

Ideas de perfil

— ENSAYOS —

CARLOS
PEÑA



A la memoria de mi padre, Eugenio Peña Rossel (1924-2012)

EL DIVORCIO ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA:
UN ENCUENTRO ENTRE HAYEK Y LENIN

*Busca el arquero, con sus ojos, un blanco para sus flechas
¿Y no lo buscaremos nosotros para nuestras vidas?
(Ética a Nicómaco, 1094a)*

Hace trece años –mientras en Argentina los presidentes cambiaban como si fueran sábanas y el desorden económico y financiero era cosa de todos los días– un destacado economista chileno que entonces residía en el MIT escribió un artículo donde enseñaba cómo resolver el problema que aquejaba a sus vecinos:¹ simple –dijo el profesor–, la Argentina debía entregar el manejo de su economía a los expertos del Fondo Monetario Internacional. Una receta semejante –explicaba– había seguido alguna vez Austria y, ya ve usted, hoy es un país próspero, donde los presidentes no huyen en helicóptero y donde los ahorrantes no son, que se sepa, timados cada cierto tiempo por sus autoridades. Los argentinos, insinuó, están ofuscados por sus conflictos, ya nadie confía en nadie, y en medio de ese panorama lo mejor es recurrir al frío e implacable saber de los técnicos.

Los consejos del brillante profesor –si un chileno gana alguna vez el Nobel de Economía no cabe duda de que será Caballero– parecen plenos de sentido común: entregar el manejo de los asuntos colectivos a los que saben. ¿Acaso usted no encomienda construir un puente a un ingeniero y no a los peatones que lo usan? ¿Quién cometería la estupidez de entregar el diseño de un edificio –la resistencia de los materiales y ese tipo de cosas– a la opinión del vulgo? ¿Por qué entonces no echar mano a un experto

1 Caballero, R., y Dornbusch. “Argentina: A Rescue Plan That Works”, 3 de marzo, 2002; *The Battle for Argentina*, 4 de marzo, 2002, Cambridge: MIT. Ambos están disponibles en <http://economics.mit.edu/files>.

monetario a la hora de resolver los problemas de la economía en vez de dar la palabra a las personas de a pie, entre las cuales hay de todo: gente que sabe, sin duda, pero donde, sobre todo, abundan los paletos y los ignorantes?

La receta de Caballero aparenta la sensatez de los que piensan con frialdad; pero hay algo en ella que molesta. Y es que, si los argentinos la hubieran seguido, habrían renunciado a conducirse a sí mismos y, en vez de eso, habrían consentido en que la vida colectiva no depende del discernimiento de los seres humanos sino del manejo de leyes naturales que sólo podemos conocer, pero nunca cambiar. En pocas palabras, lo que molesta de la receta de Caballero es que transforma en estúpida la pregunta que Platón consideró la más importante de todas: ¿cómo debemos vivir? (*República*, 352d).

Si esa pregunta careciera de sentido –porque, digamos lo que digamos, debiéramos vivir de acuerdo con leyes o regularidades que podemos conocer, pero no cambiar– entonces la política se reduciría a la técnica y se separaría definitivamente de la ética. La pregunta acerca de cuál es la forma correcta de vivir –que es desde siempre la pregunta de la ética– sería una sencilla estupidez, porque la vida que vivimos no estaría en nuestras manos. Así las cosas, quienes debieran gobernar ya no serían los ciudadanos mediante actos colectivos –como la deliberación que se efectúa en la esfera pública– sino los expertos, los técnicos, aquellos que, a diferencia de los seres comunes y corrientes, tendrían línea directa con la realidad.

Pero, ¿por qué una propuesta semejante –que cuando se la mira de cerca parece absurda– pudo ser formulada y abrigar esperanzas de ser considerada seriamente?

La respuesta exige un largo rodeo. Y para comenzar nada mejor que recurrir a la filosofía.

En una conferencia dictada el año 1987 en el Collège International de Philosophie, quien fuera su primer director, Jacques Derrida, un filósofo obsesionado con la insustancialidad de todas las cosas, explicó, con una claridad rara en él, los vínculos que había entre la ética y la política. Tres cosas las unen, dijo. La primera es que ambas pretenden guiar la acción, dar una respuesta

a la pregunta ¿qué debo hacer?; la segunda es que para responder esa pregunta ambas buscan un momento incondicional en el que apoyarse y del que deben dar cuenta (por ejemplo, al recurrir a los derechos humanos, deben referirse a lo “humano” que esgrimen como fundamento); y la tercera, concluyó, es que tanto la respuesta como la pregunta poseen un sentido de extrema urgencia. Esta extrema urgencia sería constitutiva de la ética y de la política, porque la reflexión de ambas debe ser frecuente y necesariamente interrumpida por decisiones que no pueden esperar, como lo prueba que, en ciertos casos, postergar la decisión, omitiéndola, es ya una forma de adoptarla.²

¿Cómo se manifiestan esas tres dimensiones en el mundo de hoy?

En el mundo de hoy la primera dimensión –la de guía de la acción– parece estar reducida a una reflexión sobre los medios para alcanzar fines en torno a los cuales, sin embargo, no se delibera. El sentido de la vida colectiva no es hoy motivo de reflexión alguna. En vez de discutir acerca de cómo debemos vivir, el debate público o político parece estar enfocado más bien en cómo vivir de manera más eficiente, cómo elevar los niveles de productividad, bajar los niveles de cesantía y cosas así. Somos pasajeros de un barco preocupados del confort del viaje, pero no de su destino. Es como si el *telos* o el sentido de la vida común –la respuesta a la pregunta qué debemos hacer– estuviera ya prefijado por algo o por alguien cuya voluntad, desgraciadamente, no podemos torcer. Por eso las elecciones y el debate democrático, en vez de ser un esfuerzo por autogobernarse, se parecen hoy más a un evento plebiscitario donde la gente debe decidir qué élite la gobernará –como alguna vez lo previeron Weber o Schumpeter– que a un momento de decisión acerca del destino colectivo. Esa característica del debate contemporáneo está muy atada a otra, de una índole, por decirlo así, metafísica. La cultura contemporánea parece haber llegado a la conclusión de que no existe ningún piso firme que permita orientarnos. Allí donde los antiguos recurrían a la naturaleza concebida como *physis* –todas las cosas existen por mor de algo,

2 “Ethics and Politics Today”, en *Negotiations: Interventions and Interviews*, Stanford: Stanford University Press, 2002.

enseñaba Aristóteles, de manera que si lo descubrimos sabremos cómo debemos vivir—, las sociedades contemporáneas están atravesadas por profundas discrepancias respecto del sentido último de las cosas, de manera que carecen de una respuesta compartida a la pregunta que Derrida ponía a la base de la ética y de la política.

¿Es la anterior una condición inevitable, algo frente a lo cual debamos simplemente resignarnos? ¿Debemos, en cambio, persistir en el empeño de reflexionar acerca de cuál debe ser el curso de nuestra vida colectiva?

Un filósofo contemporáneo, John Rawls, sugirió que esa falta de una respuesta compartida era hasta cierto punto insalvable: un resultado de las discrepancias inevitables que se producen entre personas que, como ocurre en las sociedades democráticas, se reconocen mutuamente la misma capacidad de discernimiento. A esa condición desconcertante —buscar una respuesta y estar condenados a no encontrarla en una amplitud de materias, de manera que el debate sólo podría concluir en un “consenso superpuesto”— la llamó “cargas del juicio”. Las “cargas del juicio”, sin embargo, no son para Rawls una razón que justifique abandonar el debate ético, sino apenas una circunstancia para comprender su sentido y sus límites.

Y un sociólogo de amplia influencia —Niklas Luhmann— sugiere que en las sociedades modernas todo se ha diferenciado en esferas o subsistemas distintos, de manera que ya no hay un código único que permita juzgar el conjunto. La ética ha perdido así, observa este autor, la capacidad de integrar las sociedades. En cambio, sólo retiene su tarea de llamar la atención acerca de problemas insolubles. Por eso, la ética “surge de conflictos y enardece conflictos”. Ella tendría entonces la función de la utopía: un lugar que no existe, la ilusión de que hay reglas racionales de decisión para todos los casos.

Por supuesto, ni las “cargas del juicio” ni la perspectiva de sistemas son las únicas formas de acercarse a este problema. Al lado de ellas hay otras —como la de Habermas o Sandel, por ejemplo— que apuestan por la existencia de procedimientos más o menos

razonables para juzgar desde un punto de vista ético nuestras acciones colectivas.

Pero incluso si, dejando pendiente ese debate hasta cierto punto especializado, aceptáramos que nuestros dilemas éticos son insolubles, incluso si en nuestro destino no estuviera resolverlos, aún así seguirían preocupándonos y nuestra vida seguiría necesitada de orientación. Creamos o no que los podemos resolver, el problema de a qué fines debe servir la vida colectiva sigue siendo un problema. Entonces en vez de abandonar el esfuerzo habría que repetir aquí lo que Kant puso en la primera de sus *Críticas*: “La razón humana tiene el destino singular de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades” (*Crítica de la razón pura*, A7, prólogo de la primera edición). O reiterar lo que alguna vez observó Wittgenstein: “El propósito (...) de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado”.

Bien. Aceptemos que se trata de un esfuerzo desesperanzado. ¿Debiéramos entonces abandonar el curso de nuestras sociedades a la trayectoria espontánea de la historia, dejándonos simplemente llevar, por ejemplo, por la dinámica del capitalismo o la globalización a cualquier costo? Pero, ¿acaso eso mismo no sería también una decisión y, por lo tanto, algo ético, algo que justamente decíamos que era mejor abandonar?

Ni las sociedades ni los seres humanos pueden eludir la reflexión ética y política porque ellas son, como observa Derrida, urgentes. Se da así la paradoja de que las sociedades contemporáneas, como veremos, eluden la cuestión ética declarando que la vida en común debe estar nada más que orientada por la técnica y las *public policies*; pero esa es también una respuesta ética, sólo que, como veremos de inmediato, es la peor de todas.

En la tradición occidental los seres humanos han llegado a verse a sí mismos como sujetos. Con ello quieren decir que su

voluntad y su discernimiento –lo que ellos piensan de sí mismos y acerca del curso de sus vidas– tiene importancia y está en el centro de su existencia. Sobre ese convencimiento –la convicción de que somos sujetos– descansa la democracia. La democracia es, a fin de cuentas, la determinación de que no sea la historia pasada o el simple azar natural el que decida nuestro destino. Se trata, en cambio, de que nuestra decisión y nuestro razonamiento importen.

Hoy vivimos la historia como un destino fatal, como si la voluntad humana no tuviera ningún lugar en ella. Mientras hace algunas décadas discutíamos acerca de cómo configurar el orden social, actualmente lo hemos naturalizado. Esa es la razón –como con malicia sugiere Žižek– que ahora sea más fácil imaginar el fin del mundo que un pequeño cambio en el sistema político o en el capitalismo.

Quizá no tenga nada de definitivamente malo ser incapaces de pensar el fin del capitalismo; lo malo es que en esa incapacidad es nuestra condición de sujetos la que se desvanece.

Y ese es el problema que acusa la receta del inicio. Esa receta parece desconocer que la democracia es una institución que reposa sobre el convencimiento de que los seres humanos somos sujetos y no objetos, personas que anhelamos conducir nuestras vidas (aunque sea en medio de tropiezos) en vez de seres que se dejan conducir por otros (aunque nos aseguren un camino limpio y firme).

Pero para comprender cómo llegamos a esto –a la proposición de enajenar el gobierno colectivo como forma de resolver los problemas– es imprescindible hacer un poco de historia.

La receta de Caballero es una de las más viejas que se conocen. La formuló por vez primera Platón; pero en la modernidad adquirió una versión más radical acuñada por la derecha y por la izquierda. Comencemos por Platón.

I

Sócrates, su maestro, había confiado siempre en la opinión ajena –ésta, pensó él, revelaba siempre una verdad: cómo se aparecía el mundo al opinante– y creía que dialogar en torno a esas opinio-

nes, construyendo así un mundo en común, era de las cosas más propias y más dignas de la vida pública. Pero fueron esas mismas gentes que opinaban –en las que Sócrates tanto confió– las que lo condenaron a muerte. ¿Cómo prestar crédito –pensó entonces Platón– a un puñado de sujetos que, sin más, fueron capaces de condenar a muerte a una persona tan excelsa como Sócrates? ¿Acaso la propia condena de Sócrates no probaba que si confiábamos en la *doxa*, en la opinión de la gente, podía ocurrir cualquier cosa? Así, concluye Platón, es mejor entregar el gobierno a los filósofos. Ellos son los únicos capaces de conocer el verdadero bien –no se dejarán engañar por las apariencias– y no se aferrarán al poder, puesto que lo ejercerán no “como algo bello, sino como algo que es necesario hacer”.³ Y concluye:

A no ser que los filósofos sean reyes (...) no cesarán los males para las ciudades (...) y creo que tampoco para el género humano (473d).

Pero lo más sorprendente es que además de Platón –quien, como acabamos de ver, tenía motivos personales para defender esa idea– suscribieron esa opinión intelectuales que inspiraron, e inspiran, a la izquierda y a la derecha modernas: Saint-Simon y Von Mises. Ambos creyeron que la gestión de los asuntos modernos era estrictamente técnica. Para que vea usted cómo los extremos se tocan: al primero se le sitúa como uno de los inspiradores del socialismo utópico –así lo llamó Engels– y el segundo es uno de los héroes intelectuales de eso que hoy se llama neoliberalismo.

Conviene revisar los argumentos de Saint-Simon y Von Mises a favor del gobierno de los expertos, porque, a pesar de su aparente exceso, se hallan a la base del prestigio que hoy día atribuimos a los administradores y al *management* (y a la inversa, explican el poco prestigio que hoy posee la política y su casi nula relación con la ética).

El conde de Saint-Simon –sí, era un conde y era socialista– expuso el asunto de manera harto polémica en *L'Organisateur* (1819).

³ República, 540b.

¿Qué perdería Francia si, por azar, pregunta, desaparecieran sus cincuenta primeros físicos, sus cincuenta primeros químicos, sus cincuenta primeros fisiólogos, sus cincuenta primeros banqueros, sus cincuenta primeros albañiles y fabricantes y así hasta totalizar los tres mil primeros sabios, artistas y artesanos? Si la nación perdiera a esos hombres, conjetura, quedaría como “un cuerpo sin alma” y sin ninguna posibilidad de ser próspera. Sería un verdadero desastre. Pasemos a otra suposición, pide Saint-Simon. ¿Y si perdiera a quienes administran el Estado: a los ministros, los consejeros, los obispos y los duques? En este caso habría un daño sentimental, pero ninguna pérdida genuina.

Estas suposiciones –concluye Saint-Simon– ponen en evidencia el hecho más importante de la política actual (...) (que) los sabios, los artistas y los artesanos, únicos seres humanos cuyo trabajo sea de positiva utilidad para la sociedad y cuyas obras no le cuestan a ésta casi nada, se han convertido en subordinados de los príncipes y demás gobernantes, los cuales no son sino unos empíricos más o menos ineptos.

Mutatis mutandis –cambiando lo que hay que cambiar–, ¿qué perderíamos si, por un azar inexplicable, desapareciera el veinte por ciento de nuestros mejores científicos y artistas? La respuesta de Saint-Simon sería: casi todo. ¿Y si los que desaparecieran fueran el veinte por ciento de los habitantes del Congreso Nacional? Casi nada, diría el inspirador del socialismo utópico. Y es que mientras los primeros son creadores, los segundos unos empíricos más o menos ineptos.

Las opiniones de Saint-Simon no se fundan en una apreciación moral –algo así como que los políticos son gente floja y tonta que vale poco o nada– sino en una afirmación sociológica. Saint-Simon observó que el hecho clave de las sociedades modernas era la industrialización. Y en sociedades de esa índole –donde la creación de riqueza, o la agregación de valor como diríamos hoy, es el hecho fundamental– la política debe ser separada de la economía. La industrialización es un proce-

so más o menos impersonal que fluirá por sí mismo si no se le molesta y de ahí que la política pasa a ser una función inferior, en cualquier caso subordinada a la que realizan los verdaderos creadores. Los productores –asegura Saint-Simon– son los que deben gobernar y no los miembros de una clase que el progreso ha revelado más o menos inútil.

Sobre la base de esas apreciaciones –el surgimiento de la sociedad industrial y la creciente importancia del conocimiento técnico, algo que hoy salta a la vista–, Saint-Simon imaginó que la sociedad podía ser gobernada por dos Cámaras, una de “invención” integrada por ingenieros, poetas y otros artistas, y otra de “examen” compuesta de físicos y matemáticos. Mientras los primeros ideaban proyectos, los segundos examinaban cuán viables eran. ¿Se imagina usted? Nada de políticos profesionales. Dos Cámaras con gente que de veras sabe: una integrada por personas creativas que idean proyectos, y la otra compuesta por técnicos que deciden cuáles son viables y se realizan y cuáles, en cambio, no lo son y se archivan.

¿Ridículo, excesivo? No tanto. El mundo de Saint-Simon –*mutatis mutandis*– se parece bastante al de hoy. Sólo que la Cámara de Examen está compuesta de economistas y la de Invención... bueno, la de Invención todavía de políticos.

Es probable que Saint-Simon haya influenciado las ideas de Engels, el gran amigo de Marx. En el *Anti-Dühring* –un texto escrito contra las ideas de un profesor universitario de la época que si no fuera por el título de este libro habría pasado al olvido– Engels afirma que el proceso histórico conducirá a la extinción del Estado. Una vez que eso ocurra, predijo, “el gobierno sobre las personas será sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción”.

¿Absurdo, estúpido? Parece que no tanto si atendemos al desprestigio de la política y a la creciente importancia que se asigna hoy al *management*, a la gestión productiva y a las políticas públicas. ¿Acaso esas disciplinas, por llamarlas así, no son equivalentes a la administración de las cosas y a la dirección de los procesos productivos?

Pero continuemos. Si, como vimos, el conde Saint-Simon puso a los productores en el lugar donde Platón ponía a los filósofos, Von Mises se encarga de poner a los economistas en el lugar de todos ellos.

Von Mises –Ludwig Heinrich Edler von Mises, para mayores señas– sostuvo que la economía era una teoría de la elección. Y como en la vida nos pasamos eligiendo –desde una carrera profesional a una pareja, pasando por las compras del supermercado–, entonces, es fácil concluir que la economía es una ciencia de la acción humana. De toda acción humana –algo en lo que va a insistir también el Nobel Gary Becker– y no sólo de aquella que posee intereses materiales de por medio.

De esa definición a que la economía se convirtiera, como antes la teología, en la reina de las ciencias, no había más que un paso.

Ahora bien, en el ámbito del mercado –que es lo que Von Mises llama *catalaxia*–, para comprender la acción humana, para lograr describirla y poder predecirla, es imprescindible conocer el sistema de precios. Los precios son información simplificada que permite coordinar miles y miles de acciones individuales que, de otra manera, andarían a ciegas entorpecidiéndose unas a otras y produciendo pérdida de bienestar. Saber manejar el sistema de precios y conocer cómo funciona la *catalaxia* –el orden de mercado– es imprescindible para que las cosas vayan bien. Von Hayek –quien junto a Von Mises integra la llamada escuela austríaca– agregó todavía algunos otros datos. Dijo él que ninguna mente humana podía manejar toda la información que procesa un sistema de precios. En otras palabras, agregó Hayek –quien pronosticó la muerte del socialismo y vivió para contarlo–, la información con que contamos es gravemente incompleta, de manera que cualquier intervención deliberada en el mercado resultaría perjudicial. Y es que el mercado, agregó, es resultado de la acción humana, pero no el fruto de ninguna acción humana individual.

Al mercado entonces no se le puede torcer la nariz. Hay que comprender sus leyes de funcionamiento para aprovecharlas y adecuarse a ellas. En otras palabras, si vivimos en medio del

mercado, la pregunta ética y política de Derrida –¿qué debemos hacer?– está simplemente de más.

Esa idea que ha erigido al economista en el experto por antonomasia de los asuntos públicos –el técnico por excelencia, aquel a quien nada humano le es ajeno o incomprensible– adquirió popularidad con Von Mises y Von Hayek; pero es muy vieja, como vimos, y se encuentra ya en los fisiócratas, quienes vieron en la economía el imperio del derecho natural (para apreciar la edad de los fisiócratas, basta decir que el principal de ellos fue el médico de Madame Pompadour).

¿Dónde está lo erróneo de esas viejas ideas –hoy revividas– que sugieren acabar con la política?

Lo erróneo está en la forma que tienen de concebir el manejo de los asuntos comunes. Al concebirlos como una destreza técnica, un asunto de expertos, acaban disociando a la política de la ética. Y ahí está el problema. Porque como la técnica no es capaz de producir sentido o de guiarse a sí misma –la técnica sabe el cómo pero no el porqué, dice Aristóteles; la ciencia no piensa, agrega Heidegger–, cuando se confían los asuntos humanos a ella, sin dejar espacio al discernimiento ético, los asuntos comunes quedan al garete, autorreferidos y como sin rumbo. Convertidos –como el camino que sugirió el economista para resolver la crisis argentina– en una cuestión puramente técnica. Y esa es también, paradójicamente, una decisión ética: sólo que carente de toda reflexión.

Pero, ¿en qué consiste la ética y cuál es la relación que tiene con la política?

La ética, en todas sus versiones, consiste en deliberar acerca de los deseos o impulsos que tenemos, a fin de saber si es correcto o no que los traduzcamos en acciones. Al revés de cómo suele concebirse hoy día la política –un trato eficiente con la facticidad–, la ética es el esfuerzo por deliberar si lo que es está a la altura de lo que *debe ser*.

Un vistazo a la ética puede ayudar a entender por qué la forma hoy día predominante de entender la política puede ser dañina y deficiente.