palabras empleadas, no lo que cada una por sí significa. Hay un juego en el lenguaje: “Si se recombinan de otro modo las piezas sintácticas afloran otros sentidos insospechados.”⁶ Estos tres cauces se reúnen en el objeto de su crítica: la crítica al *positivismo cientifista* y al *historicismo desarrollista*. Dice así la filósofa: “La crítica al positivismo cientifista, porque hay otras racionalidades. La crítica al desarrollismo del tiempo lineal cinético sobredeterminando el sentido de la historia. Y haciendo que desemboque: en el caso de los posestructuralistas, en la crítica del capitalismo ilimitado como racionalidad hegemónica; en el caso de la hermenéutica, como comprensión de que la filosofía de la historia no puede seguir el calco de ningún cientifismo-positivista-historicista-desarrollista.”⁷

En una primera aproximación, el planteamiento *posmoderno* parece abrir hondas objeciones a la corriente de pensamiento *liberal*. Los puntos de fricción están en el posicionamiento de este último en torno al *progreso* a través de la *razón*. Así, el pensamiento *liberal* realiza una lectura de la historia en términos de evolución. Esta evolución la

⁴ OÑATE, T. *El Nietzsche de Heidegger: Estética y Nihilismo*. Sesión del día uno. Disponible en: <https://youtu.be/Ks84G_PcJmc>

⁵ Ib.

⁶ Ib.

⁷ Ib.

dictamina los avances científico-técnicos. En cada etapa la humanidad da un paso en el sentido de las metas que se marque, pues ésta se ha vuelto dueña de su propio destino. Hagamos un esfuerzo por profundizar en la reflexión crítica de la filósofa Oñate. Veamos qué se está vehiculando en ella y contrastemos su pensamiento con otros autores que hemos venido refiriendo en el ensayo. Dos son los ejes: (i) la racionalidad hegemónica del positivismo cientifista; y (ii) el desarrollismo del tiempo lineal cinético que sobredetermina el sentido de la historia.

Pone Oñate en boca del posestructuralismo la crítica a la racionalidad hegemónica. Esta es la razón que configura las tecnologías que establecen emplazamientos. Es la razón que encuentra su justificación en el criterio de verdad científica (en la demostración de la prueba) y que hace un uso teleológico de la misma. Es una verdad que *sirve* al sistema. Así, la *κοινή* hermenéutica clama por todos los espacios racionales que quedan fuera de esa verdad. Por ello señala cómo la historia se confunde con una línea que sigue el tiempo cinético en el que cada innovación subyuga y engulle a la pasada. El progreso es siempre la nueva luz, la tea encendida, el extremo del cigarrillo que en cada aspiración es consumido.

Hay otras racionalidades, apunta la filósofa Oñate. Hay una *racionalidad pragmática*, retórica, poética, noética, estética... Éstas alteran y desafían la pretensión de predominio de la razón científica, de su exclusivismo, de su cierre: la racionalidad del cálculo. El elemento cientifista se debilita “y no nos sometemos solamente a la ciencia-matemática-técnica.”⁸ Son esas otras razones capaces de hacerse cargo de las entrañas, por decirlo con Zambrano, “esas entrañas donde el amor germina, donde toda destrucción se vuelve ansia de creación. Donde el amor padece la necesidad de engendrar y toda la sustancia aniquilada se convierte en semilla. Nuestro infierno creador.”⁹; el lugar donde la filosofía se cruza con la mística y la poesía. Esta posición es criticada por Popper quien acabará por denominarla como “hostilidad romántica hacia la ciencia”¹⁰, donde todo intento de diálogo se reduce a “un rechazo grandilocuente, junto con la afirmación de que no existe ningún

⁸ OÑATE, T. *El Nietzsche de Heidegger: Estética y Nihilismo*. Sesión del día tres. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=VOOsVLmSpbl>>

⁹ ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*, p. 152.

¹⁰ POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 454.

lenguaje común entre aquellos cuyas almas no han «recobrado todavía sus facultades místicas» y aquellas que sí las poseen.”¹¹

Parece claro que para Popper Heidegger sería un místico... Esta reflexión de Popper – y los párrafos que le siguen – suponen una dura crítica *anticipada* a las posiciones posmodernas. Popper tiene en su punto de mira constantemente a Hegel en *La sociedad abierta y sus enemigos*. Apenas encontramos referencias directas a Heidegger: sólo 16 frente a las 76 a Toynbee o las 408 a Hegel. Y sin embargo leemos a Popper y sentimos en él una dura crítica al filósofo de Meßkirch. Sirva esta cita: “El intelectualismo que encuentra nuestro racionalismo demasiado vulgar para su gusto y que procura imponer la última moda intelectual esotérica proporcionada por la admiración al misticismo medieval, no cumple -nos tememos- su deber para con el prójimo. Puede suceder [453] que se considere, él y su paladar refinado, por encima de nuestra «era científica», de la «edad de la industrialización» que lleva su insensata división del trabajo y su «mecanización» y «materialización» aun al campo del pensamiento: pero lo único que logra demostrar con ello es su incapacidad para apreciar las fuerzas morales inherentes a la ciencia moderna.”¹² En el Capítulo 12. *Hegel y el nuevo tribalismo*, páginas 292 y 293, Popper define el pensamiento del autor de *Ser y tiempo* como Filosofía de la Existencia rechazando la profundidad de la misma. Apunta sus tendencias nihilistas y le señala como continuador de Hegel al revivir *la filosofía hegeliana de la nada*. Por si no fuera suficiente, le acusa de servir lealmente a sus amos haciéndose eco de una cita extractada del discurso rectoral de la Universidad de Friburgo: “«La Voluntad de Esencia de la Universidad alemana -escribe Heidegger en 1933- es una Voluntad de Ciencia; es una Voluntad de misión histórico-espiritual de la Nación Alemana, como Nación que se experimenta a sí misma en su Estado. La Ciencia y el Destino Germano deben alcanzar el Poder, especialmente en la Voluntad esencial.” Ref. POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 293.

No perdamos de vista que estamos con Popper en el 37. Para entonces, Heidegger ya había publicado *Ser y tiempo* en el 27, su conferencia *¿Qué es la metafísica?* en el 29, también *De la esencia del fundamento*, los cursos de *Los himnos de Hölderlin “Germania”* y *“El Rin”* en el 34, *Hölderlin y la esencia de la poesía* en el 36, había

¹¹ Op. cit., p. 455.

¹² Op. cit., pp. 453-454.

desarrollado el primer curso sobre Nietzsche *La voluntad de poder...* Para entonces también militaba en el partido nacional-socialista alemán, para entonces la *kehre* estaba conformándose. *Misticismo medieval...* No estará de más volver unos pasos atrás con Oñate y preguntarnos «¿qué Edad Media?; ¿la de los siervos de la gleba o la de Al-Andalus?» En su conferencia *El Nietzsche de Heidegger: Estética y Nihilismo* nos recuerda la filósofa que “La verdad ontológica se da cada vez que hay encuentro histórico entre ser y pensar”, que esto se ha dado siempre que “ha habido acontecer de una epocalidad”, que todas las epocalidades son diversas (el Renacimiento de la Edad Media, ésta de la Modernidad y del mundo antiguo de Grecia y Roma...). Heidegger también se giró hacia Hegel – nos dice Oñate – para justo después abordar sus textos ¿*Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* en *Conferencias y artículos*, y *La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”* en *Caminos de bosque*. Oñate apunta a Hegel como el interlocutor ausente, y señala “Hay una dimensión que sí entroniza la temporalidad cinético-lineal poderosamente, y es la racionalidad dialéctica.” Oñate, como Popper, también dispara su flecha contra Hegel y su *dialéctica*: “La dialéctica entroniza una temporalidad cinético-lineal de superación. Los textos clásicos del marxismo están escritos en una racionalidad dialéctica, ya fuera en Marx, ya fuera en Engels, estábamos en una racionalidad dialéctico-historicista-desarrollista o en una racionalidad dialéctico sistemática. Pero cuyo centro era siempre el problema de la liberación. Esto es lo que debe ponerse en interrogación: «¿En nombre de la libertad?» En nombre de la libertad es donde se ha escondido, donde se realiza, la metafísica ciencia-técnica de la subjetividad.”¹³ «Sí» —respondería Popper, y aprovecharía para abrir una distinción entra razón y ciencia. La razón caería del lado de Sócrates. La ciencia es un asunto de Platón. Así nos introduce Popper en una lectura del *racionalismo pragmático*, ése que apuntábamos con Oñate aguas arriba, uno más en la constelación de racionalidades polihermenéuticas. Abrimos la cita de Popper. Ella nos llevará también a profundizar entre las distintas lecturas de la racionalidad para el filósofo. Dice así: “He ahí, pues, por qué el racionalismo está tan estrechamente vinculado con la exigencia política de una ingeniería social práctica (gradual por supuesto) en el sentido humanitario, con la exigencia de la racionalización de la sociedad,¹⁴ de la planificación con

¹³ OÑATE, T. *El Nietzsche de Heidegger: Estética y Nihilismo*. Sesión del día dos. Disponible en: <<https://youtu.be/dWMqGHTep1Y>>

¹⁴ Aquí Popper nos lleva a la nota 19 del capítulo 24 donde refiere el

miras a la libertad y al control mediante la razón; no mediante la «ciencia», mediante una autoridad platónica, seudorracional, sino mediante la razón socrática consciente de sus limitaciones y respetuosa, por lo tanto, de los demás hombres a quienes no aspira a coaccionar, ni siquiera para procurarles su felicidad.”¹⁵ Esto sienta ante el mismo horizonte a Oñate y Popper. El austriaco señala el nexo entre lenguaje, razón y comunicación. Describe la razón como lenguaje común, y es una razón abierta al diálogo, consciente de sus límites. Esto le aproxima a la *κοινή* hermenéutica. Pero Popper – quizá influenciado por Carnap – hace una lectura del lenguaje en términos *instrumentales*: el objeto del lenguaje es conseguir una comunicación *significativa*. Establece desde ese suelo la unidad de la razón humana. Popper se desliza hacia los *patrones de claridad*.¹⁶ Este punto se acentúa en su obra. Así, en la nota 30 del capítulo 12 encontramos: “El idioma es una de las instituciones más significativas de la vida social y su claridad es condición indispensable para su funcionamiento como medio de comunicación racional. Su empleo para la comunicación de los sentimientos es mucho menos importante, pues poseemos otros medios para expresarlos.” (op. cit., p. 695). Así, la razón lingüística de Popper es la función de significación. ¿Qué

racionalismo pragmático. Dice así: “19. El «mundo» no es racional, pero la tarea de la ciencia es, precisamente, racionalizarlo. La «sociedad» no es racional pero la tarea del ingeniero social es racionalizarla. (Esto no significa, por supuesto, que deba «dirigirla» o que sea deseable la «planificación centralizada o colectivista».) El lenguaje ordinario no es racional, pero nuestra tarea consiste en racionalizarlo o por lo menos en conservar sus patrones de [766] claridad. Podríamos dar el nombre de «*racionalismo pragmático*» a esta actitud. Dicho racionalismo pragmático se halla relacionado con el racionalismo no crítico y con el irracionalismo, de la misma manera en que el racionalismo crítico se halla relacionado con éstos. En efecto, un racionalismo no crítico podría argüir que el mundo es racional y que la tarea de la ciencia consiste en descubrir esta racionalidad, en tanto que un irracionalista podría insistir en que el mundo, siendo fundamentalmente irracional, debe ser experimentado y agotado por nuestras emociones y pasiones (o por nuestra intuición intelectual) más que por medio de los métodos científicos. A diferencia de esto, el racionalismo pragmático puede reconocer que el mundo no es racional, pero sí exigir que lo sometamos o sujetemos a la razón, en la medida de lo posible. Usando las palabras de Carnap (*Der Logische Aufbau*, etc., 1928, pág. vi) podría describirse lo que nosotros llamamos «*racionalismo pragmático*» como «la actitud que se esfuerza por llevar la claridad a todas partes, pero que reconoce que la maraña de los hechos de la vida nunca es completamente comprensible o racional».”, pp. 765-766.

¹⁵ Op. cit., p. 451.

¹⁶ Op. cit., pp. 451-452.

pensaría el autor del lenguaje poético? Desde esta premisa cabría plantear que lo consideraría un mal uso del instrumento puesto que su claridad podría ser puesta en tela de juicio. Pero la belleza de la poesía radica justo ahí, en lo que mueve en cada pensamiento, en el aleteo que producen las mismas palabras y los vuelos diferentes que realizan. Cabe especular – lo hacemos – que Popper consideraría esto como un uso irracional de la lengua. Y entonces se abrirían las puertas del Infierno pues – a juicio del filósofo – el irracionalismo conduce a rechazar el igualitarismo, por tanto, es un factor de división; y conduce igualmente al crimen.¹⁷

Leyendo a Popper no podemos evitar traer a la memoria a María Zambrano. Ella era una persona peligrosa y sumamente irracional. Una mala cristiana que rehuía de llevar su cruz. Allí donde acudía introducía división y conflicto por doquier. Huyendo como estaba del régimen fascista, sin duda deseaba el retorno a las rejas y a las bestias¹⁸. Una terrorista de la razón porque su pensamiento era *razón poética*. Ella – mística como Heidegger – se sentaba junto a Oñate y los que cantaban a *lo salvo*¹⁹, porque acertaban a ver el sendero de lo sagrado, lo inmanente divino. Ella y los poetas que resacralizan y encantan nuevamente el mundo²⁰. Hay un universo de verdad que queda fuera del dominio de Popper. No hay sitio para la *razón vital* de un Ortega y Gasset. Tampoco para la *razón sintiente* de un Zubiri. Mucho menos para la *razón poética* de Zambrano. El espacio racional

¹⁷ Op. cit., p. 447.

¹⁸ Es un mero juego de ironía y paráfrasis. Estamos siguiente este párrafo de Popper: “Es un cristianismo que se rehúsa a llevar la cruz de los seres humanos. ¡Prevenámonos de estos falsos profetas! Lo que buscan, sin darse cuenta de ello, es la perdida unidad del tribalismo, el retorno a la sociedad cerrada, el retorno a las rejas y a las bestias.” Ref. POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 455. A pie de página Popper apunta a la nota 70 del capítulo 10 y el texto y la nota 61 al capítulo 11. Allí dice así: “70. Claro está que el paraíso tribal es un mito (si bien algunos pueblos primitivos, sobre todo los esquimales, parecen ser bastante felices). Puede, sí, no haber habido ninguna sensación de deriva en la sociedad cerrada, pero existen amplias pruebas de otras formas de temor, temor a las potencias demoníacas ocultas tras los límites naturales. La tentativa de revivir este temor y de utilizarlo contra los intelectuales, hombres de ciencia, etc., caracteriza a gran parte de las últimas manifestaciones de la rebelión contra la libertad.”, op. cit., p. 657.

¹⁹ HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*, p. 237.

²⁰ OÑATE, T. *El Nietzsche de Heidegger: Estética y Nihilismo*. Sesión del día uno, a partir del minuto 223.

de Popper es el laboratorio y la lengua debe servir para enunciar frases correctas. Oñate levanta un cerco que cierra el positivismo cientifista – entendido como la teoría irrestricta del progreso – desde la hermenéutica. Antepone el lenguaje a la lógica, la palabra a la matemática. Nos lleva a la superficie de nuestra corporalidad. Entre sus *restos*²¹ encontramos: “La hermenéutica se relaciona con la posmodernidad en la llamada a la actualidad como condición del pensar y al lenguaje como modo de habitar, pero también al lenguaje como el rasgo fundamental del ser humano: más que la lógica, la gramática... el lenguaje reúne cuerpos y signos, lo que los humanos son fundamentalmente. Hablar es un trabajo del logos y hablamos en virtud que respiramos, con la misma boca y labios con los que hacemos tantas otras cosas.”²² Poco tiene que ver esta lengua con el instrumento de significación. La comunicación eficiente sólo es uno de sus rasgos.

Pero vayamos al segundo punto de crítica: el desarrollismo del tiempo lineal cinético que *sobredetermina el sentido* (nuestras cursivas) de la historia. El verbo *sobredeterminar* no se recoge como tal en el diccionario de la RAE. Parece que le debemos su adaptación en forma de sustantivo al campo de la psicología de la mano de Sigmund Freud. La *sobredeterminación* es la *determinación múltiple*. Es una *determinación*²³ *por exceso*, lo que no está exento de cierta osadía. El número de factores aportados para *decidir algo, despejar la incertidumbre, para establecer o fijar algo, para señalar o indicar algo, para ser causa de que algo ocurra*, está por encima de lo necesario. Así, para Oñate el despliegue temporal en su extensión espacial, el tiempo como línea de puntos de *todavía no pero ya* y luego *ya no*, está aportando un excedente de *decisores*, de *agentes*, al *sentido* de la historia. El ente que recibe la *sobredeterminación* es el *sentido* de la historia. El verbo *sentir*²⁴ denota muchas voces: hay una componente orgánica sensorial, una capacidad de reconocer la realidad circundante, de entender, apreciar o juzgar algo, un modo particular de enfocar una problemática; también la razón de ser, la finalidad o justificación, el significado, la interpretación, la tendencia o la intención de algo; e incluso las orientaciones opuestas de la misma dirección...

²¹ Extractos tomados a vuelapluma de las reflexiones de la filósofa Oñate en sus conferencias. No somos capaces de hilar el momento y lugar.

²² Ib.

²³ <https://dle.rae.es/determinaci%C3%B3n?m=form>

²⁴ <https://dle.rae.es/sentir?m=form>

Ese algo es la *historia*. A la historia no se la puede tocar, ni ver. No es ente ahí a la mano. Carece de superficie. No tiene forma. La historia es una multiplicidad de relatos tejidos desde distintas perspectivas. Popper nos advierte de ello cuando señala que las ciencias históricas carecen de un principio selectivo o unificador. Por ello la historia – las historias – caen siempre en ideas preconcebidas: el gran hombre, la economía.... Los hechos disponibles son limitados, no pueden repetirse y han sido seleccionados con puntos de vista preconcebidos. Por tanto, las fuentes históricas sufren de parcialidad.²⁵ Es siempre una lectura e interpretación que denota un punto de vista. Cuando esta perspectiva se deja llevar por una corriente que justifica los acontecimientos dentro de una cosmovisión orientada hacia una meta, es cuando nos hemos ahogado en las aguas del historicismo, al que Popper tachará de irracional. Porque, ¿se puede hablar de la historia de la humanidad? El filósofo nos advierte: “La historia de la humanidad no existe; sólo existe un número indefinido de historias de toda suerte de aspectos de la vida humana, y uno de ellos es la historia del poder político, que ha sido elevada a categoría de historia universal.”²⁶ Esta confusa historia nos lleva a los relatos de la violencia y del poder. Es el cuento de los vencedores, y en su narración hay admiración, orgullo, heroísmo... Los vencidos son los actores secundarios. Sus historias son notas marginales, a pie de página, menores. Algo de ese *Geist* se encuentra en la sobredeterminación que denuncia Oñate. Hay un excedente, algo que desborda, y que en cierta forma condiciona el significado que se le da a la historia. Ese exceso carga de materialidad a la nube textual de la historia. Ésta se ontifica y se muestra como *destino universal*. Así, la *sobredeterminación* del sentido de la historia señalado por Oñate es la denuncia de ese plus que magnifica una perspectiva y que hace de la historia el camino en pro del progreso de la humanidad. Y aquí encontramos una conexión con el pensamiento de Popper. Pensar en la historia en términos de la *historia del progreso* es caer en la irracionalidad del historicismo. Popper no quiere profetas ni adivinos. Oñate tampoco. El destino de los hombres se forja en sus deseos. La historia no tiene destino, carece de significado. La historia es un esfuerzo por ordenar lo que carece de orden²⁷. No es más que un medio para aprender de los errores. La historia no conoce el

²⁵ POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, pp. 477-478.

²⁶ Op. cit., p. 482.

²⁷ CAMUS, A. *El hombre rebelde*, p. 206.

progreso ya que “el progreso reside en nosotros, en nuestro desvelo, en nuestros esfuerzos, en la claridad con que concebimos nuestros fines y en el realismo con que los hayamos elegido. (...) De esta manera podremos, a nuestro turno, llegar a justificar a la historia. Y por cierto que necesita seriamente esa justificación.”²⁸

Pero, ¿nos habla el pensamiento *liberal* de un destino del hombre? Nosotros no hemos sentido la cuña historicista en el pensamiento *liberal* abierto en nuestro ensayo. Si revisamos el texto de Lassalle encontramos el perímetro que define el *liberalismo* en el momento de su eclosión. Allí el autor refiere los componentes esenciales: su relación con la diversidad, su relación con el poder – que debe ser limitado y estar al servicio de los gobernados –, y su convicción de que el progreso surge de la innovación científica y técnica, del talento individual y de la socialización de los avances.²⁹ No vemos en esta lectura ninguna clave historicista. La historia no marca un camino que conduzca al *liberalismo*. Son las acciones de los hombres lo que lo posibilitaron. Si volvemos a Hayek podemos encontrar una lectura de la historia en clave *liberal* pero no hay un destino en ello. Mises lo sitúa en el nacimiento de la *modernidad* pero le quita toda connotación metafísica o espiritual: se trata del bien material. La distorsión en el pensamiento *liberal* quizá provenga de su aspiración *universalista* y de su deseo de *estabilidad*. Es posible que sus defensores de verdad piensen que es *lo mejor* para los hombres. Pero no hallamos en la esencia del pensamiento *liberal* una razón histórica. No hay un camino prefijado en las estrellas. La historia *liberal* es la narración del texto que se escribe fruto de su trabajo en pos de la libertad, la propiedad privada, el libre mercado y el Estado mínimo. Y sin embargo – nos advierte la filósofa Oñate, con un cierto Habermas en su pensamiento – “la fe en que conseguiremos la salvación los humanos a través del progreso, ésta permanece: este es el gran mito. Este es el enorme mitologema que estructura al occidente racional, todavía hoy: «bueno, si no es ahora, será después.»”³⁰ Señala cómo para cualquier occidental todo se reduce a una mera cuestión de tiempo, para acto seguido poner sobre la mesa la crítica de Nietzsche y de Heidegger: “¡Esto no es así! Mientras se siga

²⁸ POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 491.

²⁹ LASSALLE, J. M. *El liberalismo herido. Reivindicación de la libertad frente a la nostalgia del autoritarismo*, p. 55.

³⁰ OÑATE, T. *El Nietzsche de Heidegger: Estética y Nihilismo*. Sesión del día tres. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=VOOsVLmSpbl>>

en un tiempo lineal cinético que sienta que va superando las supuestas epocalidades anteriores, lo único que se producirá es la entronización civilizatoria de la venganza contra el tiempo y su fue. Esta vez dedicada a los pasados, y a los pasados posibles y vehiculada por la historia de la salvación y la historia de la redención como historia de la civilización occidental.”³¹

El *progreso* no tiene límite. Siempre hay un más allá en el horizonte histórico. Al hombre siempre le falta algo por alcanzar. Se ve en el capitalismo el motor que ha facilitado el progreso y por ello se le acusa también de ilimitado. Capitalismo y progreso, capitalismo e innovación, capitalismo y transformación, se quieren y se retroalimentan. Cerramos este punto con una cita de Camus donde aborda de forma sublime la conjunción de historia, razón y *capital*: “Elegir la historia, y ella sola, es elegir el nihilismo contra las enseñanzas de la rebelión misma. Quienes se precipitan en la historia en nombre de lo irracional, clamando que no tiene sentido alguno, encuentran la servidumbre y el terror y van al universo de la concentración. Quienes se lanzan a ella predicando su racionalidad absoluta encuentran la servidumbre y el terror y van a parar al universo de la concentración.”³²

³¹ Ib.

³² CAMUS, A. *El hombre rebelde*, p. 228.

Otro espacio-tiempo

“Blood was shed uselessly and senselessly. Flourishing lands were laid waste; whole peoples destroyed and exterminated.”

Mises, L. *Liberalism. The Classical Tradition*, p. 93.

«Vivimos la era del capitalismo telemático y del nihilismo cumplido» —señala la filósofa Oñate en una de sus conferencias. Hasta aquí nos ha llevado una manera determinada de entender el espacio y el tiempo, una forma concreta de relacionarnos con la naturaleza, una predilección de la utilidad frente a la verdad, una confusión que se inició tiempo atrás y que ha conformado nuestra historia hasta el abandono del ser y la ontificación de nosotros mismos. Nos hemos sentado en el extremo de un trampolín débilmente fijado a una visión de la realidad tan amplia y penetrante como exigua y asfixiante. Ya sólo intentar levantarnos conlleva un importante peligro para nuestra existencia. Así, mientras pensamos si hay algo que podamos hacer, nos conformamos con mirar desde su altura y percibir que el fondo ha desaparecido. Sólo el cielo está por encima y por debajo nuestro. ¿Soñamos?

El hombre ha llegado hasta un límite – señala Rovatti – “un paso más, y podrá hundirse, extraviarse completamente”³³. Estamos ante nuestra decisión más grave y sin embargo “Wo aber Gefahr ist, wächst Das Rettende auch.”³⁴ No es fácil hallar una alternativa al espacio-tiempo sobre el que se cimenta nuestro actual mundo. Las estructuras de emplazamiento están ya conformadas. El ente domina por doquier. La razón se circunscribe a la conjunción de técnica y ciencia. Toda explicación necesita su prueba y contraste, su fórmula y aplicación. El hombre se refugia en los dominios de la matemática para interpretar desde el lenguaje de la lógica. En esa extensión infinita el espacio es el sistema de propiedades que gobierna la interacción entre los objetos allí inscritos y el tiempo es el sucederse del movimiento.

No sólo no es fácil. Es, en realidad, imposible. No se puede “superar”

³³ ROVATTI, P-A. *Transformaciones a lo largo de la experiencia*, p. 43, El pensamiento débil.

³⁴ “Pero donde hay peligro crece lo que nos salva.” Ref. HÖLDERLIN, F. *Obra completa en poesía*, pp. 394 y 395. *Patmos*.

– quizá mejor dislocar o quebrar – “la modernidad ilustrada colonialista y capitalista, mediante un modelo que es precisamente el suyo: el de la superación metafísica que va más allá y pretende dejar el pasado atrás.”³⁵ La alternativa no se puede sentir en la senda del tiempo cinético. Ésta no permite otra cosa que la sucesión continuada de novedad en la forma de aplicación óptica. La ecuación de metafísica-ciencia-técnica sigue siendo *todavía* rentable. Sus consecuencias culturales, biológicas y medioambientales son conocidas y están bajo supervisión³⁶ (no confundir con control). La alternativa – de *ser* – necesita otro suelo espacio-temporal, necesita otra forma de abrazar la φύσις sabiéndonos parte de ella, necesita articular otras racionalidades. Este es el espacio y el tiempo que encuentra su puerta en cada instante, y que la cruza, abordando otra posibilidad. Este es el lugar que habilita lo que Oñate ha bautizado como la ontología estética del espacio-tiempo del ser (y no del ente) que se da en el lenguaje.³⁷ Por la senda del ser en el bosque del ente se introdujeron Nietzsche, Heidegger y Gadamer. El camino estaba cerrado por la maleza pero allí se encontraban las venerables huellas de un mundo antiguo, allí ya habían reposado Aristóteles, Heráclito, Parménides... En los años sesenta del pasado siglo se abrió una brecha en el progresismo del tiempo lineal de la mano de Lyotard, Foucault, Deleuze y Derrida. Vattimo y Oñate han sostenido esa abertura hasta nuestro presente. Ahí está el tiempo del acontecer. La otra posibilidad donde se anudan para una textualidad *diferente* la ontología hermenéutica, el posestructuralismo diferencial y la deconstrucción³⁸. Este lugar

³⁵ OÑATE, T. *Jornadas de Filosofía política y estética 2016-2017. Topologías del pueblo y estéticas de la emancipación*. A partir del minuto 33.

³⁶ Quizá algunos piensen que todo el problema se resolverá por sí mismo gracias a la mano invisible del mercado... ahora que ha tomado conciencia (¿la mano *piensa*?) del riesgo sistémico. A nosotros nos cuesta ver cómo esa mano va a tomar el mando para reducir la temperatura global.

³⁷ Op. cit., a partir del min. 35.

³⁸ Nos llama la atención que la filósofa Oñate no recoja en este vector de alineamiento la corriente debilista representada por Vattimo. Quizá responda al giro cristiano de este último. Quizá a la elección de permanecer en la aporía vs la opción del pasaje apuntado por la filósofa en relación al trabajo de Mariflor Aguilar Rivero. Conviene adentrarse en la conferencia de Oñate desarrollada en el transcurso de las *Jornadas de Filosofía política y estética 2016-2017. Topologías del pueblo y estéticas de la emancipación*. La filósofa resume el planteamiento general en la introducción. Luego vuelve

aparece señalado en el mapa desde *Verdad y método* de Gadamer, *Tiempo y ser* de Heidegger, pero también – y especialmente – en la apertura del Aristóteles *griego* desarrollada por Oñate. Luego era un lugar conocido... y se ocultó.

Encontramos el sentido del aforismo «resistir es construir». Porque este tiempo-espacio no requiere de un hacer, no es necesario un plan ni un proyecto. La obra no es una construcción delimitada. Es un tiempo-espacio donde la acción tiene el fin en sí misma. Se trata de pensar, *pararse* y pensar, recordar, esperar *serenamente* a que esencia la regalía, dejarle ser, hacerse tiempo. Esto no es tan extraño para el hombre. De hecho, es el ejercicio habitual cuando deseamos abordar un problema o adentrarnos en un terreno desconocido. Siempre recurrimos a la literatura precedente, siempre a las experiencias previas. Sabemos ser racionales y esto no significa que cedamos ante una razón concreta. Cuando accedemos a los repertorios de todas las artes y dejamos que los timbres de sus voces desvelen interpretaciones nuevas, cuando dejamos de juzgar los pasados como algo superado por lo reciente y empezamos a abrirlos en sus futuros posibles, es entonces cuando el tiempo diacrónico se ve *apartado* por un tiempo donde los éxtasis se encuentran. Ahí se da el acontecer para una alternativa. La alternativa emerge en el tiempo-espacio donde se escuchan las voces de la *diferencia* (voces que pudieron ser o no tapadas, veladas, silenciadas; también pudieron ser *mudas* o indiferentes). Es el espacio donde el diálogo se establece entre iguales reconociendo nuestra *diversidad* (esta es la igualdad que aúna libertad y justicia). Es el espacio que busca el compromiso social y político³⁹ que aporta los nutrientes necesarios para dar lugar

a él en min. 160. Esta conferencia es esencial para comprender la posibilidad de una alternativa. Allí se menciona un lema que recogemos: «resistir es construir».

³⁹ Somos conscientes de la crítica de Lyotard a Habermas y su propuesta de diálogo de argumentaciones, es decir, la elaboración del problema de la legitimación en el sentido de la búsqueda del consenso universal (*Diskurs*). Lyotard señala que ni todos los locutores pueden ponerse de acuerdo acerca de las reglas o de las metaprescripciones universalmente válidas, ni la finalidad del diálogo es el consenso. De una parte, los juegos del lenguaje son heteromorfos y proceden de pragmáticas heterogéneas. De otra, el consenso es sólo un estado de las discusiones, no su fin. El fin de las discusiones es la *paralogía* (nuestras cursivas). Por tanto, las reglas son

a la posibilidad de una verdad que es *débil*, porque no impone, que tampoco puede ser atrapada, que no se sujeta a una definición, que se desvanece apenas es sentida, la verdad que se abre y entrega retirándose. En definitiva, poner *por delante* la palabra. Este es el camino para el otro inicio.

¿Significa esto que la verdad de la ciencia debe ser relegada en nombre de una verdad que tiene carácter ontológico y se da en el lenguaje? No. La ciencia nos aporta las certezas necesarias. Su legitimación está en la prueba. Poner *por delante* la palabra significa resituar el espacio de decisión. ¿Significa esto que la salvación del hombre y de todas las especies vivas de la Tierra pasa por abandonar el sistema económico capitalista y entregarnos a una reedición del socialismo? No, naturalmente que no. Poner *por delante* la *palabra* es dejar el sitio necesario para vislumbrar el *límite* y orientar toda acción con vistas al mismo. Desde luego, el sistema capitalista actual es distinto del que existía y motivó la Revolución Industrial. Las políticas de buena parte del siglo XX y la amenaza del *otro* bloque, nos llevaron a una versión capitalista *soft*, más o menos equilibrado por la acción de los Estados-nación. Como hemos señalado, esto comenzó a venirse abajo en los años 80 y se acentuó con el derrumbamiento de la Unión Soviética. Hasta la crisis de las hipotecas *subprime* en 2008 hemos estado viviendo en una economía de pleno desarrollo neoliberal global. El proceso de globalización continua, pero no estamos en el mismo escenario. El sistema capitalista de la cuarta revolución industrial y de la transformación digital está siendo – por así decirlo – *gestionado*. Si partimos de este supuesto no está de más preguntarse por quién o qué. No es este el lugar para ello. Lo que es claro es que ni el sistema ha desaparecido ni hemos desembocado en el socialismo como apuntaba Schumpeter.⁴⁰ Pero sí debemos

heterogéneas y la búsqueda es del disenso (no el consenso). Ref. LYOTARD, J-F. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, p. 51.

⁴⁰ Schumpeter reconoce que su tesis no difiere mucho de las tesis marxistas. Lo que viene a señalar es que el capitalismo desaparecerá porque en su operativa está minando las instituciones sociales que lo hicieron posible. Dice así: “The thesis I shall endeavor to establish is that the actual and prospective performance of the capitalist system is such as to negative the idea of its breaking down under the weight of economic failure, but that its very success undermines the social institutions which protect it, and “inevitably” creates conditions in which it will not be able to live and which strongly point to socialism as the heir apparent.”

reconocer con Žižek que “el sistema se desintegra abiertamente y se transforma en otra cosa.”⁴¹ ¿Significa esto que debemos abordar algún tipo de obra de ingeniería social – siguiendo el planteamiento de Popper – que posibilitara la creación del tiempo-espacio del acontecer de una alternativa? Hemos leído atentos a Popper. Hemos sentido la posibilidad de una educación para una alternativa. Pero ya hemos visto el problema de su planteamiento. El tiempo-espacio del acontecer no se ajusta a un uso instrumental del lenguaje. Poner *por delante* la palabra (la palabra *primero*) requiere aceptar que su verdad proviene de una heterogeneidad de racionalidades. La visión o el planteamiento de una ingeniería no sirve a esta meta porque no hay un obrar en ella. Pero, entonces, ¿qué? ¿nos sentamos a esperar a que pase algo – ese transitar del último de los dioses – y ya está? Tampoco. Hay algo de *iglesia* en la propuesta de alternativa de la *posmodernidad* (en el sentido griego; que no se equivoque con culto alguno). Hay algo de terreno político, de *comunidades excelentes*, de encuentro intercultural, de ecologismo profundo... Es una *actitud* que disloca; ese *dejarlo a su bola* sabiendo que se estrellará, y – entre tanto –, o como diría Heidegger, en medio de y mientras tanto, adoptar un estilo de vida que busca menos, que quiere menos, que ama más, que siembra amistad, que anhela el encuentro, que levanta la vista y mira a los ojos... A los hombres les une *la palabra* que declina el ser que se entrega en múltiples lenguas. ¿Una comuna *hippy* universal? No, no, no. Una reconciliación con la Tierra de la que somos parte. Y para esto no hace falta revolución alguna. No requiere violencia. Sólo *serenidad*, una forma de mantener una relación entre nosotros y con todos los ecosistemas con los que convivimos dentro del *límite* y con respeto a sus reglas. Ya hemos madurado lo suficiente para saber lo que significa romperlas.

Ref. SCHUMPETER, J. *Capitalism, Socialism & Democracy*, p. 61.

⁴¹ ŽIŽEK, S. *Como un ladrón en pleno día. El Poder en la Era de la Posthumanidad*, p. 18.

Un asiento liberal en la comunidad hermenéutica

“A los socialistas de todos los partidos.”

Hayek, F. A. *Camino de servidumbre*, p. 62.

Al principio pensábamos que no hallaríamos distinción entre *liberalismo* y *neoliberalismo*. La buscábamos porque queríamos encontrar un resquicio para recuperar lo mejor de la tradición clásica de la libertad. Y es que nos preguntábamos si había algo que fuera *rescatable* del *pensamiento liberal* (a sabiendas de que quizá algunos se cuestionarían si esto no era un error sin más, un absurdo, cuando no una soberana estupidez).

Pensamos que la *posmodernidad* no puede relegar o ignorar esta posición ideológica. ¿Vamos a cerrar la puerta al diálogo? De hacerlo estaríamos derrumbando nuestro suelo hermenéutico. Pensamos que hay un asiento *liberal* en la *kovný* hermenéutica. Pensamos que hay un asiento *amarillo* – como el viejo león de Zaratustra – con la letra L en la mesa con forma de anillo de la *posmodernidad*. Esto ha venido susurrando a nuestro oído y guiando nuestra mano desde que comenzó la lectura de los filósofos economistas del siglo XX y de sus posiciones *liberales*, *neoliberales* y *libertarias*. Es claro que este asiento no puede ser ocupado por el sujeto egoísta fagocitador de todo y olvidado de la comunidad. Decimos – y no estamos solos – que ése no representa al pensamiento *liberal*. El prefijo *neo* lo ha pervertido todo. Son los herederos de la escisión librecambista que han encontrado un filón en la derecha reaccionaria ultra. Nosotros hacemos una lectura del *liberalismo* desde las coordenadas señaladas por Lassalle. Es un párrafo largo pero entendemos importante. Dice así: “un liberalismo autocrítico que asume que hay que dejar atrás la obsesión por blindar materialmente una libertad que se confunde con el disfrute sin obstáculos de nuestras preferencias personales, para asumir que estas deben enmarcarse dentro del respeto de los vínculos morales, condicionantes ecológicos y contextos culturales que convengan al conjunto de la sociedad que debe seguirse invocando la libertad como referente ético de una autonomía moral que sea nuestro acompañante en la toma de decisiones colectivas. Un liberalismo que reclama el derecho colectivo a la heterodoxia y el derecho individual a la diferencia como sustentos de una libertad cualitativa que es más necesaria que nunca, cuando el análisis masivo de datos trata de homogenizarnos algorítmicamente y disolvernarnos en un todo

que es una simple agregación de valor de nuestras preferencias. Hablamos, por tanto, de una libertad orientada a la persecución del bienestar humano que [34] no mide ni calcula en términos materiales, sino que valora y juzga en claves morales. Pero una libertad que se proyecta a favor de un *ethos* cooperativo que implique a los otros porque nace de una predisposición reflexiva que lleva a entender que la personalidad individual no puede existir sin los demás.”⁴²

Abraza Lassalle la bandera de la libertad y la encuadra en un contexto comunitario. Desde la *κοινή* hermenéutica podríamos dialogar con este *liberalismo*. Quizá donde dice condicionantes ecológicos buscaríamos una relación amable con el planeta y todas las formas de vida. Quizá donde señala contextos culturales apreciaríamos el respeto por todas las culturas de la Tierra. Quizá pesa demasiado el sujeto de derecho en su exposición. Quizá cuando apunta al bienestar humano deseáramos leer el *bien común*. No nos dejamos atrapar por la ingenuidad bien pensante de un Habermas. Es posible – por decirlo con Oñate – que esta forma de actuar sea la razón del “desierto que crece; y Paul Klee y su *Angelus Novus*.”⁴³ Son muchos los matices que pueden ser objeto de una rica conversación y no debe ser rehuida. Mucho menos si lo que nos empuja a mirar a otra parte es el temor. No queremos que se cuele la raíz violenta en el otro espacio-tiempo que deseamos, pero tampoco podemos permitir que en la *nueva alianza* —fidelidad a la Tierra— se quede algo atrás. Recordemos *el olvido*: no es la condena ni el castigo, sino el perdón: éste es nuestro as de guía, éste es el que anuda y teje la red para un hombre *liberado* de sus cadenas.

El *neoliberalismo* morirá porque no encontrará alimento. Este no necesita cuidados. Su egoísmo le basta a sí mismo hasta la extinción. Es una *cuestión de tiempo*. El problema es que la vida en la nave espacial Tierra está en juego. No sabemos quién terminará primero la partida y ante el riesgo general la decisión *sensata* (apelamos a esa razón pragmática⁴⁴) pasaría por extirpar el cáncer, aunque se pague

⁴² LASSALLE, J. M. *El liberalismo herido. Reivindicación de la libertad frente a la nostalgia del autoritarismo*, pp. 33-34.

⁴³ OÑATE, T. *El Nietzsche de Heidegger: Estética y Nihilismo*. Sesión del día tres, a partir del minuto 144.

⁴⁴ Y somos conscientes de la crítica a la misma por parte de Russell en su obra *Let the People Think* – tal y como apunta Popper en la nota 23 al

un alto precio en términos de bienestar material. Por tanto, el *neoliberalismo* no tiene que ser desplazado. Debe ser eliminado.

Esto – pensamos – no es así con el *liberalismo*. Este posicionamiento ideológico ha aportado *riqueza* y no sólo en el plano material. Vemos su *valor* en la centralidad, en su sentido de la dignidad humana, en su búsqueda del equilibrio entre libertad y justicia, en su pragmatismo, en el saberse entre hombres tentados todos de imponer sus intereses (su *voluntad*, su *fuerza*) pero necesitados todos – unos de otros – y *obligados* todos a encontrarse en el consenso. Hoy el *liberalismo* está en un rincón, falto de respuestas, incapaz de beber del manantial de sus fundamentos, sediento y necesitado de un espacio y un tiempo de alternativa. Quizá ese espacio lleve nuestro nombre.

Al iniciar el camino pensábamos que nuestro texto sería uno de tantos que señalaban con el dedo y acusando dictaban sentencia... pero los textos se escriben solos y ellos eligen el camino que dicta la donación del ser en cada momento. Así, hoy vemos que estas páginas son más una mano amiga que busca a tientas al otro y anhela el encuentro. Nuestra crítica – si es que tal cosa ha existido – deseamos sea entendida como la educada forma del reconocimiento. Las diferencias plurales que nos unen son el suelo de nuestra discusión. Para algunos no más que palabras carentes de sentido. Para nosotros una forma amable y serena de afrontar nuestra realidad como invitados en la casa del ser.

capítulo 8, donde se adhiere a una teoría absolutista de la verdad – por “la estrecha relación que media entre las teorías relativistas de la verdad y las ideologías fascistas.” Ref. POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 503.

Bibliografía

Principales textos

1. ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Editorial Alhambra, 1988.
2. CAMUS, A. *El hombre rebelde*. Trad. Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada, 1978.
3. FRIEDMAN, M. *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
4. HAYEK, F. A. *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*. Glencoe (ILL): Free Press, 1952.
5. HAYEK, F. A. *Obras Completas. Volumen II. Camino de servidumbre*. Trad. José Vergara Doncel. Madrid: Unión Editorial, 2008.
6. MISES, L. *Liberalism. The Classical Tradition*. Indianapolis (USA): Liberty Fund, 2005.
7. OÑATE, T. *El Nietzsche de Heidegger: Estética y Nihilismo*. Sesión del día uno. Disponible en: <https://youtu.be/Ks84G_PcJmc>
8. OÑATE, T. *El Nietzsche de Heidegger: Estética y Nihilismo*. Sesión del día dos. Disponible en: <<https://youtu.be/dWMqGHTep1Y>>
9. OÑATE, T. *El Nietzsche de Heidegger: Estética y Nihilismo*. Sesión del día tres. Disponible en: <https://youtu.be/Ks84G_PcJmc>
10. OÑATE, T. *Jornadas de Filosofía política y estética 2016-2017. Topologías del pueblo y estéticas de la emancipación* [en línea] [7 de septiembre de 2018]. Disponible en: <<https://dls.uned.es/downloads/5282/125581.mp4?md5=--iiz4ZYgDPrWX0iXGr4yAA&expires=1538297769&>>
11. POPPER, K. *La Sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. Eduardo Loedel Rodríguez. Barcelona: Paidós, 2006.
12. SCHUMPETER, J. A. *Capitalism, Socialism & Democracy*. UK: Taylor & Francis e-Library, 2003.

Otros textos accedidos

1. DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 2002.
2. FRIEDMAN, M., PIÑERA, J., DE CASTRO, S., KAISER, A., BELLOLIO, J., SOTO, A. (Comp.). *Un legado de libertad. Milton Friedman en Chile*. Chile: Instituto Democracia y Mercado / Atlas Economic Research Foundation / Fundación para el Progreso, 2012.
3. HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
4. HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
5. HERBERT, F., *Dune*. New York: ACE, 1999.
6. HÖLDERLIN, F. *Obra completa en poesía*. Trad. Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1977.
7. LASSALLE, J. M. *El liberalismo herido. Reivindicación de la libertad frente a la nostalgia del autoritarismo*. Barcelona: Editorial Arpa, 2021.
8. VATTIMO, G. *El pensamiento débil*. Trad. Luis de Santiago. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.
9. ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.
10. ŽIŽEK, S. *Como un ladrón en pleno día. El Poder en la Era de la Posthumanidad*. Trad. Damià Alou. Barcelona: Anagrama, 2021.