



Universidad
Francisco de Vitoria
UFV Madrid

DOCTORADO EN HUMANIDADES: HISTORIA, FILOSOFÍA Y
ESTÉTICA

**LIBERTAD NOUMÉNICA Y LIBERTAD FENOMÉNICA: ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE
LA NOCIÓN DE LIBERTAD DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA Y LA NOCIÓN DE LIBERTAD DE
LA ESCUELA AUSTRÍACA.**

Doctorando: Luis Emilio Durán Aguado

Director: Salvador Antuñano Alea

*Et sustulit illum et ostendit illi omnia regna orbis terrae in momento temporis;
et ait ei Diabolus: “Tibi dabo potestatem hanc universam et gloriam illorum, quia mihi
tradita est, et, cui volo, do illam:
tu ergo, si adoraveris coram me, erit tua omnis”.*
*Et respondens Iesus dixit illi: “Scriptum est: “Dominum Deum tuum adorabis et illi soli
servies””.*

Lucas 4, 5-8.

ÍNDICE

<u>Introducción</u>	7
1.- Justificación del estudio e identificación del objeto de la investigación	9
2.- Objetivos e hipótesis de la investigación	12
2.1.- Objetivos de la investigación	12
2.2.- Hipótesis de la investigación	13
3.- Metodología y justificación de las fuentes bibliográficas	15
4.- Algunas precisiones terminológicas	18
<u>Parte 1: La noción de libertad en San Agustín de Hipona</u>	21
1.1.- Introducción: los antecedentes clásicos de San Agustín	23
1.1.1.- La libertad de los griegos	23
1.1.2.- La libertad de los romanos	33
1.1.2.1.- El estoicismo	34
1.1.2.2.- Marco Tulio Cicerón	36
1.1.3.- La influencia de la patrística cristiana y los primeros momentos del pensamiento cristiano	41
1.1.4.- El neoplatonismo y Plotino	47
1.2.- El problema del mal y el maniqueísmo	54
1.3.- El problema del pecado y la gracia. El pelagianismo	67
1.4.- La relación entre la presciencia divina, predestinación y libertad	81
1.5.- El amor como fundamento último de la libertad	92
1.5.1.- La ley natural y la ley de Dios	92

1.5.2.- El papel del amor en el análisis de la voluntad	98
1.5.3.- <i>Fruì et uti</i>	107
1.6.- Estudio estadístico-biográfico de la cuestión	112
1.6.1.- El procedimiento de conteo de palabras	118
1.6.2.- El desarrollo cuantitativo del uso de las expresiones y su aspecto cualitativo	127
1.6.3.- La cuestión abierta sobre el desarrollo del pensamiento de San Agustín y algunas conclusiones generales	134
<u>Parte 2: La noción de libertad en la escuela austríaca</u>	137
2.1.- Introducción: los antecedentes históricos de la escuela austríaca	139
2.1.1.- El estudio de la libertad durante la Alta Edad Media	141
2.1.2.- El estudio de la libertad durante la Baja Edad Media	144
2.1.3.- El estudio de la libertad, la economía y la autoridad en la Escolástica Española	152
2.1.4.- La ilustración escocesa y David Hume	157
2.1.5.- La fundación de la escuela austríaca. Carl Menger	161
2.1.6.- Conclusiones	164
2.2.- La libertad en Ludwig von Mises	168
2.2.1.- La tríada de la libertad en Mises	169
2.2.2.- El individualismo metodológico	178
2.2.3.- Conclusiones	186
2.3.- La idea de libertad en Friedrich von Hayek	189

2.3.1.- La concepción de la libertad en Hayek	191
2.3.2.- Acción humana y evolución	200
2.3.3.- Conclusiones	208
2.4.- La libertad en Murray Rothbard	212
2.4.1.- El axioma de no agresión y los derechos naturales en Rothbard	213
2.4.2.- La libertad y la propiedad en Rothbard	220
2.4.3.- Conclusiones	228
2.5.- Algunas consideraciones finales sobre la libertad en la escuela austríaca	234
<u>Parte 3: Una comparativa entre San Agustín y la escuela austríaca</u>	241
3.1.- Recapitulación inicial	243
3.1.1.- La tensión libertad-determinismo y la resolución agustiniana	243
3.1.2.- Individualismo y propiedad: la libertad austríaca	248
3.2.- ¿Cómo puede el pensamiento de San Agustín contribuir a la defensa de la libertad de la escuela austríaca?	253
3.3.- El utilitarismo y la utilidad agustiniana	260
3.4.- El amor agustiniano y su engarce con la libertad	267
3.5.- La dimensión política y la tríada de la libertad	272
3.6.- Libertad nouménica y libertad fenoménica	280
3.7.- Una libertad orientada a la trascendencia	291
<u>Conclusión</u>	295

1.- Recapitulación del trabajo	297
2.- Valoración crítica y prospectiva	300
2.1.- Valoración crítica y consecución de objetivos	301
2.2.- Prospectiva y líneas abiertas de investigación	302
<u>Bibliografía</u>	307
Bibliografía primaria	309
Bibliografía secundaria	312
Agradecimientos	321

INTRODUCCIÓN

1.- Justificación del estudio e identificación del objeto de la investigación:

Hasta la actualidad, el problema de la libertad ha sido en ocasiones estudiado de forma sesgada y parcial. E incluso cuando se ha intentado analizar desde una óptica más benévola, en múltiples ocasiones sus máximos valedores han esgrimido argumentos e ideas contraproducentes en su defensa. Lejos de constituir una idea simple o apriorística, la libertad posee numerosas aristas que dificultan su estudio y, por tanto, su defensa intelectual. Durante los últimos años hemos asistido a un recrudecimiento de la batalla cultural ante las nuevas tendencias colectivistas de corte liberticida que tienden a invadir tanto los ambientes académicos como las discusiones políticas. Uno de los contendientes más feroces durante el último siglo y medio contra esas ideologías colectivistas ha sido la escuela austríaca. Desgraciadamente, su defensa de la libertad individual y personal se ha basado en consecuencialismos, utilitarismos y una fenomenología de la acción humana que se ha olvidado de estudiar la esencia y la naturaleza del ser humano en favor de sus derivaciones en la economía y la sociología.

No hay nada inherentemente malo o incorrecto en tal enfoque (más allá de lo incompleto que quizás resulte): se han obtenido grandes victorias en el terreno de la economía (no tantas en la política) y la escuela austríaca ha construido un aparato intelectual en lo económico que nos permite analizar las consecuencias de cierta parte de las acciones humanas y estudiar empíricamente muchos de los efectos beneficiosos de la libertad, así como las calamidades de las economías planificadas y colectivistas. El problema de tal aproximación es que sus análisis no han llegado al mundo de las humanidades, en ocasiones todavía muy entreverado de conceptos positivistas poco amigables con la libertad personal.

En nuestra opinión, es perentorio regresar a posiciones teóricas más sólidas y para ello trataremos de fundamentar la defensa de la libertad acudiendo a la tradición que inicia su planteamiento y desarrollo: la teología y la antropología católica. En efecto, la tradición intelectual católica ha presentado históricamente argumentos sólidos a favor de la libertad personal, al mismo tiempo que ayuda a definir el concepto y a establecer sus límites. La propia escuela austríaca reconoce su deuda con la Escolástica Española pero creemos que es posible ir mucho más allá y remontarnos hasta San Agustín de Hipona como un punto de arranque de todos los análisis de la libertad personal.

Lejos de considerar los análisis del obispo de Hipona como contradictorios con las tesis fundamentales de la escuela austríaca, creemos que es posible compatibilizar ambas tradiciones en una sola, o al menos que se pueden rescatar elementos de ambas que permitan plantear una justificación de la libertad y un análisis de la misma más completo. La visión agustiniana de la libertad tiene un enfoque mucho más vertical e integrador que el austríaco, recordándonos nuestra dependencia de lo divino y haciendo un especial hincapié en el aspecto moral del ser humano. La noción de la escuela austríaca de libertad es horizontal y con mucha más tendencia a la inmanencia: no importa demasiado nuestro aspecto trascendente, solamente se toman en consideración las manifestaciones empíricas de nuestras acciones libres, sin entrar en juicios morales. De esta manera, ambas concepciones podrían -al menos hipotéticamente- complementarse mutuamente, con la posibilidad de un diálogo verdadero entre los pensamientos de filósofos amantes de la libertad.

No obstante, hemos de tener cuidado de mantener a San Agustín alejado de las polémicas del mundo actual. Él fue un hombre profundamente inmerso en su época y trataba, como tal, de solucionar los problemas de su sociedad, sin ser del todo consciente (o quizás sí) de que las respuestas que ofrecía a las cuestiones de la libertad podrían iluminar a muchos otros defensores siglos después. En otras palabras: San Agustín no era un pensador liberal, ni siquiera en un sentido amplísimo del término. Defendía la existencia del estado (en el sentido amplio de un poder terrenal necesario), su subordinación al poder eclesiástico y reconocía el papel y la utilidad de las instituciones políticas. Tampoco aprobaría la libertad con la que hoy en día se juzgan y se viven determinadas costumbres; fue, en definitiva, un hombre más de su tiempo y no podemos forzar su mensaje para hacerle decir cosas que nunca quiso expresar. Él defendió la libertad siempre desde parámetros morales y sabiendo que ser libre ha de estar siempre subordinado a un buen comportamiento, a una buena voluntad y a un acercamiento hacia Dios. La libertad no era un fin en sí mismo, sino un medio por el cual el ser humano se ganaría su salvación, con ayuda de la gracia divina. Esto le obligó a argumentar una férrea defensa de la libertad y, al mismo tiempo, un establecimiento claro de los límites de esta. De esta manera, veremos que navegó entre el determinismo y el voluntarismo con maestría e iluminó el camino para todos los que le seguimos en nuestros días.

Del mismo modo, la escuela austríaca es un movimiento diversísimo, con incontables perspectivas muchas veces incongruentes, paradójicas y hasta contradictorias.

Intentaremos centrar las características principales de los autores austríacos pero incluso entre ellos las polémicas eran profundas. Para poder abordar de una manera racional y sistemática el estudio de sus ideas, hemos decidido centrarnos en sus tres autores fundacionales: Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek y Murray Rothbard. Esto necesariamente reduce el análisis pero creemos que la muestra es suficientemente amplia como para no distorsionar en absoluto el mensaje.

En esta investigación nos centraremos especialmente en el análisis del concepto de libertad tanto de San Agustín como de la escuela austríaca (partes 1 y 2 del desarrollo, respectivamente) para realizar una posterior comparación (parte 3). Trataremos de no desviarnos del verdadero objeto de la investigación: los conceptos de libertad que albergan ambos paradigmas y la potencial comparación que podamos realizar entre ambos, de tal manera que un estudio de la libertad pueda salir reforzado de tal hipotético balance.

Hasta donde alcanza nuestra investigación, no parece que ningún estudio haya pretendido una comparación semejante y, por tanto, puede resultar pertinente iniciar una línea de indagación que permita vincular a todo el pensamiento libertario¹ entre sí, empezando por sus inicios con San Agustín hasta el día de hoy. Es, pues, una investigación enteramente nueva en la que las incógnitas abundan y resulta difícil saber hasta dónde se llegará por esta vía. Creemos, no obstante, que para una adecuada comprensión de la libertad personal tal diálogo puede devenir extraordinariamente fecundo.

¹ Para los usos de la palabra “libertario”, ver Introducción, punto 4.

2.- Objetivos e hipótesis de la investigación:

Como hemos indicado, esta investigación pretende establecer una comparativa entre la tradición filosófica agustiniana y la escuela austríaca, especialmente en lo concerniente a la libertad humana, sus límites y su esencia última. Un objetivo tan amplio como este ha de ser acotado y restringido para poder estudiarlo adecuadamente y, por tanto, para su análisis hemos concretado dos objetivos fundamentales.

2.1.- Objetivos de la investigación:

Objetivo 1: vincular toda defensa de la libertad personal a la tradición católica y, en concreto, a su primer valedor de importancia, San Agustín de Hipona.

Ya hemos mencionado que resulta fundamental entender el origen de las ideas para poderlas defender con efectividad. En el caso de la libertad entendemos que la tradición católica está inextricablemente unida a ella y que esa tradición encuentra su punto originario fundamental en San Agustín de Hipona. Estudiaremos los textos del obispo y extraeremos de ellos los contenidos esenciales que respondan a los interrogantes más acuciantes que surgen en todo estudio de la libertad: ¿existe?, ¿se puede perder?, ¿tiene límites? ¿cuáles son sus límites?, etc. La escuela austríaca podría encontrar a nuestro juicio inspiración constante en las páginas agustinianas sobre estos temas y es necesario revisitarlas para aquilatar un concepto de libertad más sólido.

Para ello, primero estudiaremos lo que entiende por libertad San Agustín y qué respuestas nos ofrece a los desafíos que un análisis de la libertad humana nos propone. Toda la primera parte de esta investigación, por tanto, estará centrada en averiguar qué noción de libertad nos ofrece San Agustín, sus influencias y los diversos problemas que surgen en su estudio. Posteriormente, se analizará el concepto de libertad de la escuela austríaca y se producirá la comparación entre ambas. Esto nos lleva al segundo objetivo de la presente tesis.

Objetivo 2: establecer un diálogo entre San Agustín y la escuela austríaca para fortalecer las tesis de ambos paradigmas.

Especialmente en el caso de la escuela austríaca, sus planteamientos adolecen de graves defectos filosóficos y por tanto puede resultar especialmente beneficiada de una comparación y una potencial síntesis de ambos paradigmas. A lo largo del libro se irán señalando aquellos puntos en los que la filosofía agustiniana puede ir mejorando y completando las tesis austríacas y también los que pueden resultar más incompatibles con esta. Asimismo, las ideas de la escuela austríaca que puedan ser aprovechables por la tradición católica también serán reseñadas.

Estos dos objetivos se apoyan respectivamente en otras dos hipótesis fundamentales que trataremos de probar a lo largo de este escrito.

2.2.- Hipótesis de la investigación:

Hipótesis 1: es necesario vincular toda defensa de la libertad a la tradición católica de pensamiento.

O, dicho de otro modo, es imposible defender la libertad personal sin acudir al pensamiento cristiano católico. Esta es una hipótesis fuerte del trabajo, puesto que estamos afirmando que los planteamientos austríacos han de ser complementados y mejorados con ideas del pensamiento católico desde su mismo origen. Somos conscientes de que no es una hipótesis evidente a primera vista, pero confiamos en que a lo largo de la tesis se vaya viendo con claridad: el análisis de los antecedentes históricos de la escuela austríaca así nos lo irá mostrando. Cuando el pensamiento filosófico se aleja de la ortodoxia católica, la libertad se desvanece y queda sumergida bajo el determinismo o el voluntarismo.

Hipótesis 2: es posible y fructífero establecer un diálogo entre la escuela austríaca y la filosofía agustiniana.

Esta es, evidentemente, una de las hipótesis fundamentales de este trabajo y tendrá que quedar probada durante la tercera parte del desarrollo teórico de la investigación. Esto no la circunscribe únicamente a ese momento: a lo largo de toda la tesis se irán señalando aquellos elementos que ya vayan coincidiendo y prepararemos el terreno para este diálogo.

Sin embargo, esta comparación no solamente ha de ser posible, sino que también debe resultar de ella una superación de ambas posturas. Ha de quedar claro que con esta contrastación no nos estamos refiriendo a una *Aufhebung* de tipo hegeliano sino que concebimos su comparación desde la armonía y viendo a ambas escuelas de pensamiento como poseedoras de una finalidad común. Desde un amor por la libertad y la acción humana, ambas corrientes coadyuvan en la búsqueda de respuestas, sin que esas respuestas impliquen una subsunción de los paradigmas previos en una síntesis superadora, sino más bien un enriquecimiento de esas maneras de ver la libertad, producto de un diálogo fructífero.

3.- Metodología y justificación de las fuentes bibliográficas:

En la elaboración de esta investigación ha primado una metodología cualitativa, es decir, se ha llevado a cabo una contrastación de textos pertenecientes a San Agustín y a los tres exponentes de la escuela austríaca que hemos mencionado anteriormente. Ante la inmensa bibliografía disponible para el estudio de la libertad en el obispo de Hipona hemos preferido siempre y cuando ha sido posible estudiar las palabras directas del autor frente a todos los estudios existentes. Eso no quiere decir que no se haya acudido a especialistas para confirmar algunos puntos o que no se hayan consultado manuales y obras de referencia clásicas; simplemente, las palabras del obispo de Hipona resultan más elocuentes y claras que muchas de las interpretaciones posteriores y preferimos apoyarnos en ellas y basar los argumentos en esa bibliografía primaria.

San Agustín posee un inmenso catálogo y es evidente que no todo lo que escribió resulta relevante para la obra que nos ocupa. De su bibliografía hemos seleccionado una amplia variedad de textos, desde los más importantes e imprescindibles (como *De Trinitate*, *De civitate Dei*, *Confessionum* y *Retractationes*) hasta las que más específicamente tratan sobre la libertad humana (*De libero arbitrio*, *De fide et operibus*, *De gratia et libero arbitrio*, etc.). En ellas están, por supuesto, incluidas todas las polémicas que mantuvo tanto con los maniqueos como con los pelagianos (especialmente Juliano de Eclana)².

Durante uno de los capítulos de la investigación sobre San Agustín (el 1.6) hemos adoptado una metodología más cuantitativa y estadística, más propia de las ciencias sociales. En ese capítulo estudiamos la cantidad de veces que utiliza ciertas palabras el filósofo a lo largo de su obra. Los detalles de la metodología concreta que hemos utilizado son un poco farragosos y se encuentran incluidos al comienzo de dicho capítulo, junto con la explicación de por qué en una investigación eminentemente humanística podemos utilizar ocasionalmente tales metodologías.

Respecto a la escuela austríaca, hemos seguido una metodología similar: hemos preferido siempre fuentes bibliográficas primarias frente a los manuales y los libros de especialista. Nuevamente, eso no quiere decir que se haya prescindido completamente de ellos, sino

² Todas las obras de San Agustín proceden de la edición de Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1994). Serán citadas por su nombre completo en lengua latina (*De Trinitate*, *De civitate Dei*, etc.).

que hemos optado cuando ha sido menester hacerlo por incluir la fuente primaria frente a la fuente secundaria.

De Ludwig von Mises hemos referenciado su obra *Liberalism*, y su enorme obra *Human Action*. Además de ellas, también hemos consultado ocasionalmente algunos artículos a su nombre y otras obras. La razón para ello es que mucha parte de su catálogo se refiere a cuestiones económicas y, en principio, su relevancia frente a nuestro objeto de estudio es secundaria³.

Ocurre un fenómeno parecido con Friedrich von Hayek, cuya obra es eminentemente económica (sobre todo al principio de su trayectoria intelectual) y nos hemos ceñido a las que se ocupan con más especificidad de la cuestión de la fundamentación de la libertad, a saber, *The Constitution of Liberty, Law, Legislation and Liberty* y por supuesto, *Road to Serfdom*⁴.

En cuanto a Murray Rothbard, nos ha interesado su *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, *Man, Economy and State by The Ethics of Liberty*. También nos ha resultado extraordinariamente sugestivo su estudio histórico en tres volúmenes *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Aunque es una obra de historia de la economía, su opinión nos resulta relevante de cara a la comparación entre el pensamiento austríaco y agustiniano en la tercera parte de esta investigación⁵.

³ De Mises hemos utilizado las siguientes ediciones de sus obras principales y artículos: *Human Action, A Treatise on Economics*. Auburn: The Ludwig von Mises Institute, 1998. *Liberalism*. Traducido por Ralph Raico. San Francisco: Cobden Press, 2002. «Mises Institute.» 2006. <https://mises.org/library/individualism-and-industrial-revolution> (último acceso: 14 de enero de 2022). *Nation, State and Economy*. Traducido por Leland B. Yeager. Menlo Park: Institute for Humane Studies, 1983. *Socialism*. New Haven: Yale University Press, 1951. *The Historical Setting of the Austrian School of Economics*. Auburn: The Ludwig von Mises Institute, 2003. Serán citadas por su nombre completo en lengua inglesa.

⁴ De Hayek hemos empleado las siguientes ediciones de sus obras principales y artículos: *Individualism: true and false*. Chicago: The University of Chicago, 1948. *Intellectuals and Socialism*. 2008. <https://mises.org/library/intellectuals-and-socialism> (último acceso: 14 de 01 de 2022). *Law, Legislation and Liberty*. Londres: Routledge, 1998. *Road to serfdom*. Londres: The Institute of Economic Affairs, 2005. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago, 1978. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: University of Chicago, 1990. Serán citadas por su nombre completo en lengua inglesa.

⁵ De Rothbard hemos empleado las siguientes ediciones de sus obras principales: Rothbard, Murray. *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought: Volume I: Economic Thought Before Adam Smith*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006. *For a New Liberty: the Libertarian Manifesto*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006. *Man, Economy and State*.

Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2009. *The Ethics of Liberty*. Nueva York: New York University Press, 1998. Serán citadas por su nombre completo en lengua inglesa.

4.- Algunas precisiones terminológicas:

A lo largo de este libro se utilizan ciertas expresiones que resulta importante matizar y aclarar. Con estas precisiones no estamos sugiriendo de ninguna manera que cualquier uso alternativo en otras obras sea incorrecto o inadecuado, sino que a lo largo de esta obra hemos preferido definir las en el sentido que proponemos a continuación:

- *Libertario*: una filosofía libertaria es cualquier sistema de pensamiento que defiende y afirma la libertad personal. En este sentido, la filosofía de San Agustín es libertaria, puesto que defiende que somos libres y que tenemos capacidad de actuar libremente de forma individual.
- *Liberal*: el liberalismo es una rama del libertarismo que defiende específicamente la existencia de un estado pequeño (en atribuciones) que garantice exclusivamente una defensa de la vida, la propiedad privada y la libertad de elección. Cuando ese estado es absolutamente mínimo ese liberalismo se suele denominar “minarquismo”.
- *Liberticida*: decimos liberticida a cualquier sistema de pensamiento que propugne una eliminación de la libertad personal, ya sea de forma teórica (negando su existencia) o práctica (atacando cualquiera de los tres elementos de la tríada de la libertad).
- *Colectivista*: decimos colectivista a toda ideología que niega la libertad individual y la hace depender de una supuesta voluntad general representada por la nación, la clase, el grupo o una raza, etc.
- *Agustiniano*: con esta palabra nos referimos a todo lo relacionado directamente con el pensamiento de San Agustín, excluyendo la tradición posterior. Cuando queramos referirnos a la tradición posterior que bebe intelectualmente de este autor utilizaremos otras expresiones que dejen claro que así lo estamos haciendo.

- *Nouménico*: se usa este término en oposición (y complemento) a lo meramente fenoménico o fenomenológico. Es aquello que se encuentra más allá de nuestra percepción y solamente puede ser alcanzado mediante una reflexión racional. También podría ser considerado lo esencial de una realidad. Difiere en un matiz del término kantiano en tanto que sí puede ser conocido y estudiado, al menos potencialmente.
- *Fenoménico*: se usa este término en oposición (y complemento) a lo meramente nouménico. Es aquello que se encuentra al alcance de nuestros sentidos y hace referencia al aparecer de una realidad determinada, a su manera de manifestarse y desplegarse en el mundo. Aunque en el orden del conocer lo fenoménico puede ser previo a lo nouménico, en el orden del ser depende de él y lo complementa.

PARTE 1: LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN SAN AGUSTÍN DE HIPONA

1.1.- Introducción: los antecedentes clásicos de San Agustín

1.1.1.- La libertad de los griegos:

La cuestión de la libertad es uno de los problemas fundamentales al que todo filósofo debe enfrentarse, y San Agustín no es una excepción. De su planteamiento, desarrollo y resolución dependen factores que determinarán las consideraciones antropológicas, epistemológicas, políticas, teológicas y ontológicas de cualquier sistema filosófico. Aunque esto puede parecer exagerado, analizar correctamente la libertad nos permite enfocar con garantías el problema del mal, el problema de la presciencia divina, el problema de la composición del alma, el problema de la responsabilidad de las acciones individuales, el problema del origen de la sociedad, etc. Una visión determinista del ser humano, por ejemplo, condiciona toda una serie de aspectos filosóficos que no se pueden obviar; del mismo modo, una visión libertaria nos permite una introspección sobre aspectos que previamente permanecían ocultos a la reflexión filosófica. En San Agustín encontramos una visión profunda, original, amplia y consciente de la libertad. Hasta la llegada de este filósofo solamente encontramos reflexiones parciales y poco convencidas de la libertad personal (quizás con algunas honrosas excepciones⁶). Incluso entre aquellos grandes filósofos de la antigüedad que influyeron enormemente sobre San Agustín⁷ no es

⁶ La escuela cínica, representada sobre todo por Antístenes, el alumno de Sócrates, y Diógenes de Sinope es un intento en esa dirección de establecer la autonomía del sabio y la vida retirada de la polis y la sociedad como un ideal ascético. Los cínicos, pues, prefiguran una suerte de anarquismo ético que no volverá a aparecer en la historia de la filosofía hasta mucho después. En un sentido similar, los estoicos también propondrán, como veremos, una visión autárquica del ser humano que puede prefigurar la libertad interior que San Agustín propone. También, en cierto modo, la *theoría* (*θεωρία*) aristotélica y la contemplación platónica del Sumo Bien ya sugieren una visión más intimista del ser humano.

⁷ Que Platón fue una inmensa influencia sobre San Agustín parece quedar fuera de toda duda. El propio autor le dedica bellas palabras de elogio al autor ateniense en *Contra Academicos* III, 18, 41: «os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonius philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit». Es cierto que a lo largo de su vida esa influencia fue menguando e incluso en *Retractationes* I, 1, 4 se censura por haberlo alabado: «Laus quoque ipsa qua Platonem vel Platonicos sive Academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit, praesertim contra quorum errores magnos defendenda est christiana doctrina». También entre los estudiosos hay bastante consenso en este punto. Erich Przywara afirma que «si nos fijamos

frecuente una reflexión sobre la libertad y entre sus contemporáneos fue precisamente este filósofo el que puso sobre la mesa la discusión y permitió un debate profundo y serio sobre la cuestión (especialmente contra los maniqueos y los pelagianos, como veremos más adelante).

Con toda la grandeza que encontramos en la filosofía antigua –en especial, en Platón y Aristóteles– en muchos momentos se echa en falta un pensamiento genuino y profundo sobre la libertad. Si bien encontramos en sus páginas ocasionales pinceladas sobre el tema, lo cierto es que la libertad clásica es una libertad fundamentalmente política y social, no personal. Para estos pensadores, ser libre deviene una condición política o incluso jurídica: es lo opuesto a la esclavitud y la servidumbre. Cuando Aristóteles nos dice que la virtud es un hábito, un término medio y un acto voluntario, no se está refiriendo a una voluntad personal, ética e íntima, sino simplemente a que la virtud no puede ser ejercida por esclavos sino por hombres libres, capaces de perseguir fines propios y no los fines de sus amos.

«κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα, καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα (οὐ γὰρ ἐπαινῆται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ' ὁ πῶς), κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐπαινούμεθα ἢ ψεγόμεθα. ἔτι ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως. πρὸς δὲ τούτοις κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πῶς. διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσὶν: οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἀπλῶς οὔτε κακοί, οὔτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα»⁸.

solamente en cierto punto de vista, recibimos la impresión de que todo lo que anteriormente hemos ido delineando como estructura del agustinismo no es en el fondo otra cosa que platonismo en lenguaje cristiano». Erich Przywara, *San Agustín, perfil humano y religioso* (Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, traducción por Lope Cilleruelo), p. 38. También Tirso Alesanco Reinares afirma rotundamente que «las obras de San Agustín rezuman platonismo por todas partes». *Filosofía de San Agustín* (Editorial Augustinus, Madrid, 2004), p. 15.

⁸«Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera), sino por nuestras virtudes y vicios. Además, nos encolerizamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección. Finalmente, por lo que respecta a

Esta actitud clásica es resumida por algunos autores como ‘libertad de los antiguos’. En su opinión la libertad antigua deviene una libertad política, no personal⁹. Sus principales funciones se resumían en la participación en los asuntos de la polis (como ciudadanos con participación directa) y el enjuiciamiento de sus semejantes (como jueces en los muy frecuentes pleitos)¹⁰. No es una libertad íntima e inviolable como propondrá San Agustín (y otros libertarios tras él), puesto que bajo el estado de esclavitud uno tampoco puede permanecer plenamente libre en el interior. Esa libertad interna¹¹, que radica en un *ser* más que en un *hacer*, es difícil de encontrar en la mentalidad griega antigua; en efecto, si la libertad se transforma en un instrumento político que desaparece en cuanto la comunidad se disuelve, o si esa comunidad lo decide, esa libertad termina por convertirse en un añadido a nuestra persona, en un rasgo prácticamente extrínseco o accesorio que en nada nos define y nos convierte en verdaderos seres humanos. Además, al unir la voluntad con la búsqueda de la felicidad, tampoco es posible permanecer libre mientras se es propiedad de otros, puesto que, como hemos indicado, los esclavos y los siervos no persiguen sus propios fines sino los fines de aquellos que mandan sobre ellos. No es de extrañar, por tanto, que Platón y Aristóteles, aunque no solamente ellos, mayormente conciban las acciones humanas en un contexto político y social, rara vez individual. Es en la polis donde alcanzamos la perfección como especie y donde surge el verdadero

las pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera». Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Editorial Gredos, Madrid, 1985, traducción de Julio Pallí Bonet), II, 1105b30-1106a6.

⁹ «The liberty of the ancients consisted in carrying out collectively but directly many parts of the over-all functions of government, coming together in the public square to discuss and make decisions about war and peace; form alliances with foreign governments; vote on new laws; pronounce judgments; examine the accounts, acts, and stewardship of the magistrates; call the magistrates to appear in front of the assembled people; accuse the magistrates and then condemn or acquit them». Benjamin Constant, *De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Extraído de Liberty Fund: <https://oll.libertyfund.org/titles/constant-the-liberty-of-ancients-compared-with-that-of-moderns-1819>. Traducido por Jonathan Bennet.

¹⁰ «The people exercised considerable political rights directly. They met to vote on the laws and to judge nobles who had been accused of wrong-doing». Benjamin Constant, *De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*.

¹¹ En la siguiente parte de la investigación y en la tercera hablaremos sobre lo que nosotros ya denominamos en la introducción libertad nouménica (libertad interior) y libertad fenoménica (libertad exterior). El análisis de la libertad de San Agustín está especialmente centrado en la libertad nouménica (la libertad como *ser*), mientras que la escuela austríaca estudia con más hincapié la libertad fenoménica, tal y como aparece en el mundo (la manifestación fenoménica de la libertad nouménica). Ver punto 4 de la introducción.

sentido ético de nuestro obrar¹². Las acciones individuales han de estar orientadas al estado y nunca toman prevalencia sobre este, puesto que el estado es más grande que el individuo y lo condiciona de todo punto¹³. Aristóteles llega a afirmar que «la naturaleza ha querido que bárbaro y esclavo sean la misma cosa»¹⁴; es decir, el ser humano y la polis se identifican hasta el punto de que incluso los derechos del ser humano se circunscriben al lugar de nacimiento y su pertenencia (o no) al grupo de origen establecerá el fundamento de su humanidad (o falta de ella).

Es verdad que estas son guías maestras que, miradas más de cerca, han de ser matizadas y cuidadosamente ajustadas. Platón no siempre mantuvo una posición tan inequívocamente estatista y a lo largo de los años (especialmente tras sus decepciones en la arena política) fue suavizando sus afirmaciones. En las *Leyes* ya nos ofrece un programa de gobierno más respetuoso con el individuo y con sus aspiraciones personales, reconociendo la felicidad personal de los ciudadanos como una de las metas del estado¹⁵. La clave está en que esa búsqueda de la felicidad siempre está mediada por la comunidad política, aunque sea de modo más suave que anteriormente. En efecto, la meta última de

¹² «No puede ponerse en duda que el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruido el todo, ya no hay partes». «καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν». Aristóteles, *Política* (Gredos, Madrid, 1985. Traducción de Manuela García Valdés), I, 1252b13. Y seguidamente (1252b14) su clásica afirmación de que «el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios». «ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός».

¹³ «Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del Estado? — Claro que sí —respondió. —¿Y no es el Estado más grande que un individuo? —Por cierto que más grande. —Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y sea más fácil de aprehender». «ἐγώ σοι, ἔφην, ἐρῶ. δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἐνός, ἔστι δὲ που καὶ ὅλης πόλεως; πάνυ γε, ἦ δ' ὅς. οὐκοῦν μείζον πόλις ἐνὸς ἀνδρός; μείζον, ἔφη. ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνεῖη καὶ ῥάων καταμαθεῖν». Platón, *República* (Gredos, Madrid, 1986, traducción de Conrado Eggers Lan), 368e-369a.

¹⁴ «ὡς ταῦτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν». Aristóteles, *Política*, I, 1252b4-5. En este pasaje el Estagirita se apoya en la *Ifigenia* de Eurípides (1400) (para la versión griego sigo la edición de Clarendon Press, Oxford, 1913, y para la traducción propia de la inglesa de E. P. Coleridge en su edición *The Plays of Euripides*, George Bell and sons, Londres, 1891): «¡Madre! conviene que los helenos manden en los bárbaros, y no los bárbaros en los helenos. Aquéllos han nacido esclavos, y estos han nacido libres». «βαρβάρων δ' Ἑλλήνας ἄρχειν εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους, μήτηρ, Ἑλλήνων: τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι».

¹⁵ Cf. Platón, *Leyes* (Gredos, Madrid, 1999, traducción de Francisco Lisi), VII, 817a-e.

toda su arquitectura filosófica sigue siendo la promoción de la virtud a través del estado, algo que no olvida en este diálogo¹⁶ y que nunca abandonará hasta su muerte, acaecida algunos años después de su redacción¹⁷. El ser humano no ha de ser educado, pues, para una supuesta consecución de fines personales libremente elegidos, sino más bien para ser útil al estado y contribuir al bien común:

«ἄνθρωπος δέ, ὡς φαμεν, ἡμερον, ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχὸν καὶ φύσεως εὐτυχοῦς, θεϊότατον ἡμερώτατόν τε ζῶον γίνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἰκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφὲν ἀγριώτατον, ὅποσα φύει γῆ»¹⁸.

Para Platón la libertad personal ha de estar siempre subordinada a la virtud general y al bienestar del estado y la polis, negando toda posibilidad de individualismo en su filosofía o de reconocimiento a la persona más allá del grupo en el que se inserta. Incluso reconociendo la felicidad como algo deseado por todos (y algo que ha de buscarse en libertad), esta solamente puede lograrse en un contexto estatal y sin entrar en contradicción con las metas propias de la sociedad, sean cuales sean. Encontramos también en el *Protágoras* similares ideas:

«οὕτως οἴου καὶ νῦν, ὅστις σοι ἀδικώτατος φαίνεται ἄνθρωπος τῶν ἐν νόμοις καὶ ἀνθρώποις τεθραμμένων, δίκαιον αὐτὸν εἶναι καὶ δημιουργὸν τούτου τοῦ πράγματος, εἰ δέοι αὐτὸν κρίνεσθαι πρὸς ἀνθρώπους οἷς μήτε παιδεία ἐστὶν μήτε

¹⁶ Cf. Platón, *Leyes*, VI 772d-VIII 850d.

¹⁷ Platón murió en 347 a.C. cuando frisaba los ochenta y un años. No está claro cuándo fueron redactadas las *Leyes* pero Aristóteles afirma que son posteriores a la *República* (*Política*, II, 1264b26): «Y más o menos sucede lo mismo respecto a las *Leyes*, escritas más tarde (...)), «σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ τὰ περὶ τοὺς Νόμους ἔχει τοὺς ὕστερον γραφέντας». En el propio diálogo (638b) Platón hace referencia a la derrota de los locrios a manos de los siracusanos, que se cree ocurrida en 356 a.C.: «puesto que las ciudades mayores vencen en la guerra a las menores y las esclavizan, los siracusanos a los locrenses, que parecen ser los que poseen un mejor orden político en aquella región», «νικῶσιν μαχόμεναι καὶ καταδουλοῦνται, Συρακόσιοι μὲν Λοκρούς, οἱ δὲ δοκοῦσιν εὐνομώτατοι τῶν περὶ ἐκεῖνον τὸν τόπον γεγονέναι». Esto sitúa la redacción del primer libro cuando Platón tenía al menos setenta años.

¹⁸ «Mas el hombre, así sostenemos, de por sí manso, a pesar de que si obtiene una correcta educación y una naturaleza afortunada suele llegar a ser el animal más divino y manso, si no se lo educa suficientemente o no se lo educa bien, es el más salvaje de todos los que engendra la tierra». Platón *Leyes*, VI, 766a.

δικαστήρια μήτε νόμοι μηδὲ ἀνάγκη μηδεμία διὰ παντὸς ἀναγκάζουσα ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι »¹⁹.

En Aristóteles hallamos un filósofo que ya reconoce la libertad personal como un bien deseable por todos²⁰. Esto probablemente ya está condicionado por el abandono del mundo clásico y la entrada en un momento histórico diferente (el helenismo), en el cual la importancia de la actividad política declina con la llegada de los imperios de Alejandro Magno y los diádocos, pero también con la tendencia aristotélica a considerar al Bien (*agathós*) no como una realidad única (al modo platónico) sino como dicho de múltiples maneras:

«τῷ εὐδαιμονεῖν: περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν. οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμὴν, ἄλλοι δ' ἄλλοπολλάκις δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον: νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον: συνειδότες δ' ἑαυτοῖς ἄγνοιαν τοὺς μέγα τι καὶ ὑπὲρ αὐτοὺς λέγοντας θαυμάζουσιν. ἔνιοι δ' ὄντο παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα

¹⁹ «De igual modo, piensa ahora que, incluso el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ése mismo sería justo y un entendido en ese asunto, si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud, es decir que fueran unos salvajes». Platón, *Protágoras* (Gredos, Madrid, 1997, traducción de Carlos García Gual), 327d-e.

²⁰ Sabemos por sus propias palabras que San Agustín leyó a Aristóteles. Aunque es improbable que la metafísica y la filosofía aristotélica tuviesen una influencia perdurable en el filósofo, sí que su lógica y sus ideas sobre retórica permearon en su manera de expresarse y debatir. Parece que no tardó mucho en descartar las ideas aristotélicas pero produjeron un hondo impacto en él cuando rondaba los veinte años y comenzó a leer sus obras. Así lo refiere él en sus *Confessionum*: «Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas appellant *Decem categorias* (quarum nomine, cum eas rhetor Carthaginiensis, magister meus, buccis typho crepantibus commemoraret et alii qui docti habebantur, tamquam in nescio quid magnum et divinum suspensus inhiabam) legi eas solus et intellexi? Quas cum contulissem cum eis, qui se dicebant vix eas magistris eruditissimis non loquentibus tantum, sed multa in pulvere depingentibus intellexisse, nihil inde aliud mihi dicere potuerunt, quam ego solus apud me ipsum legens cognoveram, et satis aperte mihi videbantur loquentes de substantiis, sicuti est homo, et quae in illis essent, sicuti est figura hominis, qualis sit et statura, quot pedum sit, et cognatio, cuius frater sit, aut ubi sit constitutus aut quando natus, aut stet aut sedeat, aut calciatus vel armatus sit aut aliquid faciat aut patiat aliquid, et quaecumque in his novem generibus, quorum exempli gratia quaedam posui, vel in ipso substantiae genere innumerabilia reperiuntur». *Confessionum*, IV, 16, 28.

ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ' αὐτὸ εἶναι, ὃ καὶ τούτοις πᾶσιν αἰτίον ἐστὶ τοῦ εἶναι ἀγαθὰ.
ἀπάσας μὲν οὖν ἐξετάζειν τὰς δόξας ματαιότερον ἴσως ἐστίν»²¹.

Más allá de la pequeña crítica velada a su maestro, esta admisión conlleva tácitamente una revaloración del concepto de libertad de elección y de la importancia de la voluntad en la consecución de la felicidad propia. En efecto, si el Bien es alcanzable de múltiples formas, entonces resulta forzoso admitir que las elecciones individuales son relevantes en la consecución de ese Bien²². Al definir la felicidad como una cierta actividad del alma respecto a la virtud²³, Aristóteles ya nos deja caer que la felicidad no acaece de forma casual o de forma automática, sino que exige esfuerzo, dedicación y un compromiso constante a lo largo de una vida²⁴.

A pesar de estas pequeñas concesiones a la libertad personal e individual, Aristóteles sigue, no obstante, participando de ese ideal griego de felicidad en comunidad y continúa enmarcando esta búsqueda de la felicidad en un contexto político y social, tal y como lo hacía su maestro. La ética es la antesala de la política²⁵, y si empezamos por aquella, no

²¹ «Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes». Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1095a20.

²² Murray Rothbard expresa su admiración por Aristóteles en repetidas ocasiones y lo considera un antepasado de la escuela austríaca en algunas de sus obras: «By analysing the logical implications of the employment of means to the pursuit of ends in all human action, Aristotle brilliantly began to lay the groundwork for the Austrian theory of imputation and marginal productivity over two millennia later». Murray Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought: Volume I: Economic Thought Before Adam Smith* (Ludwig Von Mises Institute, Auburn, 2006), p. 18.

²³ «τοῖς μὲν οὖν λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἢ ἀρετὴν τινα συνφδός ἐστιν ὁ λόγος: ταύτης γὰρ ἐστὶν ἡ κατ' αὐτὴν ἐνέργεια. διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν, καὶ ἐν ἔξει ἢ ἐνεργείᾳ». Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1098b30.

²⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1099b10-1100a10.

²⁵ «εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆζειν: ἀγαπητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν». «Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades. A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política». Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1094b5-10.

es porque sea más importante sino porque resulta más sencillo en vistas a una investigación²⁶. Aristóteles mantiene por tanto sus tesis ya expuestas en la *Política* de que la felicidad individual ha de estar, en último término, supeditada al bienestar del estado. De aquí que su defensa de la libertad individual resulte, en el mejor de los casos, ligera. Esto constituye sin duda un avance respecto a sus predecesores, pero da la sensación de que el progreso es cuantitativo más que cualitativo²⁷.

Podríamos pensar que esta tendencia a considerar la libertad y la humanidad bajo una óptica social y comunitaria es una peculiaridad exclusiva de estos filósofos, pero a lo largo de sus razonamientos continuamente se apoyan en la tradición helénica para argumentar su posición, que de todos modos probablemente era compartida por sus lectores y oyentes. Homero ya exponía ideas similares a las que estamos comentando cuando decía que «sin familia, sin ley y sin hogar debe de vivir quien apetece las

²⁶ «ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς: τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἀπλῶς. ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἰκανῶς». «No hay duda de que se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizá, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por esto, para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres». Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1095b. Resulta interesante el diferente enfoque respecto a su maestro en este punto; Platón opina que lo más grande es más fácil de aprehender, como vimos más arriba, mientras que Aristóteles, fiel a su cosmovisión, piensa que debemos empezar por lo más simple. La escuela austríaca, mucho más adelante, se mostrará mucho más favorable al enfoque aristotélico (el enfoque que se suele conocer en sociología como *bottom-up*) frente al método platónico (*top-down*).

²⁷ «Thus, for both Plato and Aristotle, 'the good' for man was not something to be pursued by the individual, and neither was the individual a person with rights that were not to be abridged or invaded by his fellows. For Plato and Aristotle, 'the good' was naturally not to be pursued by the individual but by the polis. Virtue and the good life were polis- rather than individual-oriented. All this means that Plato's and Aristotle's thought was statist and elitist to the core, a statism which unfortunately permeated 'classical' (Greek and Roman) philosophy as well as heavily influencing Christian and medieval thought». Murray Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought: Volume I: Economic Thought Before Adam Smith*, p. 7. Discrepamos de Rothbard acerca de la afirmación de que el estatismo griego se trasladase al pensamiento medieval cristiano. De hecho, como ya apuntábamos en la introducción, es parte del espíritu que anima esta investigación el pensar que precisamente el pensamiento cristiano altomedieval, con San Agustín a la cabeza, inicia un movimiento individualista ya prefigurado probablemente en los cínicos y los epicúreos (lo cual no lo convierte en egoísta o atomista en ningún caso, ni es una afirmación categórica que implique a todos los teólogos medievales, ni mucho menos) que se desmarca en muchos puntos de la tradición platónico-aristotélica.

horrendas luchas intestinas»²⁸. También Hesíodo se hace eco de esta idea de la superioridad de la justicia en comunidad respecto a la existencia de los animales con estas palabras:

«τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ’ αὐτοῖς;
ἀνθρώποισι δ’ ἔδωκε δίκην, ἧ πολλὸν ἀρίστη γίγνεται»²⁹.

En realidad, lo que tenemos aquí es una subordinación de la vida privada, de lo propio (ἴδιον) a la vida en común (κοινόν). Los *idiotas*, o personas que se ocupan únicamente de sus asuntos, son lo opuesto a los ciudadanos activamente políticos. Ejercer, pues, la libertad en un ámbito puramente reducido y personal no es lo adecuado³⁰. Un ser humano pleno ha de ser siempre considerado en un ambiente social y comunitario, capaz de trascender su vida profesional y personal para proyectarse a una vida en común, que cristaliza en la acción política³¹. La virtud ciudadana (πολιτικὴ ἀρετή) consiste precisamente en eso: en la participación en la vida pública sin quedarse encerrado en fines individuales y particulares³². Si, precisamente, es la vida política la que nos diferencia de

²⁸ «ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ὀκρυόεντος». Homero, *Ilíada* (Biblioteca Digital, Ciudad de México, 2005), IX, 63.

²⁹ «Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio justicia, que es mucho mejor». Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 275 (Omega, Barcelona, 2003, traducción de Enrique Palau y María Josefa Lecluyse).

³⁰ «Cada cual pertenece a dos órdenes de existencia y hay una estricta distinción, en la vida del ciudadano, entre lo que es propio (*idion*) y lo común (*koinon*). El hombre no es puramente *idiotas*, sino también político. Necesita poseer, al lado de su destreza profesional, una virtud general ciudadana, la πολιτικὴ ἀρετή, mediante la cual se pone en relación de cooperación e inteligencia con los demás en el espacio vital de la polis». Werner Jaeger, “El estado jurídico y su ideal ciudadano”, en *Paideia* (Fondo de Cultura, México, 2001, traducción de Joaquín Xiral), Libro I, cap. VI, p. 107.

³¹ «El estado-ciudad más antiguo era para sus ciudadanos la garantía de todos los principios ideales de su vida; πολιτεύεσθαι significa “participar en la existencia común”. Tiene también simplemente la significación de “vivir”. Y es que ambas cosas eran uno y lo mismo. En tiempo alguno ha sido el estado, en tan alta medida, idéntico con la dignidad y el valor del hombre». Werner Jaeger, “El estado jurídico y su ideal ciudadano”, en *Paideia*, Libro I, cap. VI, p. 108.

³² «El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía además de su vida privada, una especie de segunda vida, su βίος πολιτικός. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal

los animales, entonces la vida particular es la propia de los animales y ha de ser evitada y despreciada³³. Esta no es una actitud propia, insistimos, de estos filósofos sino una cosmovisión compartida, por lo menos, desde los presocráticos y muy extendida por la cultura griega³⁴.

Es ampliamente conocido que uno de los castigos más terribles que se le podía infligir a un ciudadano en esos momentos era condenarlo a un ostracismo (ὄστρακισμός)³⁵. Este procedimiento se aplicaba cuando existían sospechas de que algún ciudadano notable de la polis albergase deseos de establecer una tiranía. Para decidir si algún ciudadano debía ser desterrado se realizaban dos votaciones en la asamblea a lo largo de un año (en la sexta pritanía y en la octava pritanía) y cada ciudadano escribía el nombre de aquel que pensaba que debía ser apartado de la vida política sobre un trozo de arcilla (ὄστρακον). Aquel cuyo nombre apareciera más veces escrito en esos trozos era desterrado durante diez años, aunque conservaba sus bienes materiales y podía recuperarlos cuando volviese de ese apartamiento forzoso. Entre los propios ciudadanos se contemplaba como un gran deshonor el verse privado de la participación en la vida política y eso nos da una idea de que el fundamento de la dignidad y de la libertad no se encontraba en el interior del ser

(*koinon*)». Hannah Arendt, *La condición humana* (Paidós, Barcelona, 2005, traducción de Ramón Gil Novales), p. 39.

³³ « (...) the size of the polis made it possible for a member to appeal to all his fellow citizens in person, and this he naturally did if he thought that another member of the polis had injured him. It was the common assumption of the Greeks that the polis took its origin in the desire for Justice. Individuals are lawless, but the polis will see to it that wrongs are redressed. But not by an elaborate machinery of state-justice, for such a machine could not be operated except by individuals, who may be as unjust as the original wrongdoer. The injured party will be sure of obtaining justice only if he can declare his wrongs to the whole polis. The word therefore now means 'people' in actual distinction from 'state'». H. D. F. Kitto, *The Greeks* (Penguin, Baltimore, 1951), p. 72.

³⁴ «Si bien es cierto que sólo la fundación de la ciudad-estado capacitó a los hombres para dedicar toda su vida a la esfera política, a la acción y al discurso, la convicción de que estas dos facultades iban juntas y eran las más elevadas de todas parece haber precedido a la polis y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático». Hannah Arendt, *La Condición Humana*, p. 32. En cursiva en el original.

³⁵ Este procedimiento fue establecido por Clístenes en 510 a.C. durante una de las numerosas reformas legales de la ciudad.

humano, como luego expondrá San Agustín, sino en la relación con los demás y la participación pública³⁶.

Resulta relevante destacar cómo ese ostracismo no te privaba de tus propiedades. El castigo apropiado para un ciudadano con *hybris* (ὕβρις), que constituía uno de los pecados más graves de la cultura griega, no era la privación física de la libertad o de su fundamento moderno (la propiedad privada) sino el destierro y la prohibición de participar de lo público. Hoy en día nos parecería un castigo ciertamente extravagante en nuestras sociedades el retirar por ejemplo la capacidad de votar a un ciudadano como castigo, pero en aquellos tiempos ese era el resultado de ser sospechoso de tiranía. Esto nos da a entender definitivamente que la idea de que la libertad ha de mantenerse en un ámbito privado e individual era completamente ajena al pensamiento griego y que el fundamento y la proyección de esa libertad solamente pueden ser encontrados en la discusión política y el ejercicio de la virtud ciudadana³⁷.

1.1.2.- La libertad de los romanos:

A pesar de la fuerte influencia de muchos autores griegos sobre San Agustín, no hemos de olvidar que era ante todo y sobre todo un ciudadano romano. Como tal, participó de la

³⁶ No solamente en Atenas existía el ostracismo; Aristóteles menciona la ciudad de Argos como otra polis donde era practicado este procedimiento. Cf. Aristóteles, *Política*, V, 1302b3. En Roma también fue práctica común expulsar a ciudadanos sospechosos de corrupción. Así lo refiere también el pensador romano Cicerón en *Pro Milone*, 104 (The Latin Library <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/milo.shtml>): «Hicine vir, patriae natus, usquam nisi in patria morietur? aut, si forte, pro patria? Huius vos animi monumenta retinebitis, corporis in Italia nullum sepulcrum esse patiemini? Hunc sua quisquam sententia ex hac urbe expellet, quem omnes urbes expulsum a vobis ad se vocabunt?». También fue Séneca expulsado a Córcega desde Roma por Claudio a causa de un supuesto adulterio con Julia Livilla, hermana de Calígula, cf. *Consolatio ad matrem Helviam* (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, N° 23, Pamplona, 1995. Traducción de Concepción Alonso del Real).

³⁷ «This it is that explains not only the polis but also much of what the Greek made and thought, that he was essentially social. In the winning of his livelihood he was essentially individualist: in the filling of his life he was essentially 'communist'. Religion, art, games, the discussion of things - all these were needs of life that could be fully satisfied only through the polis - not, as with us, through voluntary associations of likeminded people, or through entrepreneurs appealing to individuals. (This partly explains the difference between Greek drama and the modern cinema.) Moreover, he wanted to play his own part in running the affairs of the community». H. D. F. Kitto, *The Greeks*, p. 78.

cultura de la época, de su educación y leyó a los autores clásicos romanos como cualquier otro estudiante de su época. En ese sentido, conocía perfectamente la tradición literaria e intelectual romana. Tres son a nuestro juicio las grandes tradiciones que influyeron definitivamente en su filosofía de la libertad: el estoicismo, Marco Tulio Cicerón y el plotinismo. Estudiaremos las dos primeras a continuación, dejando el neoplatonismo para un poco más adelante.

1.1.2.1.- El estoicismo:

Una escuela filosófica que supuso una influencia enorme sobre San Agustín fue la estoica. El estoicismo y sus ideas llegaron al autor por múltiples vías tanto directas como indirectas e informaron muchas de sus ideas sobre moralidad, predestinación, libertad y espiritualidad. Tras su decepción con la filosofía maniquea, San Agustín llegó incluso a considerar la solución estoica, según la cual en el corazón de la realidad hay un “fuego” divino e inviolable que da sentido a todo lo que existe, atándolo a un destino irrompible³⁸. Ese panteísmo inmanentista estoico era inaceptable para San Agustín, pero sin duda influyó en muchas de sus ideas posteriores sobre Dios. No obstante, no solamente en este sentido tuvo influencia el estoicismo, sino sobre todo en los aspectos más morales de la filosofía. En cierto modo, puede parecer paradójico citar a los estoicos como una de las influencias más importantes y notorias de San Agustín cuando elabora su idea de libertad

³⁸ «Ego itaque incrassatus corde nec mihi met ipsi vel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur vel diffunderetur vel conglobaretur vel tumeret vel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabor. Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum, nec videbam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid; quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid. Ita etiam te, vita vitae meae, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem et extra eam quaquaversum per immensa sine termino, ut haberet te terra, haberet caelum, haberent omnia et illa finirentur in te, tu autem nusquam. Sicut autem luci solis non obsisteret aeris corpus, aeris huius, qui supra terram est, quominus per eum traiceretur penetrans eum non dirumpendo aut concidendo, sed implendo eum totum, sic tibi putabam non solum caeli et aeris et maris sed etiam terrae corpus pervium et ex omnibus maximis minimisque partibus penetrabile ad capiendam praesentiam tuam, occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrantem omnia, quae creasti. Ita suspicabar, quia cogitare aliud non poteram; nam falsum erat. Illo enim modo maior pars terrae maiorem tui partem haberet et minorem minor, atque ita te plena essent omnia, ut amplius tui caperet elephanti corpus quam passeris, quo esset isto grandius grandioreque occuparet locum, atque ita frustatim partibus mundi magnis magnas, brevibus breves partes tuas praesentes faceres». *Confessionum*, VII, 1, 2. Esta es una expresión magnífica del planteamiento panteísta antiguo.

y todo su estudio sobre la moral, la gracia y el mal, pero cuando se afirma que los estoicos son deterministas, lo que se está diciendo en realidad es que defienden una causalidad externa muy fuerte (en forma sobre todo de destino) pero una adaptabilidad interna muy alta en forma de aceptación o negación de las condiciones de vida que el exterior nos ofrece. En ese sentido, los estoicos no son puramente deterministas: tenemos cierta capacidad de agencia sobre nuestros sentimientos y emociones, las cuales nos atan y abruma con frecuencia, no permitiéndonos ser puramente sabios ni libres. De ahí que la *apatía* constituya el ideal del sabio para ellos: no sentir nada, no padecer nada. El sabio estoico es aquel que permanece imperturbable ante los avatares de la vida, sin permitir que nada afecte la inexpugnable fortaleza de su alma racional³⁹.

De entre todos ellos, Epícteto rompió ligeramente esa inmisericorde atadura estoica al destino y consiguió elaborar un concepto de libertad interior que le resultaba muy atractivo a nuestro autor. Aunque es cierto que la evolución posterior del concepto se separará mucho de la estoica, en el inicio pueden rastrearse sus influencias hasta sus obras y por eso no es inexacto afirmar que Epícteto elabora de un modo más o menos completo un concepto de libertad que será muy aprovechable por el cristianismo posterior y por San Agustín. En su *Manual* (que redactó en griego y denominó *Enchyridion*) comienza declarando ya desde el mismo inicio de la obra que existe en nosotros una libertad por naturaleza que nadie puede arrebatarnos y que es consustancial al ser humano⁴⁰. Esa libertad es fundamentalmente interior y espiritual, no atada a elementos materiales⁴¹. De ese modo evitamos que nuestra serenidad se vea afectada por sucesos externos que

³⁹ Algo de esto reaparece en el concepto agustiniano de “amor imperturbatus”, que es el amor que vivían los primeros seres humanos en el Edén: «Amor erat imperturbatus in Deum atque inter se coniugum fida et sincera societate viventium, et ex hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum». *De civitate Dei*, XIV, 10. Todo ese pasaje se lee muy bien cuando observamos que el paraíso para San Agustín es un lugar de serenidad e imperturbabilidad que se ajusta a ciertos parámetros estoicos.

⁴⁰ «καὶ τὰ μὲν ἐφ’ ἡμῖν ἐστὶ φύσει ἐλεύθερα, ἀκόλυτα, ἀπαραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια». Epícteto, *Enchyridion* (Biblioteca Nueva Era, Buenos Aires, traducción de Margarita Mosquera), 1, 2. «Las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, nada puede detenerlas, ni obstaculizarlas; las que no dependen de nosotros son débiles, esclavas, dependientes, sujetas a mil obstáculos y a mil inconvenientes, y enteramente ajenas».

⁴¹ «ἴσθι γὰρ ὅτι οὐ ῥάδιον τὴν προαίρεσιν τὴν σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσιν φυλάξαι καὶ τὰ ἐκτός, ἀλλὰ τοῦ ἐτέρου ἐπιμελούμενον τοῦ ἐτέρου ἀμελεῖσαι πᾶσα ἀνάγκη». Epícteto, *Enchyridion*, 13. «Pues sabete que no es fácil conservar las dos cosas a la vez: tu voluntad conforme a la naturaleza y las cosas ajenas; sino que es preciso descuidar lo uno si te atareas en lo otro».

perturben la gran ansiada *ataraxia* estoica. No está de más recordar que esos eventos externos pueden ser negativos pero tampoco hemos de dejarnos llevar por las emociones positivas: el verdadero sabio no se altera ni en un sentido negativo (con un sentimiento de abatimiento) ni en un sentido positivo (sintiendo euforia)⁴². Esa contraposición entre el mundo externo, sujeto a mil avatares, y la libertad interna es sin duda una visión muy atractiva para el joven San Agustín, que encuentra en la filosofía estoica un buen punto de partida moral para muchas de sus ideas. La idea de que solamente podemos controlar nuestros sentimientos e ideas ante lo que nos ocurre y que el mundo está sujeto a la providencia de Dios se encuentra ya incoada en la propia obra estoica, aunque desde luego sin pasar por el tamiz cristiano, que corregirá algunos de sus elementos teóricos más indeseables (por ejemplo, sustituyendo el *fatum* estoico por la providencia cristiana) o directamente los suprimirá (como el sensualismo o la inmanencia divina). Por tanto, incluso en aquellos aspectos más cuestionables de la antropología estoica encontramos elementos que podrían entroncar perfectamente con afirmaciones del San Agustín más teológico y ortodoxo⁴³.

1.1.2.2.- Marco Tulio Cicerón:

Otra gran influencia filosófica de San Agustín fue Marco Tulio Cicerón. Aunque no suele ser considerado en los manuales de historia de la filosofía como una figura filosófica de primer orden, es indudable la importancia histórica y cultural de este intelectual romano. Su obra sintetiza y canaliza hacia el mundo latino todas las influencias filosóficas previas dotándolas de un nuevo ímpetu y haciéndolas accesibles a la clase alta romana. Probablemente la influencia de Cicerón sobre San Agustín no fue tanto doctrinal y de contenido (aunque el suave escepticismo ciceroniano sí resultó relevante en el joven filósofo) como metodológica, al hacerle accesibles múltiples escuelas filosóficas y dar a

⁴² «Nec secunda sapientem evehunt, nec adversa demittunt». Séneca, *Consolatio ad matrem Helviam*, 5, 1.

⁴³ Un ejemplo de ello es este bellissimo pasaje senequista: «mobilis enim et inquieta homini mens data est, nunquam se tenet, spargitur, et cogitationes suas in omnia nota atque ignota dimittit, vaga et quietis inpatiens et novitate rerum laetissima. Quod non miraberis, si primam eius originem aspexeris: non est ex terreno et gravi concreta corpore, ex illo caelesti spiritu descendit». Séneca, *Consolatio ad matrem Helviam*, 6-7.

conocer las teorías más diversas. En efecto, Cicerón no fue un autor filosófico totalmente original, sino que trató de rescatar de cada escuela aquellos elementos más valiosos y relevantes para su época. Nunca le interesó demasiado la metafísica o las grandes reflexiones ontológicas, sino que se centró en los aspectos más humanistas de la filosofía previa (o más bien de las filosofías previas), algo que se refleja sin duda en el pensamiento de San Agustín, tan vital y personal⁴⁴.

La diferencia entre el pensamiento griego y el romano estriba en la muy diferente consideración del ser humano como ser individual. El ciudadano romano ya no es un ciudadano político sino un sujeto particular dotado de derechos individuales y responsabilidades. El *ius romanum*, al reconocer estos derechos, revela una visión del ser humano diferente a la griega. Fijémonos en el siguiente pasaje del *De Fato* de Cicerón:

«Non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentis, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate, si ita se res haberet. Nunc vero fatemur, acuti hebetesne, valentes inbecilline simus, non esse id in nobis. Qui autem ex eo cogi putat, ne ut sedeamus quidem aut ambulemus voluntatis esse, is non videt, quae quamque rem res consequatur. Ut enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque valentes et inbecilli, non sequitur tamen, ut etiam sedere eos et ambulare et rem agere aliquam principalibus causis definitum et constitutum sit»⁴⁵.

Observamos ya una diferencia sustancial con los textos que hemos ido analizando. No se habla de la libertad en términos políticos y sociales sino en forma de voliciones individuales y potestad en el obrar. Aunque queda todavía un buen trecho para llegar a las tesis de San Agustín, ya percibimos una distancia respecto a la filosofía griega. Obviamente todavía estamos insertos en una cultura precristiana, pero ya se empiezan a atisbar algunos rasgos que configurarán el pensamiento de San Agustín, como la importancia de la interioridad respecto a la proyección al exterior de nuestras acciones. Cicerón combate aquí especialmente contra ese pensamiento estoico que

⁴⁴ Esto no quiere decir que no tratase en absoluto estos temas. Podemos encontrar reflexiones metafísicas en algunos de sus obras (como en *De natura deorum* o en *De fato*, que analizaremos un poco más pormenorizadamente).

⁴⁵ *De fato*, 9 (Gredos, Madrid, 1999, traducción de Ángel Escobar).

mencionábamos, tan aferrado al concepto de destino y de fatalidad. Aunque había ligeras diferencias entre ellos, en general los estoicos opinaban que la única libertad auténtica es la que emana de la aceptación del destino, pero Cicerón critica esa actitud que elimina del ser humano toda libertad y toda potencia: «at qui introducunt causarum seriem sempiternam, ei mentem hominis voluntate libera spoliata necessitate fati devinciunt»⁴⁶.

Esto no quiere decir que no podamos encontrar causas en las acciones humanas, o que estas obedezcan al azar puro y descarnado de lo material, sin posibilidad de enlazar lógicamente estas mismas decisiones humanas. Que no exista una causalidad hacia el futuro no implica necesariamente que haya que admitir que no existe causalidad en absoluto, como hace Epicuro: «cum sine causa animum dicimus moveri, sine antecedente et externa causa moveri, non omnino sine causa dicimus»⁴⁷. Cicerón no puede admitir ninguno de los dos extremos: ni el determinismo estoico ni el caprichoso azar epicúreo. Epicuro, en su afán por desterrar del mundo de los hombres la influencia de los dioses llega al extremo de admitir que no se pueden conocer las causas de las cosas, pues los átomos siguen rutas y movimientos aleatorios, imposibles de predecir. Le parece que defender una causalidad fuerte en las acciones implica una cierta predestinación inteligente, totalmente incompatible con ese agnosticismo que pretende. Los estoicos, por su parte, se empeñan en negar el libre albedrío y la voluntad humana, más allá de la mera aceptación del *fatum*, en un afán consolatorio muy de moda entre los romanos pero que como veremos no ofrece tampoco demasiadas soluciones al problema del mal, como no sea aceptarlo a regañadientes. Cicerón se inclinará siempre por la posición que le asegure una defensa de la libertad:

«ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret (...), altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii, Chrysippus (...) medium ferire voluisse, sed applicat se ad eos potius, qui necessitate motus animos liberatos volunt»⁴⁸.

⁴⁶ *De fato*, 20.

⁴⁷ *De fato*, 24.

⁴⁸ *De fato*, 39.

A Crisipo, su interlocutor, le critica precisamente el no haberse mantenido en esta defensa intermedia de la libertad y el haber caído en la tentación del Hado por no saber conciliar la necesidad de la existencia de causas intrínsecas en las acciones con la existencia de causas extrínsecas. Para Cicerón, las causas de las acciones han de buscarse en la naturaleza misma del agente, sin acudir a explicaciones extrínsecas: «ratio igitur eventus aperuit causam»⁴⁹. La libertad, en definitiva, constituirá para Cicerón ese puente que una la inmisericorde necesidad estoica y el materialista azar epicúreo. Esta discusión ciceroniana nos remite, *mutatis mutandis*, a la propia de San Agustín. En efecto, como veremos más adelante, la reflexión agustiniana sobre la libertad lo coloca en una tensión entre dos abismos: por un lado, ha de esquivar el determinismo irresponsable maniqueo que sitúa el origen del mal en causas ajenas a nosotros y, por otro, tampoco puede caer en un libertarismo pelagiano que niega toda influencia divina, ajena a nuestro control, en el obrar humano. Esto añade complejidad e interés al estudio de la cuestión, puesto que el propio San Agustín varía mucho su discurso dependiendo de la persona con la que esté discutiendo. Cuando lo hace con maniqueos recalca el papel de la libertad y la responsabilidad humana en los males que suceden, por ejemplo, en su discusión con Fortunato:

«Ego dico peccatum non esse, si non propria voluntate peccetur: hinc esse et praemium, quia propria voluntate recta facimus. Aut si poenam meretur, qui peccat invitus, debet et praemium mereri, qui bene facit invitus. Quis autem dubitet non deferri praemium, nisi ei qui bona voluntate aliquid fecerit? Ex quo intellegimus et poenam inferri ei qui voluntate mala aliquid fecerit»⁵⁰.

Sin embargo, cuando debate con pelagianos esa ardorosa defensa de la libertad se suaviza, como podemos observar en su debate contra el pelagiano Juliano:

«Non dicimus hominum vanos haereticosque sermones, qui asserunt Deum iustum ad bonum opus liberum hominem condidisse. Talem quippe Adam condidit, in quo fuimus omnes; sed peccando perdidit se, et omnes in se. Unde

⁴⁹ *De fato*, 37. Un poco más extensamente afirma en 25: «similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut si in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa; eius rei enim causa ipsa natura est».

⁵⁰ *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum*, 21

nunc non est in potestate filiorum hominis a malo liberari, nisi gratia Dei det potestatem filios Dei fieri»⁵¹.

Como mostraremos en su momento, no hay contradicción entre estas expresiones, pero sí un acento muy diferente frente a determinadas afirmaciones que tienden a disminuir o magnificar el libre albedrío. La solución ciceroniana es simplemente mantenerse en una equidistancia relativista, no admitiendo ninguna de las soluciones como fundamentalmente verdaderas y no proponiendo una visión definitiva sobre el asunto. Ante este tipo de disyuntivas Cicerón siempre prefirió un clásico término medio y el relativismo escéptico, buscando huir de soluciones radicales o que supusiesen un compromiso personal excesivo. No fue único en esto, pues el ambiente cultural de su época empujaba a muchos intelectuales a una suerte de ligero escepticismo probabilista del que no pudo sustraerse tampoco la academia platónica⁵². Aunque hasta cierto punto es laudable esta consideración tan respetuosa hacia todas las posturas, el escepticismo es una silla incómoda de la que uno tarde o temprano ha de levantarse y San Agustín fue siempre plenamente consciente de este hecho. La búsqueda de la verdad no puede admitir componendas ni cesiones al relativismo; incluso antes de su conversión fue siempre San Agustín un buscador incansable de respuestas, y nunca le satisfizo del todo esa equidistancia intelectual (motivo por el cual terminará afiliándose al maniqueísmo). Por tanto, aunque él admite que Cicerón le inicia en la senda filosófica, nunca se dejará acompañar por él durante demasiado tiempo en el escepticismo y sus propias preguntas le llevarán a terrenos que nunca nadie había explorado antes, convirtiéndolo en un autor verdaderamente moderno y avanzado para su época⁵³.

⁵¹ *Contra secundam Iulianem responsionem imperfectum opus*, II, 7.

⁵² La última época de la Academia Nueva coincidió en el tiempo con Cicerón, que pudo escuchar a Filón de Larisa y se puso bajo su educación. Filón era un probabilista decidido, como lo fueron Carnéades y Clitómaco antes que él. También estuvo educado por el discípulo de Filón Antíoco de Ascalón (que en su intento de recuperación de la esencia de Platón dio origen al platonismo medio). Es esta versión de la Academia fundada por Platón (lo cual no quiere decir que fuera contra el mismo Platón) contra la que polemiza San Agustín, explícitamente en *Contra academicos* y en otros lugares de su obra, más indirectamente.

⁵³ Sus obras *Contra academicos* y *De beata vita* son el intento de San Agustín de liberarse de una vez por todas de la tentación escéptica, tan inculcada por la belleza literaria de Cicerón (el cual, no olvidemos, lo conduce a la filosofía a través del *Hortensius*).

1.1.3.- La influencia de la patrística cristiana⁵⁴ y los primeros momentos del pensamiento cristiano:

Cuando el Evangelio de Cristo comenzó a difundirse por el Imperio Romano lo primero que quedó claro es que el mensaje cristiano no era simplemente un mensaje teórico, ontológico y metafísico, sino que prevalecía, ante todo, una llamada a la acción y a una vida mejor. Probablemente ese aspecto del pensamiento cristiano (su vocación eminentemente evangelizadora y dinámica) fue algo que sorprendió ya desde el principio a los habitantes más cultivados del Imperio, acostumbrados a disquisiciones metafísicas o a unas filosofías de corte más teórico⁵⁵. Aunque ya desde hacía tiempo existían en Roma diversas escuelas éticas que trataban de llenar un vacío existencial que la religión pagana era cada vez más incapaz de satisfacer, lo cierto es que el cristianismo irrumpió a través de la figura de Cristo con un mensaje fresco, diferente y capaz de conmover a los corazones más inasequibles. Los apóstoles, y sus seguidores, no fueron enviados a ser exclusivamente profesores y catedráticos, sino también a jugar un papel como misioneros y viajeros por el mundo, predicadores de la Buena Nueva de la venida de Cristo.

Sin embargo, en su expansión por el mundo mediterráneo y el abandono del territorio judío, poco a poco esos evangelizadores cristianos tuvieron que encarar el hecho de que muchas de las críticas y calumnias que recibían ya no eran de orden teológico (como ocurría en Judea), sino de tipo filosófico y abstracto. De aquí arrancarían una tradición apologética que trata de defender mediante argumentos teológicos sus prácticas contra las acusaciones que eran vertidas contra las comunidades cristianas (como las acusaciones de comidas tiestas y reuniones edipeas). Si querían convencer a griegos y romanos clásicos la estrategia debía de cambiar y ya no era posible permanecer ignorantes en temas filosóficos. Algunos apologistas mantuvieron una actitud francamente hostil hacia la

⁵⁴ Se suele reservar el nombre de “Padres de la Iglesia” a todos aquellos autores que reúnen las siguientes cuatro características: a) ortodoxia católica, b) santidad en el estilo de vida, c) reconocimiento por parte de la Iglesia de las dos primeras características y d) antigüedad. Es importante no confundir la *Patrística* con la *Patrología*. La *Patrística* es el estudio del pensamiento de los Padres de la Iglesia y la *Patrología* el estudio histórico-teológico de esas mismas personas.

⁵⁵ Esto, por supuesto, no quiere decir que el cristianismo careciese de una esencia teórica o ideal, sino que en nuestra opinión su objetivo estaba puesto en la consecución del Reino de Dios mediante las buenas obras y la fe.

filosofía, como Taciano (ca. 120- ca. 180) o Tertuliano⁵⁶ (ca. 160- ca. 220), que tanto influiría en San Agustín en otros aspectos importantes, como la teología trinitaria o el origen del alma. Otros fueron más benévolos con ella, como San Justino⁵⁷ o Atenágoras, cuya *Súplica a favor de los cristianos* comienza ensalzando muy elocuentemente a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo como “filósofos”.

De esta época surge una corriente de pensamiento llamada gnosticismo que tendrá una enorme influencia sobre el desarrollo del cristianismo posterior, San Agustín incluido. El gnosticismo fue un movimiento de corte aristocrático e intelectual que trató de hacer del cristianismo un movimiento filosófico al estilo de las escuelas previas. Incorpora elementos neoplatónicos, cristianos, órficos, místicos e incluso cierta soteriología judía. Este abigarrado conjunto de ideas trataba, entre otras cosas, de hacer frente al problema del mal, del que hablaremos a continuación, tratando de encontrar una explicación racional e intuitiva del mismo. En líneas generales, el gnosticismo defiende una concepción de Dios como un ente sumamente alejado del universo y por tanto incapaz del mal que podemos observar en este. Entre ese Dios y el mundo en el que vivimos existe una complicadísima serie de seres intermedios muy coincidentes con las enseñanzas del neoplatonismo plotiniano, los cuales proceden por emanación del Primer Ser. En el lugar más bajo de esta serie se encuentra el mundo material, pecador y corrupto, producido por alguno de esos seres intermedios (no por Dios). De las diferentes sectas gnósticas, la más importante de cara a nuestra investigación es sin duda la gnosis persa, también llamada “maniqueísmo” debido a su fundador Manes y que será analizada con atención en el siguiente capítulo⁵⁸.

⁵⁶ Resulta curioso que en ambos casos apostataron del cristianismo ortodoxo al final de sus vidas. Tertuliano terminó ingresando en la secta montanista y suya es la famosa expresión «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et christianis?». Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, VII, 9 (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2000). San Agustín tuvo una visión bastante severa de Tertuliano aunque reconozca en ocasiones su gran ingenio (cf. *De Genesi ad litteram*, X, 25, 41), y no duda en considerarlo un hereje (cf. *De haeresibus*, 86). Elimina su nombre de los autores cristianos importantes (*De doctrina christiana*, II, 40, 61) e incluso critica su estilo, demasiado dramático para su gusto (*De bono viduitatis*, IV, 6).

⁵⁷ Cf. San Justino, *Apología* II, 13, 4.

⁵⁸ Además de la gnosis persa encontramos la gnosis samaritana (que decía remontarse a Simón el Mago, el cual aparece en los *Hechos de los Apóstoles*, capítulo 8), la gnosis siríaca, la gnosis alejandrina y la gnosis itálica.

Hemos de mencionar finalmente algunas grandes figuras que también tienen relevancia en el desarrollo intelectual del cristianismo en esta época y, por ende, en San Agustín. Por un lado, Clemente de Alejandría (ca. 150- 215/216) sigue la estela de San Justino y acepta la necesidad de diálogo con la filosofía anterior, la cual es una especie de preparación para la venida de Cristo⁵⁹. Este carácter propedéutico de la filosofía es precisamente lo que la hace valiosa de cara a la teología. Para él muchas de las verdades que podemos hallar en la filosofía anterior se deben a que están copiadas del Antiguo Testamento. La verdad es una y eterna (noción muy agustiniana) y ya encontramos semillas del *Logos* en la filosofía previa. El saber humano y la teología, pues, no se oponen, sino que se complementan mutuamente. La importancia de Clemente de Alejandría a la hora de normalizar las relaciones entre filosofía y religión no puede ser subestimada y es su obra la que permite que dos siglos después San Agustín siga recorriendo esta senda.

Otro pensador que no puede quedar sin mencionar es Orígenes (ca. 184-ca. 253), sin duda el representante más importante de la escuela alejandrina. Su obra *Contra Celsum* es la obra apologética más importante anterior al *De civitate Dei* de San Agustín y probablemente la inspiró en gran medida. Orígenes no fue filósofo ni pretendió serlo nunca: su influencia más importante se encuentra en la práctica de la exégesis bíblica, profundamente alegórica. A pesar de eso, acudió a las clases de Ammonio Saccas, maestro de Plotino, y debatió intensamente con Porfirio. Su conocimiento del platonismo, por tanto, debió ser amplio y profundo y muchas de las tesis neoplatónicas fueron incorporadas a su técnica hermenéutica. Su figura ha sido históricamente polémica y su ortodoxia -o falta de ella- discutida a lo largo de la historia del pensamiento cristiano (incluida la época de San Agustín, como él mismo relata en sus cartas⁶⁰), con seguidores y detractores numerosos⁶¹, pero su relevancia es indiscutible y su importancia capital para

⁵⁹ Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata*, I (publicado por Library of Alexandria).

⁶⁰ Por ejemplo, en la *Epistola* 169, el discípulo Orosio pregunta a San Agustín sobre ciertas teorías origenistas que generaban polémica: «Huic etiam ipsi Orosio ad quaedam interrogata quae illum de Priscillianistarum haeresi, et Origenis quibusdam opinionibus quas non recepit Ecclesia, permovebant, uno libro non grandi, quanta potui brevitate et perspicuitate respondi». Le dedica incluso palabras de elogio en *De civitate Dei*, XI, 23 considerándolo un «hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum».

⁶¹ Santo Tomás de Aquino le acusa de haber defendido la doctrina de la apocatástasis en *Compendium Theologiae* I, 220: «Additum est autem in symbolo patrum, propter nos homines, ad excludendum Origenis errorem, qui posuit virtute passionis Christi etiam Daemones liberandos». Por otro lado, en *Fides et ratio* (39) San Juan Pablo II lo tiene en gran estima como

entender el cristianismo inicial e incluso altomedieval. Hemos de tener en cuenta que San Agustín escribe en las postrimerías de la polémica antiorigenista desatada después de Nicea, en la que se encuentran teólogos y pensadores de la talla de San Jerónimo⁶², Rufino de Aquilea⁶³ o San Ambrosio (del que hablaremos a continuación). Todos ellos asumen implícitamente expresiones e ideas de Orígenes, sin citarlo explícitamente y criticándolo en sus ideas más polémicas. Por otro lado, Orígenes siempre se tuvo por un *homo ecclesiasticus* fiel a la Iglesia, y su muerte tuvo lugar mucho antes del Concilio de Nicea, con lo cual resultaría ciertamente anacrónico asignarle posturas de ortodoxia o heterodoxia tanto tiempo antes de que se fijara la posición de la Iglesia sobre cuestiones capitales de la fe. San Agustín siguió a Orígenes en algunos puntos y se separó de él en otros. Para ambos el papel de la gracia es fundamental para entender la voluntad humana y la libertad: ambos veían con claridad la necesidad de un Dios providente que guíe y

un defensor del pensamiento filosófico y del cristianismo: «En la historia de este proceso es posible verificar la recepción crítica del pensamiento filosófico por parte de los pensadores cristianos. Entre los primeros ejemplos que se pueden encontrar, es ciertamente significativa la figura de Orígenes. Contra los ataques lanzados por el filósofo Celso, Orígenes asume la filosofía platónica para argumentar y responderle. Refiriéndose a no pocos elementos del pensamiento platónico, comienza a elaborar una primera forma de teología cristiana. En efecto, tanto el nombre mismo como la idea de teología en cuanto reflexión racional sobre Dios estaban ligados todavía hasta ese momento a su origen griego». San Agustín también le critica la teoría de la apocatástasis en *De civitate Dei*, XXI, 17: «Nunc iam cum misericordibus nostris agendum esse video et pacifice disputandum, qui vel omnibus illis hominibus, quos iustissimus iudex dignos gehennae supplicio iudicabit, vel quibusdam eorum nolunt credere poenam sempiternam futuram, sed post certi temporis metas pro cuiusque peccati quantitate longioris sive brevioris eos inde existimant liberandos. Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum diabolium atque angelos eius post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos et sociandos sanctis angelis credidit».

⁶² San Jerónimo (ca. 347-420) fue coetáneo de San Agustín pero nunca llegaron a encontrarse e incluso las cartas que se enviaban se perdían y se extraviaban hasta que por fin iniciaron en 402 un intercambio epistolar en que discutían diversos asuntos teológicos (cf. *Epistolae* 71, 75 y 82), en especial la decisión de San Jerónimo de traducir el Antiguo Testamento desde el original hebreo y arameo al latín. San Agustín apreciaba el esfuerzo pero dudaba de su efectividad, puesto que podía introducir cierto desconcierto en los fieles (cf. *Epistola* 82, 34-35). También discreparon amargamente por una interpretación de San Jerónimo del episodio contenido en Gal. 2, 11-14. Posteriormente, sin embargo, la irrupción del pelagianismo unió a ambos en una causa común que estableció las bases de un respeto mutuo y una colaboración (en la *Epistola* 167, 21 San Agustín aclama a San Jerónimo con estas palabras «quanto iustius abs te hoc caritatis debitum flagito, cuius doctrina, in nomine et adiutorio Domini, tantum in latina lingua ecclesiasticae litterae adiutae sunt, quantum numquam antea potuerunt!»).

⁶³ Rufino (ca. 345-411) posibilitó que los textos teológicos griegos estuvieran disponibles para el occidente latino. Aunque San Agustín no lo conoció personalmente ni tuvo correspondencia con él, sí que recibió sus traducciones al latín (como la de la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio, a la que añadió un par de libros) y también lo tiene en cuenta para la exposición que hace de Teodosio, como podemos ver en *De civitate Dei* V, 26.

limite las acciones humanas. Sin embargo, en lo puramente exegético, Orígenes fue más esotérico que San Agustín, que buscó siempre dar interpretaciones de la Biblia que resultasen claras y accesibles para todos. No obstante, la influencia que tuvo Orígenes sobre San Agustín fue perdurable y constituyen sin duda dos de las mentes más poderosas de su tiempo.

San Ambrosio de Milán es una de las más grandes influencias de la vida de San Agustín. Ya era un hombre muy conocido cuando San Agustín se encontró con él en 384 y quedó inmediatamente cautivado por su presencia, su oratoria y su fino pensamiento. San Ambrosio sabía tratar a los cortesanos y moverse con gracia y elegancia en un ambiente refinado, así como hacerse entender de forma sencilla y clara. Probablemente, fue más el ejemplo de su vida lo que motivó al joven San Agustín que aspectos concretos de su pensamiento, muy entreverado de conceptos platónicos. No obstante, cuando abandona Milán, sus menciones a San Ambrosio son muy ligeras, hasta sus controversias con los pelagianos. En ese momento, San Agustín buscará textos en San Ambrosio que contradigan las tesis pelagianas y favorezcan las suyas (esto se puede observar en *De natura et gratia*, 63, 74-75, así como en los textos contra Juliano, donde es citado numerosas veces). En definitiva, San Agustín reconoció siempre la herencia intelectual y vital que le legó San Ambrosio y lo consideró siempre un mentor y una fuerza positiva en el cristianismo de la época.

Otros autores fundamentales en el estudio de las influencias cristianas de San Agustín no pueden ser pasados por alto, como Ticonio⁶⁴, Cipriano de Cartago⁶⁵, Arnobio el Joven⁶⁶,

⁶⁴ Ticonio (ca. 330- ca. 390) tuvo una influencia sutil pero importante sobre San Agustín. Su postura exegética centrada en la importancia de la historia marcó al obispo de Hipona, que asumió algunas de esas actitudes hermenéuticas.

⁶⁵ Cipriano de Cartago (ca. 200- 258) fue uno de los obispos más influyentes del norte de África antes de la llegada de San Agustín. Su muerte bajo martirio le proporcionó una extraordinaria reputación, pero ciertos elementos de su doctrina lo ponían bajo la órbita del donatismo, contra el que San Agustín peleó intensamente.

⁶⁶ Arnobio el Joven (muerto en 451) fue el autor de un *Conflictus cum Serapione* en el que ataca el monofisismo y ofrece una defensa de las tesis de San Agustín contra el pelagianismo. Se le atribuyen también unos *Comentarii in Psalmos* en los que ataca la teoría agustiniana de la predestinación y sirven como un referente para estudiar la liturgia de la Iglesia en el siglo V. Existe un debate sobre cómo reconciliar ambas posturas, puesto que, si bien sus enseñanzas antipelagianas fueron aceptadas, se da una contradicción entre ellas y sus ataques a la predestinación agustiniana.

San Antonio de Egipto⁶⁷, los Capadocios⁶⁸, Eusebio de Cesarea⁶⁹, Hilario de Poitiers⁷⁰, San Ireneo de Lyon⁷¹, Lactancio⁷², Mario Victorino⁷³, Simpliciano⁷⁴ y, sobre todo, San Pablo. Las epístolas paulinas ejercieron un profundo influjo en San Agustín, que vio en

⁶⁷ San Antonio de Egipto (ca. 251-ca. 356) fue un asceta y eremita que vivió en un estado de pobreza voluntaria en el desierto. Su forma de vida le generó una popularidad enorme y ejerció una gran influencia sobre todo el norte de África. Su ejemplo personal inspiró a San Agustín, como nos refiere en su prólogo a *De doctrina christiana*, 4: «recordentur se tamen per homines didicisse vel litteras nec propterea sibi ab Antonio sancto et perfecto Aegyptio monacho insultari debere, qui sine ulla scientia litterarum Scripturas divinas et memoriter audiendo tenuisse et prudenter cogitando intellexisse praedicatur».

⁶⁸ *Los Capadocios* es un gentilicio que engloba a San Basilio de Cesarea (330-377/379), San Gregorio Nacianceno (ca. 329-390) y San Gregorio de Nisa (ca.331-395). Se suele hablar de una oposición entre los Capadocios y San Agustín en su concepción de la Trinidad. Mientras que los Capadocios hacen hincapié en el aspecto de tres personas regidas de forma monárquica por el Padre, San Agustín se centra en el aspecto unitario de las tres personas. También hay diferencias en sus estudios sobre la gracia y la voluntad, estando los Capadocios todavía muy atados a concepciones eudemonistas clásicas.

⁶⁹ San Agustín contradice a Eusebio (ca. 260-339) en sus ideas de que el Imperio Romano era un instrumento designado por Dios para la difusión del Evangelio. Aunque no lo menciona explícitamente, en *De civitate Dei* contradice esa idea de que el imperio cristiano es un reflejo del Reino de Dios en el cielo.

⁷⁰ Hilario de Poitiers (ca. 315- 367/368) fue un enemigo del arrianismo y es considerado en Occidente un Doctor de la Iglesia al mismo nivel de influencia que San Jerónimo, San Ambrosio o el propio San Agustín.

⁷¹ San Ireneo de Lyon (ca. 130/140- post. 193) fue tenido en alta estima por San Agustín, aunque difiriese de él en doctrinas como la naturaleza de Adán. San Ireneo consideraba que Adán como un adolescente inmaduro que se rebela contra Dios llevado por la impaciencia, mientras que San Agustín lo ve ya como un hombre adulto cuyo principal pecado es el orgullo y la soberbia. Algunos autores ven en San Ireneo un optimismo antropológico contrapuesto al pesimismo agustiniano.

⁷² Lactancio (ca. 250- ca. 325) sostuvo teorías sobre la gracia y la predestinación que lo situarían en una postura moderada al respecto. No menciona a menudo la gracia y defenderá una libertad responsable. También rechaza el traducianismo aunque su postura milenarista será rechazada finalmente por San Agustín, mucho más prudente al respecto.

⁷³ Mario Victorino (ca. 290-?) influyó de forma viva en San Agustín, especialmente por su traducción de obras platónicas que el joven San Agustín leyó y por su tardía conversión al cristianismo. San Agustín lo menciona como un ejemplo de intelectual capaz de utilizar la cultura pagana en provecho del cristianismo (cf. *De doctrina christiana*, II, 40, 61), mencionándolo junto con alguno de los que estamos viendo en este capítulo (como Lactancio).

⁷⁴ Simpliciano (muerto ca. 400) fue obispo de Milán y tuvo algo de influencia en las conversiones de Mario Victorino y San Agustín; era además amigo personal de San Ambrosio. San Agustín le dedica una carta (*Epistola* 37) y lo menciona en *De civitate Dei* XX, 29, *Retractationes* II, 1 y *De dono perseverantiae* XX, 52 y 55.

su figura un referente moral, teológico e intelectual. De San Pablo tomó especialmente su doctrina de la gracia, que tanto se relacionaba con su propia experiencia autobiográfica. El paralelismo entre ambos es claro y a San Agustín no se le escapaba esa realidad. Todo esto, por lo demás, ha sido ampliamente estudiado por otros autores de manera más detallada y exacta⁷⁵.

Solamente pretendíamos mostrar de un modo muy somero la muy diferente consideración que se tiene durante diferentes épocas acerca de la libertad y cómo la reflexión de nuestro filósofo supondrá un salto evolutivo de primera magnitud. En resumen, la libertad de los antiguos parte de posiciones sobre todo políticas y va muy poco a poco desligándose de lo social, sin abandonar nunca del todo esa visión comunitaria del ser humano hasta la llegada del cristianismo y, muy especialmente, de San Agustín. Aunque recoge abundantes influencias de muchas fuentes que hemos mencionado y otras, insistimos, que no hemos podido recoger en detalle por falta de tiempo y espacio (como el epicureísmo, Varrón, Virgilio o la Academia Nueva), San Agustín, como ya hemos dicho, reelaborará un concepto de libertad totalmente novedoso y moderno, que se proyectará hacia toda la Edad Media y mucho más allá, como trataremos de mostrar a lo largo de esta investigación.

No obstante, antes de continuar a la exposición de la libertad en San Agustín queda una última parada obligada en una de las mayores influencias en nuestro filósofo: el neoplatonismo de la mano de Plotino.

1.1.4.- El neoplatonismo y Plotino:

Plotino sí fue una influencia perdurable en el pensamiento agustiniano y muchas de las ideas que posteriormente desarrollará en su filosofía provienen de intuiciones neoplatónicas que más tarde aplicará al cristianismo y su propia teología. Aunque Plotino

⁷⁵ Para un análisis de las influencias cristianas en San Agustín con mayor profundidad puede consultarse a Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Vrin, 1929); N. Cipriani, "Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino" (*Augustianum* 34, 1994): pp. 255-313; G. Ferretti, *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino* (Faenza, 1951).

tiene una influencia tangencial en su investigación acerca de la libertad⁷⁶, sí que le ofrece numerosas avenidas por las que atajar toda la problemática acerca del mal. Junto con su maestro Amonio Saccas⁷⁷ inicia una senda filosófica que funde el cristianismo y el platonismo en una filosofía holística que pretende dar explicación de todos los entes del universo, subsumiéndolos bajo la Unidad mediante sucesivas hipóstasis⁷⁸. Ciertamente, la filosofía de Plotino se acerca en ocasiones a una especie de misticismo racional, atravesando un umbral que el propio Platón nunca cruzó, aunque cerca estuvo de hacerlo en numerosas ocasiones. El propio Plotino, empero, afirma ser nada más que un intérprete de Platón y probablemente se habría sorprendido si se le hubiese calificado de “neoplatónico”⁷⁹.

En lo que concierne a la influencia de Plotino sobre San Agustín, se encuentra la idea de que no existe un principio bueno y un principio malo en la realidad (como defienden los maniqueos) sino que todo lo que existe posee cierta bondad intrínseca en tanto que

⁷⁶ En general, Plotino tiene una visión clásica sobre la libertad y la voluntad. Es la pasión la que nos esclaviza y la razón la que nos libera. Este tipo de reflexiones eran muy habituales en la época y, por supuesto, San Agustín se ve influido también por ellas: «Cuando el alma, pues, alterada por las cosas exteriores, actúa de alguna manera, se ve movida con un movimiento ciego, sin que su acción ni su disposición sean entonces voluntarias. Ocurre otro tanto cuando el alma actúa por sí misma, porque no se sujeta en todas partes a sus impulsos rectos y principales. En cambio, cuando toma como guía a la razón pura e impassible, que es lo que propiamente le pertenece, entonces, y sólo entonces, el impulso del alma se vuelve dependiente de nosotros y, por tanto, voluntario; es, en tal momento, nuestra propia obra, que no proviene de otra cosa sino del interior del alma pura, esto es, de un principio primero, director y soberano, y no de un alma extraviada por la ignorancia y vencida por la fuerza de unos deseos que, al acercarse a ella, la llevan consigo y la arrastran, no permitiendo que las acciones, sino en todo caso las pasiones, nos sean atribuibles». «Ὅταν μὲν οὖν ἀλλοιωθεῖσα παρὰ τῶν ἔξω ψυχὴ πράττη τι καὶ ὄρμᾳ οἷον τυφλῇ τῇ φορᾷ χρωμένη, οὐχὶ ἐκούσιον τὴν πράξιν οὐδὲ τὴν διάθεσιν λεκτέον· καὶ ὅταν αὐτὴ παρ' αὐτῆς χείρων οὔσα οὐκ ὀρθαῖς πανταχοῦ οὐδὲ ἡγεμονούσαις ταῖς ὄρμαῖς ἢ χρωμένη. Λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὄρμᾳ, ταύτην μόνην τὴν ὄρμην φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ' ἔνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, ἀπ' ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας, ἀλλ' οὐ πλάνην ἐξ ἀγνοίας παθούσης ἢ ἦτταν ἐκ βίας ἐπιθυμιῶν, αἱ προσελθοῦσαι ἄγουσι καὶ ἔλκουσι καὶ οὐκέτι ἔργα ἐῶσιν εἶναι, ἀλλὰ παθήματα παρ' ἡμῶν». Plotino, *Enéada* III, 9 (Gredos, Madrid, 1982). Traducción de Jesús Igal.

⁷⁷ Plotino anduvo largo tiempo buscando un maestro adecuado de filosofía hasta que consiguió encontrar a Amonio, bajo cuya enseñanza permaneció once años. Otros discípulos ilustres de Amonio Saccas fueron Orígenes y Longino. Cf., Porfirio, *Vida de Plotino* (Madrid, Gredos, 2001).

⁷⁸ La palabra *hipóstasis* no procede de Plotino sino de su discípulo Porfirio.

⁷⁹ Cf. Plotino, *Enéada* V, 1, 8, 10-14.

proviene por emanación de la Unidad primera. Esa Unidad es considerada como el Bien sumo, tal y como Platón comienza a exponer ya a partir de sus diálogos intermedios (especialmente la *República*⁸⁰) y sobre todo en los más maduros como el *Timeo* y el *Parménides*: el Demiurgo modela el mundo a partir de las Ideas inmutables y eternas atendiendo a la idea fundamental de Bien. Sabemos por sus doctrinas no escritas que Platón también enseñaba privadamente que esa idea de Bien compartía con el Uno y la Díada indefinida la fundamentación última de la realidad. Aunque entrar en la protología platónica nos llevaría muy lejos, es conveniente recordar que nada de lo que Plotino nos expone está demasiado alejado del espíritu de la Academia: solamente constituye un desarrollo cuanto menos razonable de muchas de las doctrinas allí enseñadas⁸¹.

Plotino retoma por tanto el análisis de Platón y explica la realidad a partir de una triple hipóstasis: Uno-Bien, Inteligencia (*nous*) y Alma. De esas tres hipóstasis surge finalmente la materia, que no es eternamente preexistente como en el caso de Aristóteles sino más bien el resultado de esa cascada de realidades previas, como un último eslabón. La materia estaría, por así decirlo, suspendida del resto de la realidad, eternamente dependiente de aquellas hipóstasis. Sin embargo, Plotino también nos dice que el Bien es aquello «de lo que están suspendidas todas las cosas y aquello que desean todos los seres teniéndolo por principio y estando necesitados de aquel»⁸². Esto coloca a la materia como un elemento de la realidad dependiente del Bien y, de alguna manera, participando de él. La materia

⁸⁰ Platón, *República*, 505a: «οἶμαι δὲ τοῦτο μᾶλλον: ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἧ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται. καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ' ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, καὶ πρὸς τούτῳ ὅτι αὐτὴν οὐχ ἰκανῶς ἴσμεν: εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τᾶλλα ἐπισταίμεθα, οἶσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ οἶει τι πλεον εἶναι πᾶσαν κτήσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθὴν; ἢ πάντα τᾶλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν;». «Es esto más bien lo que creo, porque con frecuencia me has escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que estoy por hablar de ello y, además, que no lo conocemos suficientemente. Pero también sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien y sin comprender nada bello y bueno?».

⁸¹ Para profundizar más en este apasionante asunto cf. José Ramón Arana Marcos, *Platón. Doctrinas no escritas. Antología* (Universidad del País Vasco, Zarauz, 1998) y Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón: una relectura de la Metafísica de los grandes diálogos a luz de las "doctrinas no escritas"* (Herder, Barcelona, 2003).

⁸² Plotino, *Enéada* I, 1, 8, 2. «Ἔστι δὲ τοῦτο, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κάκεινου δεόμενα».

no es intrínsecamente mala, puesto que ya es parte de la realidad y esta realidad es buena en tanto que es. Al participar toda ella de esa primera hipóstasis Uno-Bien resulta perentorio confirmar su bondad. De esto San Agustín extrae conclusiones muy importantes y le ayuda a contemplar toda la creación como algo bueno al mismo tiempo que resulta congruente con la afirmación del Génesis de la satisfacción de Dios en el momento en el que contempla la creación del universo⁸³.

Así pues, la maldad no puede hallarse entre las realidades que son (entre el ser) sino que habrá que centrarse en el no-ser. Es decir, las cosas no son malas por lo que son sino más bien por aquello que no son, o por aquello de lo que carecen:

«Εἰ δὴ ταῦτά ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὕσι τὸ κακὸν ἐνεῖη, οὐδ' ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. Λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι οἷον εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν καὶ περὶ τι τῶν μεμιγμένων τῷ μὴ ὄντι ἢ ὁπωσοῦν κοινωνούντων τῷ μὴ ὄντι. Μὴ ὄν δὲ οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος· οὐχ οὔτω δὲ μὴ ὄν ὡς κίνησις καὶ στάσις ἢ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ' ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν. Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ αἰσθητὸν πᾶν καὶ ὅσα περὶ τὸ αἰσθητὸν πάθη ἢ ὕστερόν τι τούτων καὶ ὡς συμβεβηκὸς τούτοις ἢ ἀρχὴ τούτων ἢ ἔν τι τῶν συμπληρούντων τοῦτο τοιοῦτον ὄν. Ἦδη γὰρ ἂν τις εἰς ἔννοιαν ἤκοι αὐτοῦ οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικὸν καὶ ἀεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὐταρκες, ἀεὶ ἀόριστον, οὐδαμῆ ἐστῶς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής· καὶ οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ' οἷον οὐσία αὐτοῦ ταῦτα, καὶ ὅ τι ἂν αὐτοῦ μέρος ἴδῃς, καὶ αὐτὸ πάντα ταῦτα· τὰ δ' ἄλλα, ὅσα ἂν αὐτοῦ μεταλάβῃ καὶ ὁμοιωθῇ, κακὰ μὲν γίνεσθαι, οὐχ ὅπερ δὲ κακὰ εἶναι».⁸⁴

⁸³ Gen, 1, 31.

⁸⁴ Plotino, *Enéada* I, 1, 8, 3. «Si, pues, estos son los Seres y lo que está más allá de los Seres, el mal no puede encontrarse entre los Seres ni en lo que está más allá de los Seres, porque estos son buenos. Queda, por tanto, que si el mal existe, exista entre los no-seres, siendo como una especie del no-ser y estando en alguna de las cosas mezcladas con el no-ser o que de cualquier modo se asocian con el no-ser. Pero un no-ser que no es el no-ser absoluto, sino solamente distinto del ser pero no-ser en este sentido no como el Movimiento y el Reposo que hay en el Ser, sino como imagen del Ser o más lo no-ser todavía. Este no-ser es todo lo sensible y cuantas afecciones se dan en lo sensible, o algo posterior a éstas y como accesorio a éstas, o principio de éstas o alguno de los elementos integrantes de este no-ser de este tipo. Ya con ello puede uno formarse una idea de este no-ser como una especie de sin medida en comparación con la medida, ilimitado en comparación con el límite, informe en comparación con lo conformativo, siempre es indigente en

En efecto, para Plotino (y, como veremos inmediatamente, para San Agustín) el mal no consiste en hacer malas las cosas, sino en desordenarlas y alejarlas de su ser. El mal es una incapacidad, una penuria absoluta en comparación con las auténticas realidades o seres primigenios. La materia, en tanto que tendente al desorden y la desorganización, arrastra al alma a un mal y a la indeterminación. El alma camina así hacia la confusión y la carencia, incapaz de recuperar la racionalidad. Solamente permaneciendo de espaldas a la materia es capaz el alma de conservar su integridad moral y ontológica.

No obstante, en ocasiones Plotino se muestra tan categórico en su reprobación de la materia que puede dar a entender que esta misma constituye un mal absoluto, casi situándose en la órbita del maniqueísmo. Al considerar la materia como algo carente de todo (en esto sigue a Aristóteles al concebirla como carente de toda actualidad y, por tanto, siendo una pura potencia), Plotino llega a afirmar que la materia es el mal absoluto.

«Ἄλλ' εἰ ἡ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ αἰτία τοῦ ὀρᾶν καὶ συνεῖναι τῷ σκότει, τὸ κακὸν εἶη ἂν ἐν τῇ ἐλλείψει [ἢ τῷ σκότῳ] τῇ ψυχῇ καὶ πρῶτον - δεύτερον δὲ ἔστω τὸ σκότος - καὶ ἡ φύσις τοῦ κακοῦ οὐκέτι ἐν τῇ ὕλῃ, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς ὕλης. Ἡ οὐκ ἐν τῇ ὀπωσοῦν ἐλλείπει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλείπον ὀλίγω τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν, δύναται γὰρ καὶ τέλεον εἶναι ὡς πρὸς φύσιν τὴν αὐτοῦ. Ἄλλ' ὅταν παντελῶς ἐλλείπη, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν. Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἡ ὕλη, ἵνα ἀγαθοῦ ταύτη μετεῖχεν, ἀλλ' ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ εἶναι, ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μὴ εἶναι. Ἡ οὖν ἔλλειψις ἔχει μὲν τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι, ἡ δὲ παντελεῖς τὸ κακόν· ἡ δὲ πλείων τὸ πεσεῖν εἰς τὸ κακὸν δύνασθαι καὶ ἤδη κακόν».⁸⁵

comparación con lo autosuficiente, siempre indeterminado, absolutamente inestable, omnipasible, insaciado, penuria absoluta».

⁸⁵ Plotino, *Enéada*, I, 1, 8, 5. «No, el mal no está en cualquier clase de carencia, sino en la total. Es un hecho al menos que quien carece del bien en poco no es malo, pues puede incluso ser perfecto al nivel de su propia naturaleza, Pero cuando se es carente del todo, como lo es la materia eso es el mal absoluto sin parte alguna de bien. Y es que la materia ni siquiera posee el ser, como para que pudiera de ese modo tener parte en el bien, sino que su ser lo es sólo de nombre, hasta el punto de que se pueda decir con verdad que su ser es no-ser. La carencia, pues, lleva consigo el no ser bueno; pero la carencia total, el ser malo, mientras que una carencia considerable comporta la posibilidad de caer en el mal, y es ya un mal para alguien».

Al mismo tiempo, sin embargo, Plotino se quiso desmarcar de las posturas gnósticas y les dedica un capítulo entero de críticas. En él les discute el tomar las ideas de Platón y distorsionarlas para adaptarlas a su doctrina: «Ὅλως γὰρ τὰ μὲν αὐτοῖς παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὔρηται»⁸⁶. Para empezar, no debemos tomar otros principios para explicar la realidad que aquellos que ya han sido mencionados⁸⁷ puesto que la naturaleza del Bien es simplicísima y autosuficiente. Eso nos muestra que el propio Plotino veía una conexión entre las ideas platónicas y los planteamientos gnósticos, aunque fuera una derivación incorrecta de las ideas del filósofo, constituía, de hecho, un desarrollo intelectual y religioso del platonismo. El gnosticismo maniqueo si parece que era, por tanto, una forma de platonismo, aunque quizás no tanto de neoplatonismo, a no ser que decidamos extraer ciertas proposiciones de las *Enéadas* donde sí se puede ver una cierta tendencia a considerar la materia como un mal absoluto. O quizás, simplemente, el platonismo y el gnosticismo compartan raíces filosóficas en el pensamiento oriental. En cualquier caso, Plotino nunca se tuvo por gnóstico y trató de combatir el movimiento y de distanciarse de él.

Baste por ahora con lo dicho, puesto que un desarrollo de las ideas plotinianas extendería en demasía esta investigación. En cualquier caso, como veremos en el siguiente capítulo, San Agustín se ve enormemente influido por estas coordenadas neoplatónicas. Esto no quiere decir que asuma acríticamente todo lo que proviene del neoplatonismo, puesto que con el tiempo ese entusiasmo inicial se irá serenando, dando paso a una visión más crítica⁸⁸. A pesar de esto, adaptará muchas de las ideas de este filósofo a su propio sistema (si tal palabra es aplicable a San Agustín) y tratará de responder a sus interrogantes

⁸⁶ Plotino, *Enéada*, II, 9, 6, 5-10. «Porque, en general, algunas de sus doctrinas están tomadas por ellos de Platón, mientras que otras, cuantas innovan para establecer una filosofía propia, éstas es cosa averiguada que están fuera de la verdad».

⁸⁷ Plotino, *Enéada*, II, 9, 1, 5-10.

⁸⁸ Por poner un par de ejemplos, San Agustín critica de los neoplatónicos la idea de que los demiurgos son seres intermedios puestos por Dios entre Él y las *creaturas* (cf. *De civitate Dei*, II, 7) o la de que el alma es coeterna con Dios (cf. *De civitate Dei*, X, 31).

teológicos y filosóficos con este sólido armazón intelectual, sumado a todos los otros que hemos estado viendo hasta ahora⁸⁹.

⁸⁹ Como nos indica Mark J. Edwards: «Aquí, como en otras partes, podría decirse que aunque Agustín no habría sido un filósofo cristiano sin su formación en la escuela platónica, el rigor de su filosofía le impidió ser fiel a cualquier escuela pagana». Allan D. Fitzgerald, *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*, p. 942 (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1999. Versión española en Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2001). Traducido al español por Constantino Ruiz-Garrido.

1.2.- El problema del mal y el maniqueísmo:

La reflexión agustiniana comienza con la problemática del mal: ¿por qué existe el mal?⁹⁰ Esta pregunta puede, a su vez, subdividirse en cuestiones ulteriores: ¿qué es? ¿existe verdaderamente el mal? ¿En qué sentido podemos afirmar que existe o que no lo hace? ¿Por qué -y para qué- Dios permite su existencia si se supone que es Bueno y Justo? ¿Por qué los seres humanos actuamos mal si el bien es, por definición, mejor que el mal y, por tanto, más deseable? Como podemos observar, ninguna de estas preguntas tiene una respuesta fácil; la radicalidad y crudeza con la que San Agustín plantea la cuestión da fe de la importancia que el filósofo da al problema⁹¹. De hecho, si el maniqueísmo le resultó en última instancia insatisfactorio es porque no pudo dar respuesta a este problema de una forma dinámica y acorde con la naturaleza humana. En efecto, la respuesta que el maniqueísmo ofrece es estática, es decir, no ofrece una solución integrada en el tiempo del problema del mal sino solamente una explicación hierática de su existencia: el mal es un principio ontológico equivalente al bien y contrario a este y es origen de todo lo malo que existe en la realidad. En términos platónicos, todo lo perfecto (la idea) participa de un principio bueno, espiritual y luminoso y todo lo imperfecto (la materia) de un principio malo, oscuro y corpóreo⁹². Así pues, toda la problemática moral -y ontológica- puede ser explicada como una lucha entre estas dos realidades. Como vemos, el problema del mal no es solamente moral o ético, sino que hunde sus raíces en la pura metafísica: si Dios es

⁹⁰ Literalmente, arranca con esta cuestión en sus escritos. La primera pregunta en *De Libero Arbitrio* (I, I, 1) por parte de Evodio es «utrum Deus non sit auctor mali». Al preguntar sobre si el origen del mal es divino, está en realidad preguntando de dónde procede. Esta pregunta también permite comenzar la investigación sobre si el origen del mal está en Dios, en el ser humano o en un principio independiente de Dios (como propondrá el maniqueísmo).

⁹¹ Él expresa esta preocupación en sus *Confessionum* VII, 7, 11: «His itaque salvis atque inconcusse roboratis in animo meo quaerebam aestuans, unde sit malum. Quae illa tormenta parturientis cordis mei, qui gemitus, Deus meus! Et ibi erant aures tuae nesciente me. Et cum in silentio fortiter quaererem, magnae voces erant ad misericordiam tuam, tacitae contritiones animi mei. Tu sciebas, quid patiebar, et nullus hominum. Quantum enim erat, quod inde digerebatur per linguam meam in aures familiarissimorum meorum!»

⁹² Es cierto que el neoplatonismo no defiende explícitamente que la materia es mala sino simplemente la realidad menos buena o real. Al resultar de la emanación del *Nous*, va degradándose desde una postura inicial de pureza absoluta, pero sigue perteneciendo al orden del ser y de lo real, con toda la dignidad que eso conlleva. Ya vimos que Plotino no es del todo claro en su calificación de la materia como algo intrínsecamente malvado (ver nota 68). También parece que de sus críticas se desprende que los gnósticos extraen muchas de sus ideas de Platón (a su juicio erróneamente).

el soberano Bien, ¿cómo es posible que se dé el mal bajo su égida? Dios es inmutable y eterno, nada le falta y nada le sobra, pero no se puede decir lo mismo de sus criaturas que participan del ser y del no-ser en tanto que cambian y mudan constantemente. De ellas no se puede afirmar categóricamente que sean o no sean «et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet⁹³», sino que parece que habitan en esa realidad intermedia del devenir constante heraclíteo. San Agustín adivina que el problema del mal verá su solución partiendo de estas premisas⁹⁴ pero antes de que esto suceda abrazará las tesis maniqueas.

San Agustín quiso encontrar durante varios años⁹⁵ solaz y refugio en estas ideas, que tanto seducían a la élite romana del norte de África por su simplicidad y facilidad de comprensión. Sin duda, procediendo de ese cierto escepticismo relativista propio de las clases cultivadas del imperio, este conjunto de dogmas filosóficos le debió resultar tremendamente atractivo desde un punto de vista vital y personal⁹⁶, pero las razones de su adscripción a este movimiento son probablemente más profundas. Por un lado, encaja desde un punto de vista filosófico con su neoplatonismo posterior⁹⁷ y, por otra parte, hay

⁹³ *Confessionum*, VII, 11, 17.

⁹⁴ «Omnes igitur naturae corruptibiles nec omnino naturae essent nisi a Deo essent, nec corruptibiles essent si de illo essent, quia hoc quod ipse est essent. Ideo ergo quocumque modo, quacumque specie, quocumque ordine sunt, quia Deus est a quo factae sunt; ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt. Sacrilega enim audacia coaequantur nihil et Deus, si quale est illud, quod de Deo natum est, tale velimus esse illud quod ab eo de nihilo factum est». *De natura boni*, X.

⁹⁵ San Agustín perteneció al movimiento maniqueo unos nueve años, aunque nunca pasó del nivel de oyente: «Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus (...)». *Confessionum* IV, 1, 1.

⁹⁶ «O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter voce sola et libris multis et ingentibus!» *Confessionum*, III, 6, 10.

⁹⁷ Tirso Alesanco Reinares discrepa de esta interpretación. En su opinión el platonismo le propuso la solución definitiva al problema del mal, al concebirlo como una ausencia de Bien: «en los platónicos aprendió que el mal no es una sustancia material en pugna con otra espiritual, sino que es una deficiencia o falta de la propia sustancia» (Tirso Alesanco Reinares, *Filosofía de San Agustín*, editorial Augustinus, Madrid, 2004, p. 15). En nuestra opinión eso es correcto (y el mismo San Agustín afirma que fue la lectura de los neoplatónicos lo que le abrió los ojos a la verdadera naturaleza del mal en *Confessionum* VII 9,13-15), pero la retórica del platonismo (especialmente los más esotéricos de los *agraphoi logoi* platónicos) y el plotinismo puede remitir

un cierto elemento consolatorio en la idea de que el mal, en el fondo, no depende de nosotros sino de un principio abstracto y ajeno que actúa sobre nuestras vidas sin que podamos evitarlo de ninguna manera: elimina de ellas cualquier responsabilidad sobre nuestras acciones y nos permite contemplar las desgracias propias *sub aespecie aeternitatis*. En relación con las propias desgracias, él sintió la sacudida del mal muy cercanamente con la muerte de un muy querido amigo, cuyo nombre nunca nos es revelado:

«Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: "Ecce veniet", sicut cum viveret, quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: "Spera in Deum", iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iubebatur. Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei».⁹⁸

Como podemos extraer de la lectura de estas palabras, la impresión de un mal tan cercano y repentino marcó su devenir filosófico y sus reflexiones. La muerte de su madre⁹⁹ y la separación de su círculo de amigos¹⁰⁰ para dedicarse a las tareas episcopales también

a una concepción del mundo semejante a la maniquea, como indicábamos durante la exposición de los puntos clave del gnosticismo. El neoplatonismo le convence de que el mundo material no es esencialmente malo y eso le permite aceptar la idea de la Encarnación de Cristo, abriendo el camino a su conversión. Ver punto 2.1.3. y la nota 68. Otros sí que ven que el neoplatonismo se alinea con tesis maniqueas: «Un tema central del pensamiento agustiniano fue el de la Creación como obra buena en sí misma: todo es intrínsecamente bueno, ya que el creador lo quiso así. Esto se oponía no sólo al maniqueísmo, sino a las corrientes gnósticas y neoplatónicas, ambas con grandes reservas contra el mundo material». Carlos Gardeazábal, “Libre albedrío y libertas en san Agustín”, en *Saga. Revista de estudiantes de filosofía* 1 (1999), p. 23.

⁹⁸ *Confessionum*, IV, 4, 9.

⁹⁹ «Et dimisi lacrimas, quas continebam, ut effluerent quantum vellent, substernens eas cordi meo; et requievit in eis, quoniam ibi erant aures tuae, non cuiusquam hominis superbe interpretantis ploratum meum». *Confessionum*, IX, 12, 33.

¹⁰⁰ «Sed cum ipse quoque aliquos, ex tuis nutrimentis valde carissimos atque dulcissimos, necessitatibus Ecclesiarum longe positarum abs te, concedere coeperis; tunc senties quibus

fueron golpes devastadores que le perseguirían toda la vida. Tampoco ayudaba la situación política y social de un imperio bajo amenaza constante por parte de los bárbaros, los cuales llegaron a asediar Roma en sucesivas ocasiones hasta el saqueo de Alarico en 410, produciendo en la sociedad romana de la época un considerable desasosiego, del cual no sería ajeno San Agustín cuando predicaba una austeridad y una contención en el gasto en las excentricidades de los nobles y más acaudalados de la ciudad¹⁰¹.

El maniqueísmo ofrecía una respuesta sencilla de entender, intuitiva y comprensible al problema del mal¹⁰². San Agustín acudió en su juventud también a la Biblia buscando respuestas, pero su lectura no le impresionó: le pareció llena de puerilidades y simplezas¹⁰³. Sin embargo, como hemos visto más arriba, el mensaje de Manes era sintético y directo: el Mal es un principio ontológico contrario al Bien y en constante lucha con este. El Mal es un *arjé* oscuro, material y corpóreo opuesto a la espiritualidad luminosa divina. Este dualismo ontológico-moral de la realidad casa además, como hemos indicado, muy bien con ese planteamiento platónico -y, sobre todo, neoplatónico- tan atractivo a San Agustín y en general al cristianismo de su tiempo, como hemos señalado un poco más arriba¹⁰⁴. Aunque no podemos afirmar que la lectura del autor

desideriorum stimulis fodiar, quod quidam mihi maxima et dulcissima familiaritate coniuncti, non sunt etiam corporaliter mecum». *Epistolae*, 84, 1.

¹⁰¹ Cf. *Enarrationes in Psalmos* 147, 7. También el interesantísimo *Sermo* 81, 9 cuajado de referencias paganas clásicas, en un intento de tranquilizar no solamente a sus feligreses sino también al resto de ciudadanos no cristianos de Hipona.

¹⁰² A la pregunta de Evodio sobre el origen de nuestras malas acciones responde San Agustín lo siguiente: «Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem». *De libero arbitrio* I, 2, 4. Aquí él mismo confiesa sin ambages el origen de su adscripción al movimiento.

¹⁰³ «Itaque institui animum intendere in Scripturas Sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar». *Confessionum*, III, 5, 9. Es interesante observar que esa “dignidad tuliana” de la que habla (belleza literaria) será para él más tarde representativa de arrogancia y vanidad.

¹⁰⁴ Ver 2.1.3.

ateniense produzca necesariamente posturas maniqueas, sí que es evidente que ambos planteamientos tienen conexiones claras, sobre todo en lo concerniente a la dualidad ‘Bien=Idealidad-Mal=Corporeidad’. Como ya hemos visto, San Agustín no avanzó demasiado en la jerarquía del movimiento maniqueo¹⁰⁵ pero el impacto de esta secta fue profundo en él y nunca llegó a desprenderse del todo de su influencia, muy a su pesar. Como con muchos de sus antecedentes intelectuales, San Agustín reelaborará muchos de esos conceptos y los utilizará en su propia filosofía (la iluminación, la importancia de la espiritualidad, etc.) pero siempre de forma innovadora y más profunda. Lamentablemente, muchos de sus contemporáneos no comprendieron de forma adecuada el pensamiento y las reflexiones agustinianas y en ocasiones lo acusaron de maniqueo cuando ya hacía muchos años que había abandonado el movimiento. En concreto, durante sus discusiones con los pelagianos, estos lo acusaban en muchos momentos de maniqueo¹⁰⁶ o incluso “criptomaniqueo”¹⁰⁷. Esta polémica nos puede remitir en el fondo al problema de Sócrates, el cual, a fuerza de debatir con los sofistas y de reunirse con ellos, a ojos del poco informado podía dar la impresión falsa de ser uno de ellos. Sócrates fue incluso condenado a muerte por su supuesta pertenencia al grupo de los sofistas; el estudioso sabe que más bien su actitud era la contraria a la de estos intelectuales, pero el pueblo llano carece de matices y es pronto a la simplificación y el etiquetado ideológico. En el caso de San Agustín la cuestión es todavía más complicada de analizar pues él sí que había pertenecido al círculo de oyentes del maniqueísmo, y por un espacio muy

¹⁰⁵ Ver nota 95.

¹⁰⁶ Como hace Juliano en *Contra Iulianum imperfectum opus* III, 176, donde sugiere que San Agustín refleja inconscientemente en su doctrina su pasado maniqueo: «quibus ad hoc argumentum uti soles, memoria tua magis quam ingenio prolata sunt. Manichaeus ergo afflictus est, ut ea, quae putabat acuta, componeret, tu vero frustratus, qui putasti latere posse, quod legeras et tenebas». Durante toda la obra se repiten las acusaciones mutuas de maniqueísmo, tanto por parte de Juliano como por parte de San Agustín.

¹⁰⁷ Cuenta Peter Brown que durante su consagración como obispo, «Megalio de Calama, el obispo más antiguo de Numidia, lo trató como un advenedizo sospechoso, y durante cierto tiempo se negó a ordenarlo. Agustín, decía, era un criptomaniqueo (...)». Peter Brown, *Agustín* (Ediciones Acento, Madrid, 2001), p. 215. También el propio Agustín pide que no le llamen maniqueo por su pasado, lo cual da a entender que quizás entre sus adversarios era un insulto que utilizaban con frecuencia contra él, cf. *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* 3, 4.

dilatado de tiempo, y el lenguaje y vocabulario maniqueos, insistimos, asoman frecuentemente en el discurso agustiniano¹⁰⁸.

Esta tensión de ideas y de teorías es una constante en el pensamiento de San Agustín y es precisamente una característica propia de su doctrina. No podemos esperar encontrar en él un sistema perfectamente cerrado y cohesionado sino más bien una sucesión volcánica y dinámica de diferentes estados del alma, siempre en ligazón con los eventos más importantes de su vida. Más que una contradicción es una invitación a considerar la verdad no tanto como una línea recta sino más bien como una curva, que muchas veces se dobla sobre sí misma en forma de espirales sucesivas y cuyo estudio e investigación exige delicadeza y finura de espíritu:

«Así se convirtió Agustín en la figura en quien culmina toda la teología de la escritura y de los Padres, y de la que arranca toda la teología escolástica. Pero, al mismo tiempo, se condena a ser la fuente en la que han bebido todas las grandes herejías del tiempo posterior, hasta el punto de que parece que todas las condenaciones de la Iglesia van dirigidas contra él»¹⁰⁹.

De hecho, San Agustín escapó del maniqueísmo en un primer momento no gracias a la lectura de la Biblia sino acudiendo brevemente a los escritos estoicos, que ofrecieron ciertas claves hermenéuticas muy útiles a la hora de dismantelar teóricamente la hipostatización del mal¹¹⁰. También la lectura de Plotino colabora en su fuga del movimiento maniqueo recordándole la importancia de las ideas y el conocimiento, así como la importancia del mundo material en la realidad. Sin embargo, pronto abandona esas vías y acude finalmente al mensaje cristiano para encontrar la solución definitiva al

¹⁰⁸ Aun así, nos parece un poco exagerada la afirmación de que «quizá se puede afirmar que en toda su vida y en toda la arquitectura doctrinal subyace el maniqueísmo. Desde luego, Agustín simpatizó con los maniqueos, porque se convenció o quiso convencerse de que tenían la solución del problema del mal, que le corroía la conciencia. Esa solución maniquea no dejaba de agradarle, porque, entre otras cosas, lo libraba de la responsabilidad de sus desvíos, pecados y tendencias que no podía controlar. La causa de todo ya no estaría dentro de sí mismo sino en el exterior, en la materia». Tirso Alesanco Reinales, *Filosofía de San Agustín*, p. 16. En nuestra opinión, San Agustín nunca renunció a la responsabilidad individual en sus propios pecados y siempre afrontó con valentía y libertad las consecuencias que se derivaron de sus actos y sus decisiones.

¹⁰⁹ Erich Przywara, *San Agustín, perfil humano y religioso* (Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, traducción por Lope Cilleruelo.), p. 104.

¹¹⁰ «ὥσπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται». Epicteto, *Enchyridion*, 27. Este pasaje es una refutación directa del maniqueísmo.

problema. El maniqueísmo, en último término, nos ofrece una respuesta al problema del mal incompatible con la libertad. En efecto, si el Mal es un principio opuesto al Bien y en constante lucha con este, ¿cómo podemos nosotros elegir el Mal por encima del Bien? Si todo lo que procede de Dios es puro e incorruptible, ¿cómo va a elegir nuestra alma lo que es contrario a sí misma? El Mal ha de proceder, pues, de acciones involuntarias y no queridas por ella. El maniqueo Fortunato lo expone elocuentemente en la discusión con San Agustín:

«Nam quia inviti peccamus, et cogimur a contraria et inimica nobis substantia, idcirco sequimur scientiam rerum. Qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita, recognoscit ex quo originem trahat, in quo malo versetur, quibus bonis iterum emendans quod nolens peccavit, possit per emendationem delictorum suorum, bonorum operum gratia, meritum sibi reconciliationis apud Deum collocare»¹¹¹.

De forma mucho más directa afirma Fortunato de los maniqueos que «hoc nos dicimus, quod a contraria natura anima cogatur delinquere»¹¹², es decir, ningún pecado es voluntario. Es una naturaleza contraria la que nos obliga a hacerlo y, por tanto, no somos libres (ni responsables). El mal no es cometido por nadie porque eso implicaría aceptar que una naturaleza buena -el alma- es capaz de realizar acciones malvadas y que por tanto existe una cierta interacción entre el mal y el bien. Lejos de ser naturalezas inmiscibles, lo que propone San Agustín es que, en cierto modo, ambas constituyen dos caras de una misma moneda: el Mal es simplemente una ausencia de Bien. El Mal, replica a los maniqueos, es siempre una corrupción y desaparición de un Bien existente o que debía existir: «Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum, nihil esse aliud quam corruptionem?»¹¹³. La corrupción no es una naturaleza separada del Bien sino que es un atentado contra la naturaleza, siempre buena por ser naturaleza creada. Cuando consideramos la muerte como un mal es porque se produce una ausencia de vida; cuando la pobreza es vista como un mal es debido a que se percibe la ausencia de una prosperidad

¹¹¹ *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum*, 20.

¹¹² *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum*, 21.

¹¹³ *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 35, 39.

posible, etc¹¹⁴. Es importante concluir que para San Agustín todo lo que existe es, por definición, bueno y que el mal procede de su corrupción. No es un problema de dos naturalezas en constante lucha y oposición dialéctica sino de una sola naturaleza corruptible y susceptible de cambios producidos por las decisiones libres de los seres humanos y la providencia divina: el Mal es una nada, una ausencia, un no-estar y un no-ser¹¹⁵.

Eso implica que para hablar del Mal hemos de estar siempre dispuestos a hablar del Bien; si se me puede premiar por hacer el Bien también se me debe poder castigar por obrar el Mal. El problema de los maniqueos es que aspiran a ser premiados con el paraíso sin aceptar el ser castigados con el infierno. Esta posición es inaceptable: «hinc esse et praemium, quia propria voluntate recta facimus. Aut si poenam meretur, qui peccat invitus, debet et praemium mereri, qui bene facit invitus»¹¹⁶. De hecho, una de las mayores objeciones que San Agustín pone al maniqueísmo es su empeño en negar la consecuencia que tienen las acciones humanas y el desvincularlas del mal: somos seres libres que podemos ejercer cambios a nuestro alrededor y esos cambios pueden ser positivos, neutros o negativos. Negarnos las consecuencias de las acciones es obligarnos a renunciar a nuestra responsabilidad y, en último término, nuestra libertad: no podemos resignarnos a ser entes pasivos sin agencia¹¹⁷.

¹¹⁴ «Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est, neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures, non sane in specie, sed in speciei privatione». *De civitate Dei*, XII, 7.

¹¹⁵ «Si ergo vis Manichaeos vel devitare vel vincere, hoc saepe, hoc cape intellegendo, si potes, credendo, si non potes, quoniam ex bonis orta sunt mala, nec est aliquid malitia nisi indigentia boni». *Contra Iulianum opus imperfectum*, V, 44. También en *Confessionum* III, 7, 12: «Quibus rerum ignarus perturbabar et recedens a veritate ire in eam mihi videbar, quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est». Asimismo, en *Enchiridion* 3, 11: «Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni?». Podemos observar la influencia plotiniana de *Enéada*, I, 1, 8, 3.

¹¹⁶ *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum*, 20.

¹¹⁷ También en *De duabus animabus* (11, 15) expresa San Agustín su estupefacción ante la idea de que no deben castigarse los pecados o las transgresiones contra la justicia: «Quod si nemo vituperatione vel damnatione dignus est, aut non contra vetitum iustitiae faciens, aut quod non potest non faciens, omne autem peccatum vel vituperandum est, vel damnandum (...)». Asimismo, en *De libero arbitrio* II, 1, 1: «1. Ev. - Iam, si fieri potest, explica mihi quare dederit

El mal no procede de Dios o de una sustancia pseudodivina maligna sino de las acciones humanas (cuando es un mal moral) y de las insuficientes capacidades reflexivas del ser humano (cuando es un mal sobrevenido) para entender que incluso las cosas que nos parecen más terribles obedecen a un designio divino y a la providencia de Dios¹¹⁸. Pero en sí mismo el mal no es nada, no tiene entidad ontológica ni puede ser hipostasiado¹¹⁹. Todas las cosas buenas proceden de Dios, pero el mal no tiene un origen porque no existe, simplemente es ausencia de Bien debido. Por eso la pregunta sobre el origen del mal no tiene demasiado sentido expresada tal cual; no puede responderse sin entender primero de dónde procede el Bien y todo lo bueno. Y para san Agustín todo el bien procede de Dios y es querido por Él. En concreto, lo que hace que las cosas sean buenas es la tenencia de tres perfecciones conferidas por Dios: la medida, la forma y el orden (*modus, species, ordo*¹²⁰). En la proporción en que la criatura participe más o menos intensamente de estas tres perfecciones será mejor o peor. Toda naturaleza, por definición tiene cierta medida,

Deus homini liberum voluntatis arbitrium: quod utique si non accepisset, peccare non posset. *Aug.* - Iam enim certum tibi atque cognitum est, Deum dedisse homini hoc, quod dari debuisse non putas? *Ev.* - Quantum in superiori libro intellegere mihi visus sum, et habemus liberum voluntatis arbitrium, et non nisi eo peccamus».

¹¹⁸ Esto lo expresa San Agustín con estas bellísimas palabras: «Cur ergo, inquis, quod naturae Deus dedit, tollit corruptio? Non tollit, nisi ubi permittit Deus: ibi autem permittit, ubi ordinatissimum et iustissimum iudicat, pro rerum gradibus et pro meritis animarum. Nam et species vocis emissae praeterit, et silentio perimitur; et tamen sermo noster ex praetereuntium verborum decessione ac successione peragitur, et moderatis silentiorum intervallis decenter suaviterque distinguitur: ita sese habet etiam temporalium naturarum infima pulchritudo, ut rerum transitu peragatur, et distinguatur morte nascentium. Cuius pulchritudinis ordinem et modos si posset capere sensus noster atque memoria, ita nobis placeret, ut defectus quibus distinguitur, nec corruptiones vocare auderemus. Quod autem in eius pulchritudinis parte laboramus, cum nos fluentia deserunt temporalia quae diligimus, et peccatorum poenas luimus, et sempiterna diligere commonemur». *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* 41, 47. Asimismo cf. *De libero arbitrio* III, 9, 26-28.

¹¹⁹ «Quia species aucta cogit esse, et Deum fatemur summe esse: corruptio vero aucta cogit non esse, et constat quod non est, nihil esse». *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* 40, 46.

¹²⁰ «Omnis vita et magna et parva, omnis potentia et magna et parva, omnis salus et magna et parva, omnis memoria et magna et parva, omnis virtus et magna et parva, omnis intellectus et magnus et parvus, omnis tranquillitas et magna et parva, omnis copia et magna et parva, omnis sensus et magnus et parvus, omne lumen et magnum et parvum, omnis suavitas et magna et parva, omnis mensura et magna et parva, omnis pulchritudo et magna et parva, omnis pax et magna et parva, et si qua similia occurrere poterunt, maximeque illa quae per omnia reperiuntur, sive spiritalia sive corporalia, omnis modus, omnis species, omnis ordo, et magnus et parvus, a Domino Deo sunt. Quibus bonis omnibus qui male uti voluerit, divino iudicio poenas luet: ubi autem nullum horum omnino fuerit, nulla natura remanebit». *De natura boni*, XXIII.

forma y orden, por lo que todo ente creado ha de ser de alguna manera bueno por naturaleza¹²¹. Cuando estas tres perfecciones son corrompidas o adulteradas, el mal sobreviene a la criatura y comienza su corrupción y descomposición. Donde debía haber un cierto orden, ya no existe; donde una belleza podía ser disfrutada, solamente queda fealdad. Es decir, el mal es la ausencia de un orden debido, de una cierta perfección y proporción¹²².

El Mal, por tanto, no procede de una sustancia material metafísicamente malvada¹²³. Eso es imposible, pues hemos visto que todas las *creaturas* son buenas al haber sido queridas y creadas por Dios. Incluso la más abyecta que podamos imaginar es buena en el fondo por el mero hecho de ser querida por Dios y tener cierta participación en las tres perfecciones. Lo que nos convierte en buenos o malos no es una cualidad intrínseca a nosotros mismos, sino nuestra relación con las cosas, nuestro amor desordenado a las mismas, que las descompensa y corrompe¹²⁴. Y el amor, por definición, ha de ser libre. Nuestras acciones y la disposición de nuestra alma son las causantes del mal moral y no debemos buscar fuera de nosotros mismos las causas, sino en nuestro interior. Otra cosa

¹²¹ «Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva sunt, parva bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus ubi haec tria magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parva sunt, parvae naturae sunt; ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est». *De natura boni*, III.

¹²² «Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum; quod nihil aliud est quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est». *De natura boni*, IV.

¹²³ San Agustín incluso reconoce el papel importante del cuerpo físico en nuestra operativa moral: «Ideo quamquam orbis iste terrenus rebus corruptibilibus deputatus sit, tamen servans quantum potest imaginem superiorum, exempla nobis et indicia quaedam demonstrare non cessat». *De libero arbitrio*, III, 9, 28. De algún modo la carne dignifica al alma pecadora y la acoge hasta que se purifica. Esta es una de las ocasiones en las que el autor dedica alguna palabra elogiosa al mundo material y es probable que su propósito principal al hacerlo sea precisamente desmarcarse de las declaraciones maniqueas en sentido contrario. El mundo, al fin y al cabo, es una obra de Dios, lleva su huella, lo proclama y lo anuncia. Asimismo, la Encarnación es una refutación directa del maniqueísmo: Cristo asume su corporeidad, la purifica y la eleva.

¹²⁴ «Cum autem audimus: *Omnia ex ipso et per ipsum et in ipso*, omnes utique naturas intellegere debemus quae naturaliter sunt. Neque enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non servant sed vitiant. Quae peccata ex voluntate esse peccantium multis modis sancta Scriptura testatur, praecipue illo loco quo dicit Apostolus: *Existimas autem hoc, o homo, qui iudicas eos qui talia agunt et facis ea, quoniam tu effugies iudicium Dei? An divitias benignitatis et patientiae eius et longanimitatis contemnis, ignorans quoniam patientia Dei ad paenitentiam te adducit? Secundum duritiam autem cordis tui et cor impenitens, thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera sua*». *De natura boni*, XXVIII. La primera cita es Rom, 11, 36; la segunda es Rom, 2, 3-6.

sería hablar de otro tipo de mal, el mal natural, cuya causa no se encuentra en nosotros, sino que más bien son eventos externos que nos sobrevienen o proceden del pecado original. En efecto, el universo es un lugar donde las cosas nacen, se desarrollan, se corrompen y mueren, en ocasiones con sufrimiento y dolor incorporados. Sin embargo, esto solamente es considerado un mal en tanto en cuanto los seres humanos carecemos de la perspectiva adecuada para detectar la belleza subyacente a tales procesos. Así como un poema ha de ser contemplado en su conjunto para poder ser apreciado, sin detenerse en la belleza de las sílabas, también el universo ha de ser contemplado en su totalidad para poder observar la belleza oculta en él¹²⁵.

En cuanto al mal moral, los maniqueos insisten en que la existencia del pecado es una objeción contra la libertad; en efecto, nuestra ignorancia y nuestras pasiones bien podría ser que contaminasen nuestra libertad y nos impidiesen actuar con verdadero dominio de nosotros mismos. Mientras, San Agustín sostiene que precisamente el pecado muestra que somos libres, pues un pecado surgido de la necesidad es una contradicción no ya lógica, sino metafísica¹²⁶. Aunque puede darse la libertad sin pecado (Dios es libre en sí mismo y no peca, porque eso implicaría dejar de ser Dios¹²⁷) lo que resulta absolutamente imposible es que se dé el pecado sin libertad¹²⁸.

¹²⁵ «Cetera vero quae sunt facta de nihilo, quae utique inferiora sunt quam spiritus rationalis, nec beata possunt esse, nec misera. Sed quia pro modo et specie sua etiam ipsa bona sunt, nec esse quamvis minora et minima bona nisi a summo bono Deo potuerunt, sic ordinata sunt ut cedant infirmiora firmioribus, et invalidiora fortioribus, et impotentiora potentioribus, atque ita coelestibus terrena concordent tamquam praecellentibus subdita. Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa quae moriuntur, vel quod erant esse desinunt, turpent aut turbent modum et speciem et ordinem universae creaturae: sicut sermo bene compositus utique pulcher est, quamvis in eo syllabae atque omnes soni tamquam nascendo et moriendo transcurrant». *De natura boni*, VIII. También cf. *De civitate Dei*, XIII, 4-5 y *De ordine* I, 1, 2.

¹²⁶ «Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur». *De libero arbitrio*, III, 18, 50.

¹²⁷ «Sed in ipso Deo summum est liberum ee arbitrium, qui peccare nullo modo potest. Quoniam si iniustus esse posset, etiam Deus non esse utique posset». *Contra iulianum opus imperfectum*, V, 38.

¹²⁸ Esto nos remite a la muy posterior discusión sobre qué es la libertad para los austríacos pues precisamente ellos sostendrán que el requisito absolutamente fundamental para una acción libre es precisamente la no coacción física (o amenaza creíble de coacción física). Para un austríaco resultará imposible que una acción sea libre si procede de la necesidad y, por tanto, no podemos considerar responsable de sus acciones al que actúe promovido por la violencia. Pero esto nos lleva demasiado lejos por ahora y lo discutiremos más adelante.

El mal moral, en conclusión, no es una prueba en contra de la libertad del ser humano, sino más bien la prueba que confirma su existencia. Es decir, si las acciones del ser humano no son a veces lo que deberían ser, la voluntad ha de ser la responsable de este desajuste entre el ser y el deber ser. Al debatirse contra la existencia del mal, San Agustín concluye que precisamente la culpabilidad, la conciencia, la responsabilidad, etc. son efectos que no podrían suceder si no fuéramos creados libres. Nuestra libertad y nuestra acción producen estos efectos en nosotros y es precisamente la conciencia de que las cosas podrían haber sido realizadas de otra manera la que nos remuerde y nos hace responsables de nuestra actividad. El maniqueísmo, al situar la responsabilidad del mal en una zona metafísicamente ajena a nosotros, disuelve tanto el mal como el bien. Espinoza, muy posteriormente, es perfectamente consecuente al afirmar que en realidad no existen ni el mal ni el bien, pues en un entorno metafísico en el que la libertad no existe, debido a que todo es producido desde la necesidad, tales conceptos dejan de tener sentido¹²⁹. El mal moral se desvanece y todo se convierte en un mal natural, no querido y no deseado por nadie. Y ese mal natural asimismo desaparece en un mar de necesidad inmisericorde, bajo el aspecto de eternidad. La pregunta sobre el mal, por tanto, va mutando poco a poco desde cómo es posible que Dios sea causa del mal a cómo es posible que el ser humano sea causa del mal. En este punto es forzoso reconocer el papel de la voluntad humana y su libertad y preguntarnos cómo es posible que Dios nos haya concedido una voluntad que puede torcerse con tanta facilidad. Sin embargo, San Agustín sigue insistiendo que la libertad es un bien y algo bueno, por habernos sido concedida por Dios. Así como podemos hacer un mal uso de nuestro cuerpo también podemos hacer un mal uso de nuestra libertad, pero de ahí no se sigue que sean en sí mismos malos¹³⁰. Por eso San

¹²⁹ Cf. Espinoza, *Ethica more geometrico demonstrata* (Alianza Editorial, Madrid, 2002), parte 2, proposición XLVIII y ss.

¹³⁰ «Nec dubitandum est Deum facere bene etiam sinendo fieri quaecumque fiunt male. Non enim hoc nisi iusto iudicio sinit, et profecto bonum est omne quod iustum est. Quamvis ergo ea quae mala sunt, in quantum mala sunt non sint bona tamen ut non sola bona sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum, ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente bono, cui procul dubio quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere. Hoc nisi credimus, periclitatur ipsum nostrae confessionis initium, qua nos in Deum Patrem omnipotentem credere confitemur. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cuiuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus». *Enchiridion* 24, 96. También en *De libero arbitrio*, II 18, 48: «Quemadmodum ergo ista probas in corpore, et non intuens eos qui male his utuntur, laudas illum qui haec dedit bona: sic liberam voluntatem sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum,

Agustín recoge la libertad como uno de los bienes intermedios que poseemos, los cuales pueden orientarnos hacia bienes superiores o dejarnos estancados en bienes inferiores. Las virtudes que nos permiten vivir rectamente son superiores pues no se puede abusar de ellas; los bienes materiales y las potencias del alma pueden ser abusados y por tanto pertenecen al orden de los bienes intermedios. Cuando la voluntad se une a la verdad la vida se torna bienaventurada no tanto por imitación de la vida de los demás o por su intervención sobre nosotros como por el arreglo de su voluntad con la verdad. Es entonces cuando podemos denominarla buena voluntad, pues nos acerca a la beatitud. Sin embargo, cuando esa voluntad se decanta por bienes inferiores o por sí misma, peca¹³¹. En el primer caso se vuelve codiciosa y envidiosa y en el segundo se vuelve soberbia e impía¹³². Entonces hablamos de mala voluntad. Por tanto, todo mal moral procede de la voluntad humana y todo bien de Dios (pues ese bien posee medida, número y orden). No podemos diluir la responsabilidad del mal en sustancias ajenas a nosotros porque eso equivale a restar importancia a la propia naturaleza del mal y nuestro papel en él.

San Agustín percibe este peligro y es precisamente en su debate contra los maniqueos donde lo pone de manifiesto. Los combate a cada momento y cuando tiene ocasión. De hecho, a veces sorprende un poco la intensidad con la que acomete estas polémicas pero no debemos extrañarnos: al fin y al cabo, gran parte de su debate no es contra ellos sino también contra sí mismo y sus propias experiencias y recuerdos. En efecto, la herida de la respuesta maniquea da la sensación de que no lo abandona nunca del todo y resultará un reproche interminable (interno y externo) contra el que tendrá que luchar durante toda su vida. El maniqueísmo supone, por añadidura, una amenaza grave en el seno de su comunidad pastoral y eso justificaría asimismo su beligerancia ante él, como obispo de Hipona.

et divinitus datum, et potius eos damnandos qui hoc bono male utuntur, quam eum qui dederit dare non debuisse fatearis».

¹³¹ «Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus et miser meliore privatus». *De civitate Dei*, XII, 8.

¹³² Para todo lo expuesto en este párrafo cf. *De libero arbitrio* II, 19-20.

1.3.- El problema del pecado y la gracia. El pelagianismo.

La siguiente gran polémica de San Agustín tuvo que ver con la gracia, el pecado original, el bautismo de los niños y el alcance real de nuestra libertad personal. Aunque en apariencia muchos de estos temas pueden parecer discusiones de carácter puramente teológico y dispersas en cuanto a la temática, lo cierto es que no son más que ramificaciones de la discusión sobre la libertad y cada uno de ellos presenta una arista nueva del problema.

Como hemos indicado anteriormente, San Agustín no es un pensador sistemático o estricto sino que muchos de sus planteamientos se van perfilando a lo largo de las progresivas polémicas en la que se ve envuelto como obispo de Hipona. Aunque algunas de esas polémicas no terminan trascendiendo completamente a la discusión intelectual (como el cisma donatista al que tuvo que hacer frente durante el cambio de siglo), la herejía pelagiana es, sin duda alguna, el movimiento más desafiante al que se enfrentará nuestro filósofo; prueba de ello está en las importantísimas obras que dedica a combatirlo. Por otro lado, la talla intelectual y la educación de Pelagio y sus seguidores es muy superior a la de los maniqueos: Pelagio es un monje que ha vivido en Roma mucho tiempo, rodeado de gente de alta alcurnia y con un conocimiento de la doctrina cristiana mucho más riguroso que la que podía tener un maniqueo. Cuando San Agustín había comenzado su vida de seglar bautizado, Pelagio llevaba casi veinticinco años de actividad pastoral. Otro gran antagonista de San Agustín fue Juliano, un refinado obispo italiano perfectamente formado y con una dialéctica impecable. San Agustín lo combate en dos obras¹³³ (una de ellas inacabada) y lo consideró siempre un adversario peligroso y un oponente temible¹³⁴.

¹³³ Entre las cuales se encuentra la *Réplica a Julián inacabada (Contra Iulianum opus imperfectum)*, uno de sus escritos fundamentales a la hora de entender su concepto de libertad y gracia y que posee, de largo, el mayor registro estadístico en las obras de San Agustín de usos de las palabras *libertad, voluntad y libre albedrío*. Ver capítulo 5.

¹³⁴ Las hostilidades eran tan intensas que Juliano llega a calificar a San Agustín “patrón o defensor de los asnos” -además de maniqueo- en una de sus intervenciones: «Absolvis enim sues, canes, et asinos, ut Manichaeos vitare videaris; sed damnas, propter hoc idem quod Manichaeus, omnes homines qui ad imaginem Dei facti sunt; ac nusquam malum naturale constituens nisi in imagine Dei, concionaris contra nos, accusator Sanctorum et patronus asinorum». *Contra Iulianum opus imperfectum* IV, 56. Algunos consideran que la importancia del movimiento maniqueo ha sido

Además, otro problema añadido se da en que muchos seguidores del movimiento pelagiano no observaban contradicción entre sus ideas y aquellas más ortodoxas de la Iglesia. En concreto afirman que en lo fundamental (el dogma trinitario, por ejemplo) el pelagianismo y la ortodoxia católica están de acuerdo, con lo que no tiene sentido discutir por temas tan “menores” como la libertad y la gracia¹³⁵. San Agustín, como siempre, ve con suma agudeza que las ideas pelagianas son peligrosas y anticipan una deriva filosófica en la que la misma idea de Dios se ve cuestionada (especialmente su Encarnación).

En *De gratia Christi et peccato originali* San Agustín elabora un resumen del planteamiento pelagiano bastante ajustado y exacto, citando literalmente sus palabras y, por tanto, demostrando una buena comprensión y un conocimiento del mensaje del monje británico. San Agustín afirma que Pelagio entiende la libertad bajo tres aspectos: como *posibilidad*, como *voluntad* y como *acción*: «nam cum tria constituat atque distinguat, quibus divina mandata dicit impleri, possibilitatem, voluntatem, actionem»¹³⁶. La posibilidad (*possibilitas*) es la mera capacidad de actuar con libertad, facultad otorgada por Dios y que el propio Pelagio admite que está sometida a la gracia de Dios y ha de ser socorrida constantemente. Compara a la posibilidad con la facultad de la vista, que nos es concedida por Dios incluso en contra de nuestra voluntad. Esa facultad de observar ha de ser cuidada y mantenida, so pena de perder su efectividad. Del mismo modo, la libertad entendida como potencia o posibilidad debe ser sostenida en la gracia de Dios. Hasta este punto, San Agustín podría estar de acuerdo con el pelagianismo¹³⁷ pero este parece ser el único momento en el que Pelagio puede admitir una acción divina sobre nuestro albedrío, puesto que posteriormente afirma que, además de ese libre albedrío a imagen y semejanza de Dios, la voluntad es independiente de Dios. En efecto, la voluntad y la acción serían

amplificada por esta polémica y que no constituía nada más que un movimiento artístico y literario, cf. Gerald Bonner, “Augustine and Pelagianism” (1993) en *Augustinian Studies* p. 27.

¹³⁵ Ver por ejemplo la *Epistola* 188, 1, 3, en la que una noble pelagiana responde a San Agustín afirmando escandalizada que su familia jamás ha defendido ideas heréticas: «Quod itaque adiungis et dicis: "Sed noverit sacerdotium vestrum, longe me ac domunculam meam ab huiusmodi personis esse discretam: omnisque familia nostra adeo catholicam sequitur fidem, ut in nullam haeresim aliquando deviaverit, nec umquam lapsa sit; non dico in eas sectas quae vix expiantur, sed nec in eas quae parvos habere videntur errores"».

¹³⁶ *De gratia Christi et peccato originali*, 3, 4.

¹³⁷ En el sentido de que podría estar de acuerdo en admitir una acción de la gracia de Dios sobre nosotros desde el mismo comienzo de la acción. Sin embargo, concebir el inicio de la libertad como mera posibilidad no es aceptable para San Agustín, que corregirá a Juliano en sus afirmaciones cuando discuta con él acerca de este punto.

el equivalente a querer realizar una acción y el hecho de hacerla efectiva. Por tanto, la libertad pelagiana es una libertad que surge, sí, de una instancia divina pero se prolonga sin ningún tipo de interferencia, ayuda o socorro. Estamos solos en nuestra labor de salvación y nada de lo que Dios haga puede ayudarnos en esa tarea¹³⁸.

Pelagio ordena estas tres categorías de la libertad bajo los siguientes aspectos: en primer lugar, tenemos el poder (*posse*), en segundo el querer (*velle*) y en tercero el ser (*esse*): «Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse»¹³⁹. La posibilidad resultaría ser el poder actuar, es una gracia concedida por Dios al ser humano puesto que no lo poseeríamos si no fuese por Él: «Primum illud, id est, posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit»¹⁴⁰. Insistimos en que este es el único aspecto de la libertad en el que Pelagio reconoce la gracia divina: en el inicio de la libertad. Al dividir la acción libre en tres momentos¹⁴¹, Pelagio solamente admite que es al inicio donde Dios tiene algo que decir: la mera facultad del libre albedrío es la que nos conecta con Dios, no nuestro obrar en sentido estricto. Colocando al *posse* al inicio de la acción libre Pelagio está indicando que en la raíz de la libertad está la potencia, la pura indeterminación aristotélica. Esa ilimitación es la que nos permite actuar libremente, como si la libertad consistiese en esa falta de límites y normas que nos constriñan. En un mundo puramente

¹³⁸ «Denique gratia Dei, non ista duo, quae nostra omnino vult esse, id est, voluntatem et actionem; sed illam quae in potestate nostra non est, et nobis ex Deo est, id est, possibilitatem, perhibet adiuvari: tamquam illa quae nostra sunt, hoc est, voluntas et actio, tam sint valentia ad declinandum a malo et faciendum bonum, ut divino adiutorio non indigeant; illud vero quod nobis ex Deo est, hoc sit invalidum, id est, possibilitas, ut semper gratiae adiuvetur auxilio». *De gratia Christi et peccato originali*, 3, 4.

¹³⁹ *De gratia Christi et peccato originali*, 4, 5.

¹⁴⁰ *De gratia Christi et peccato originali*, 4, 5.

¹⁴¹ Muy interesante podría ser comparar esta división pelagiana con la conocida división agustiniana que encontramos en *Confessionum* XIII, 11, 12: «Vellem, ut haec tria cogitarent homines in se ipsis. Longe aliud sunt ista tria quam illa Trinitas, sed dico, ubi se exercent et probent et sentiant, quam longe sunt. Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest». En efecto, *existir*, *conocer* y *querer* son los fundamentos de nuestro espíritu y una manifestación trinitaria en las criaturas. Aunque la discusión nos llevaría muy lejos, resulta revelador observar una división trinitaria de la libertad en Pelagio bajo términos similares (aunque desde luego, tan distintos al mismo tiempo). Asimismo, cf. *De Civitate Dei* XI, 28 y XI, 24. También cf. *De Trinitate* IV, 1, 1. Anteriormente, en *De libero arbitrio* (II, 6, 13), un joven San Agustín había propuesto otra división de la acción humana bajo la tríada *existir*, *vivir* y *pensar*.

indeterminado la libertad es, según este planteamiento, más pura, pero eso no nos acerca a Dios sino que nos aleja de Él, puesto que Dios termina convirtiéndose en el límite final, la última gran frontera. Esta libertad totalmente ilimitada y descontrolada no nos acerca, pues, a Dios sino a Nietzsche, al nihilismo, a Sartre y los deístas. Además, colocar el *posse* como fundamento de la libertad hace depender a toda la realidad de un acto de voluntad: la existencia de todo no obedece a la participación del ser divino y por tanto al hecho de que las criaturas son, sino al hecho de que Dios lo ha querido. La existencia de las cosas no obedece a un fundamento en el ser sino a querer que existan. En un mundo así todo es posible y a la vez nada es auténticamente real, puesto que solamente aquello que procede la voluntad se puede considerar que es (*esse*).

Esa voluntad, al ser ilimitada, no procede de Dios sino de la pura potencialidad de posibilidades no realizadas. La voluntad sería el querer realizar una acción propiamente hablando y en esa querencia no actúa Dios, no hay interferencia divina. Para Pelagio, la acción humana es absoluta tanto en lo positivo como en lo negativo: somos nosotros los que nos salvamos y los que nos condenamos sin ayudas ni obstáculos ajenos. Como mencionábamos, esto nos remite a aquella discusión ciceroniana que nos obligaba a creer que, o bien Dios actuaba absolutamente y anulaba nuestra libertad, o bien nosotros actuamos absolutamente al margen de Dios. Esta dicotomía es resuelta en Pelagio a favor de la libertad: para poder ser castigados o recompensados justamente, la voluntad con la que actuamos ha de ser completamente nuestra so pena de caer en una injusticia manifiesta, a saber, que Dios nos castigue o recompense por actos que escapan a nuestro control. Así pues, Pelagio llegará a sostener una doctrina meritocrática de la gracia: la gracia es derramada sobre aquellos que tienen buena voluntad y se dirigen hacia Dios: «Sed ne forte respondeat, ita se hic dixisse, "Dei faciendo voluntatem, divinam mereamur gratiam"»¹⁴². San Agustín observa con agudeza que aquella gracia que solamente se concede a aquellos que no la necesitan al ser poseedores de una buena voluntad por sus propios medios es inútil e irrelevante. La ‘gratuidad’ de la gracia no es solamente un artificio etimológico sino que literalmente la gracia únicamente tiene sentido si se otorga incondicionalmente a todos los hijos de Dios, no solo a aquellos con buena voluntad. En

¹⁴² *De gratia Christi et peccato originali*, 22, 24.

el segundo caso se entrega como recompensa de las buenas acciones, esto es, como resultado de una deuda¹⁴³.

Aquí se ve muy bien el paralelismo con el titanismo antropocéntrico moderno. Pelagio, como los deístas, necesita un Gran Arquitecto que constituya el principio originante, pero como pura potencialidad, como indeterminación absoluta (*posse*). Así, Dios justifica de alguna manera la existencia del mundo pero sin intervenir ni participar en él, dejándolo a nuestro querer (*velle*). En ese momento, entra en juego nuestra voluntad pura, que se erige en el centro de lo real determinándolo y dándole forma. En último término esto nos lleva a un voluntarismo en el que el ser-existencia (*esse*) dependerá absolutamente del querer propio. Esto cierra toda la realidad en una propia autodeterminación inmanente, en la que Dios deja de tener un papel. Al desaparecer Dios, solamente nos queda el amor a nosotros mismos -*amor nostri*-, sentimiento que comparte Pelagio con la filosofía clásica, especialmente con el orgullo estoico.

Además, hemos de considerar este otro problema: el santo doctor advierte de que es cierto que las Escrituras afirman que la salvación se produce por las buenas obras¹⁴⁴ pero que a la vez no es posible esta misma salvación sin estar en gracia de Dios. Si la gracia de Dios se otorgase como resultado del mérito, ¿qué necesidad habría de pertenecer a la Iglesia? La mera comisión de obras buenas nos procuraría automáticamente la salvación, sin necesidad de pertenecer a la Iglesia y practicar sus sacramentos¹⁴⁵. Además, el propio San

¹⁴³ «Quomodo est ergo gratia, si non gratis datur? quomodo est gratia, si ex debito redditur? Quomodo verum dicit Apostolus: *Non ex vobis, sed Dei donum est; non ex operibus, ne forte quis extollatur*: et iterum: *Si autem gratia, inquit, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia?* Quomodo, inquam, hoc verum est, si opera tanta praecedunt, quae nobis adipiscendae gratiae meritum faciant, quo nobis non donetur gratuito, sed reddatur ex debito? Ergone ut perveniatur ad adiutorium Dei, ad Deum curritur sine adiutorio Dei; et ut Deo adhaerentes adiuvemur a Deo, a Deo non adiuti adhaeremus Deo? Quid homini maius, quidve tale poterit gratia ipsa praestare, si iam sine illa unus cum Domino spiritus effici potuit, nonnisi de arbitrii libertate?» *De gratia Christi et peccato originali* 23, 24.

¹⁴⁴ Mt. 16,27.

¹⁴⁵ San Agustín envía una misiva al mismo papa Inocencio señalando estos problemas: «Contradicatur etiam istorum contentione benedictionibus nostris, ut incassum super populum dicere videamur quidquid eis a Domino precamur, ut recte ac pie vivendo illi placeant; vel illa quae pro fidelibus precatur Apostolus, dicens: *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur, ut det vobis secundum divitias gloriae suae virtute corroborari per Spiritum eius*. Si ergo voluerimus benedicens super populum dicere, “Da illis, Domine, virtute corroborari per Spiritum tuum”; istorum nobis disputatio contradicit, affirmans negari liberum arbitrium, si hoc a Deo poscitur quod in nostra

Pablo señala, según nuestro filósofo, que la gracia de Dios es fundamental para la salvación¹⁴⁶. Es necesario transitar un término medio que nos permita defender que la salvación procede las buenas obras pero que no es posible al margen de la gracia divina. La solución es esta: las buenas obras proceden de la gracia de Dios¹⁴⁷. Así como Dios ilumina nuestro conocimiento para que podamos alcanzar verdades imposibles de alcanzar con la mera reflexión racional, también ilumina nuestra voluntad con la gracia para que podamos querer y amar cosas que antes eran inconcebibles para nosotros por ejercer la mala voluntad. Los pelagianos afirmarán que la gracia es una cortapisa a nuestra libertad y que debe ser limitada y confinada a los exclusivos espacios de la posibilidad y la facultad. Como mucho, están dispuestos a admitir que recibimos la gracia de Dios al sernos perdonados nuestros pecados.

San Agustín no puede aceptar esto. La gracia de Dios tiene un poder salvífico y redentor en nuestra voluntad, que muchas veces es débil y quiere lo que no quiere y no quiere aquello que realmente debe querer. La gracia de Dios devendría un auxilio para esa voluntad que no es capaz de obrar rectamente. Esa incapacidad congénita de la especie humana de obrar rectamente proviene sin duda del primer pecado del ser humano. En efecto, el filósofo no puede aceptar esa visión pelagiana exageradamente optimista sobre el ser humano: para ellos la mera voluntad humana es suficiente para garantizar las buenas acciones y la virtud. Eso se contradice con mucha de la experiencia vital del propio San Agustín, que a lo largo de su vida ha contemplado demasiadas veces cómo los hombres descarriados y sin guía son incapaces de corregirse y dirigirse hacia la buena vida. No es suficiente con la contemplación de la ley (expresión material de la voluntad de Dios) sino que es necesario recibir el ánimo de cumplir esa ley. Una ley que no está vivificada por la gracia no es una ley verdadera y no contribuye a la mejora personal. San Agustín gusta de citar a San Pablo en este punto: «la letra mata, el espíritu vivifica»¹⁴⁸. Los pelagianos se refugian en la mera expresión de la voluntad divina en la ley pero eso no es suficiente.

est potestate: "Virtute enim corroborari si volumus, inquit, possumus ea possibilitate naturae, quam nunc non accipimus, sed cum crearemur accepimus".» *Epistola* 175, 5 (en cursiva en la adaptación original).

¹⁴⁶ Rom. 6, 23.

¹⁴⁷ «Ista ergo quaestio nullo modo mihi videtur posse dissolvi, nisi intellegamus et ipsa bona opera nostra quibus aeterna redditur vita, ad Dei gratiam pertinere». *De gratia et libero arbitrio* 8, 20.

¹⁴⁸ 2 Co. 3, 6.

En cierto modo, recuerda su actitud a la de aquellos reformadores actuales que creen poder cambiar el mundo por medio de leyes y decretos, como si eso solo fuera suficiente para poder afectar las voluntades de las personas. Curiosamente, San Agustín parece que estaba en lo cierto: un excesivo optimismo en nuestras capacidades en el fondo destruye nuestra libertad puesto que se contempla a aquellos que no son capaces de redimirse como a enfermos que apenas merecen nuestra consideración. Al fin y al cabo, son sus propias decisiones libres las que los han llevado a esa situación de postración ante la corrupción y a no querer salir de ella. Ignorar que el mal tiene un cierto poder adictivo o que el bien en ocasiones se presenta de forma tangencial y opaca respecto a su contrario es ignorar la realidad humana y deshumanizar a aquellos que quizás necesitan nuestra ayuda. Curiosamente, al defender esa inhumana capacidad de sobreponernos solos al mal, estamos negando la caridad, la ayuda y la misericordia ya no solo de Dios, sino también entre nosotros. El pelagianismo no nos conduciría a una sociedad personalista, libertaria y respetuosa con las decisiones ajenas, sino que eventualmente nos llevaría a un estado totalitario en el que la misma naturaleza humana podría ser moldeada de infinitas maneras, buscando obtener resultados políticos. Si todo depende de nuestras acciones, entonces mediante la educación sería posible moldear la realidad afectando las preferencias de los individuos. Dicho de otra manera, afirmar la libertad de manera tan total y optimista implica negar la naturaleza humana, falible y corruptible.

San Agustín es consciente de este hecho, y frente a esa libertad absoluta nos recuerda que hay una naturaleza de la que no podemos escapar (en forma, sobre todo, de pecado original) y que tiende a rebajar nuestras expectativas y deseos. Si bien nuestra voluntad puede ser infinita (podemos quererlo todo), nuestra naturaleza es limitada y pequeña. El tema de nuestra naturaleza permea toda la discusión contra los pelagianos, puesto que en el fondo se trata de dilucidar si la naturaleza humana existe y, en caso afirmativo, qué configuración adopta. Para San Agustín la naturaleza humana original ha sido profundamente -aunque no totalmente- corrompida por el pecado también original y por tanto somos incapaces de sobreponernos a ella con nuestras propias fuerzas sin auxilio divino. De hecho, para el obispo de Hipona cuando hablamos de naturaleza humana estamos utilizando el término de forma equívoca o trasladada. Naturaleza en sí misma es la que había antes del pecado original cuando éramos puros y sin mancha; ahora tenemos una naturaleza incomparablemente más corrupta que aquella hasta el punto de que el

parecido es escaso¹⁴⁹. Esta perspectiva se va suavizando en autores posteriores y, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino afirmará que la naturaleza es incorruptible incluso por el pecado¹⁵⁰. Pero no hay en San Agustín esa distinción tomista tan fina sobre los sentidos de la palabra *naturaleza* y es cierto que, en ocasiones, los términos parecen confundirse (entre naturaleza como principio y propiedades de las cosas y la naturaleza como inclinación a la virtud)¹⁵¹. En el primer caso, dirá el dominico que la naturaleza no puede corromperse por el pecado pero en el segundo admite que sí.

En cualquier caso, una libertad como la que defienden los pelagianos no solo terminaría haciendo a Dios irrelevante, sino también a nosotros mismos. Una voluntad capaz de todo es a la vez una voluntad absorta, incapaz de decidir. Es precisamente porque tenemos limitaciones y dificultades que nuestra libertad es capaz de definirse. Necesita un marco concreto de posibilidades para ser efectiva. En este contexto hemos de entender esa afirmación agustiniana de que los pelagianos están destruyendo la libertad al afirmarla tan absolutamente. Al no estar constreñidos por normas básicas inscritas en nuestra naturaleza, los pelagianos (y los modernos después de ellos) nos abocan a sociedades y sistemas tremendamente rígidos y antinaturales, en los que las normas son arbitrarias y disonantes con nuestra forma de ser. Ejemplo de ello son las revoluciones de la época moderna, en las que se afirma la libertad de modo absoluto y terminan convirtiéndose en estados totalitarios en los que la única manera de ser auténticamente libre es el sometimiento a la ley.

San Agustín no tiene nada en contra de la ley, pero sí en contra de esa ley sin estar imbuida de gracia. Sin esa ayuda personal que nos otorga la gracia para cumplir la ley y ser

¹⁴⁹ «Nisi hoc dictum ad naturam talem referatur, qualis sine vitio primitus condita est; ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur. Translatum autem verbo utimur, ut naturam dicamus etiam qualis nascitur homo, secundum quam locutionem dixit Apostolus: *Fuimus enim et nos aliquando natura filii irae sicut et ceteri*». *Retractationes* I, 10, 3. La cita bíblica es Ef, 2, 3.

¹⁵⁰ En esto es tajante Santo Tomás de Aquino: «bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum». *Summa Theologiae*, Ia, IIae, Quaestio 85, art.1, Resp.

¹⁵¹ Para San Agustín la inclinación a la virtud es el significado primario de la palabra naturaleza y el otro sentido solamente es una definición secundaria y retórica. Para Santo Tomás el primer sentido es el fundamental y el segundo es más metafórico.

virtuosos la única manera de que esa ley se cumpla es mediante la coerción física y la amenaza. La ley entonces ya no nos ayuda a ser virtuosos sino que nos condena y nos lleva por el mal camino¹⁵². La gracia nos apoya en la libertad y la orienta dándole un sentido ético. Eso, como ya hemos indicado, no es síntoma de negación de la libertad, sino que la apoya y la ayuda en su decisión. Al proporcionarle un horizonte moral y un sentido en el obrar, la libertad se robustece y se catapulta hacia nuevas metas. Precisamente al contemplar la libertad humana desde una óptica más realista (algunos dirían pesimista) San Agustín se posiciona mejor para su defensa. Lo que se suele malinterpretar de su planteamiento es que parece en ocasiones que San Agustín minusvalora la libertad al plantearle límites, cuando en realidad el filósofo nos recuerda también que no vale solamente con la gracia sino que el hombre debe contribuir con su voluntad y sus acciones:

«Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant; et ad hoc eis ostenditur quid agere debeant, ut quando id agunt sicut agendum est, id est, cum dilectione et delectatione iustitiae, suavitatem quam dedit Dominus, ut terra eorum daret fructum suum, accepisse se gaudeant»¹⁵³.

El concepto de pecado original nos permite concebir al ser humano desde una óptica mucho más conservadora y reservada. San Agustín nunca llegará al extremo de afirmar que el ser humano es malo por naturaleza puesto que en su opinión todo lo que es creado es bueno por el mero hecho de haber sido querido por Dios. Ya hemos dejado demostrado en el capítulo anterior que al participar del ser divino y formar parte de la creación somos buenos y deseables. Pero eso no quiere decir ni mucho menos que seamos perfectos o que estemos siquiera cerca de serlo. San Agustín fue durante muchos años obispo de Hipona y en el ejercicio de su obispado se encontró frecuentemente con la realidad de que los fieles de su diócesis necesitaban de su consejo constantemente, de su guía espiritual y legal. No podemos saber si San Agustín está recordando el episodio de Moisés al descender con las tablas de la ley y encontrarse a los judíos adorando al becerro de oro, pero San Agustín no es tan optimista respecto a las posibilidades de los seres humanos

¹⁵² «Dominus autem ipse non solum ostendit nobis, a quo malo declinemus, et quod bonum faciamus, quod solum potest legis littera, verum etiam adiuvat nos, ut declinemus a malo, et faciamus bonum, quod nullus potest sine spiritu gratiae: quae si desit, ad hoc lex adest, ut reos faciat et occidat». *De correptione et gratia*, 1, 2.

¹⁵³ *De correptione et gratia*, 3, 4.

abandonados a su puro albedrío. Incluso las mejores personas, con las mejores leyes y en las mejores circunstancias son todavía falibles y susceptibles de ser corrompidas. Esa corrupción nos va esclavizando y alejando de la luz divina, haciendo cada vez más difícil alzar la cabeza y caminar en la dirección correcta: es precisamente por eso que Dios derrama su gracia gratuitamente. La gracia no es una cadena que nos tira en una dirección, sino una luz que ilumina el camino correcto. Todavía podemos elegir el camino oscuro, pero ahora al menos sabremos cuál es cuál. Es fácil entender que una brújula no nos constriñe nuestra capacidad de exploración y de descubrimiento, sino que nos proporciona coordenadas y sentido, lo cual facilita el viaje. Puede que aun así queramos perdernos, o nos perdamos sin querer, pero el camino de vuelta será siempre más sencillo con un artefacto de esas características¹⁵⁴.

Esta visión falible del ser humano es la que se traslada a los movimientos libertarios modernos. En concreto, las ramas paleolibertarias y más conservadoras del anarquismo libertario recelan del estado precisamente debido a esta naturaleza corruptible del ser humano. Si el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente¹⁵⁵, parece natural defender una ausencia de poder en las relaciones humanas, o al menos una minimización de este. En muchos sentidos, las ramas más favorables a la libertad dentro de los movimientos liberales son deudoras de la visión agustiniana de la libertad y no de la pelagiana. Paradójicamente, la única manera de contener la libertad es proponer límites cercanos a la misma, que permitan a los individuos interiorizar el bien y la buena vida, de tal manera que la coacción física se haga irrelevante. El poder descarnado, la “ley muerta” de la que habla San Agustín, es el resultado de una ausencia de sentido en la acción. Ese sentido solamente puede darlo la gracia de Dios, que actuará como esa mencionada brújula moral que nos impulsa por los caminos correctos.

¹⁵⁴ El propio San Agustín utiliza también esta metáfora del camino: «Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via». *De spiritu et littera* 3, 5.

¹⁵⁵ Citando el famoso adagio de John Edward Emerich Dalberg Acton, más conocido como Lord Acton, quien, por cierto, fue un decidido católico y liberal inglés. El texto original, mucho más rico e interesante, dice así: «Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men, even when they exercise influence and not authority: still more when you superadd the tendency or the certainty of corruption by authority. There is no worse heresy than that the office sanctifies the holder of it. That is the point at which . . . the end learns to justify the means». *Letter to Bishop Mandell Creighton, April 5, 1887* (publicado en *Historical Essays and Studies*, editado por J. N. Figgis y R. V. Laurence, Londres, Macmillan, 1907).

Una cosa de la que se da cuenta San Agustín y que los pelagianos no supieron ver (así como sus muy posteriores herederos intelectuales en la modernidad) es que en sí misma la libertad no es valiosa, sino que resulta valiosa en tanto en cuanto nos acerca a fines valiosos. Es decir, queremos ser libres para poder vivir vidas plenas y llenas de significado, no por el mero hecho de tomar decisiones arbitrarias e inconsecuentes. Si ser libre consiste únicamente en tomar elecciones o decidir espontáneamente sin tener en cuenta fines ni teleología alguna, entonces los niños pequeños y los animales serían también pura y perfectamente libres. En efecto, son libres en tanto que deciden cosas, aunque los resultados y los fines más alejados en el tiempo se les escapen. Pero nadie desea ese tipo de libertad, sino que actuamos siempre movidos por fines y un sentido, buscando y perdiendo, eligiendo y renunciando. La libertad, en suma, no es algo obtenido y disfrutado sino algo que se conquista día a día con cada decisión que se toma. Parece que los pelagianos piensan que esa libertad es siempre pura e irrenunciable. Su presencia está siempre garantizada y con la misma intensidad, mientras que San Agustín trata de recordar que podemos perderla y que la pertenencia a una estructura social -la Iglesia- nos permite disfrutarla sin perdernos por el camino. La libertad para San Agustín está al principio, en el medio y al final del camino, pero como un activo personal que hemos de cuidar y al mismo tiempo como una herramienta de perfección personal que podemos perder si la utilizamos descuidadamente¹⁵⁶.

La transición desde el pecado hasta el cumplimiento de la ley requiere, pues, de sucesivos pasos que más se parecen a una terapia curativa que a una elección fría y calculada al modo pelagiano. En efecto, San Agustín contempla el proceso de salvación como una curación del pecado, y como todas las curaciones no es un proceso fácil o recto, sino más bien complejo y lleno de recaídas. El ser humano no es una máquina racional como Pelagio pretende, sino que estamos por doquier rodeados de sentimientos, emociones, miedos, angustias e ignorancia. Afirmar que todo eso no tiene un peso específico en

¹⁵⁶ «Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio. Sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam Sanatio animae a vitio peccati, per animae Sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio». *De spiritu et gratia* 30, 52. San Agustín coloca aquí al libre albedrío como una parte más del engranaje hacia la justicia, cuyo lugar no está al principio sino más bien en la mitad del proceso.

nuestras decisiones es directamente rechazar todo aquello que nos hace humanos¹⁵⁷. La gracia compensa todo eso, añadiendo a nuestro corazón sentimientos positivos que nos acerque a la tan ansiada *beata vita*. Esa curación nos ata también con el objeto curativo y con la vida propia. Ya no son decisiones superficiales o reversibles sino que la implicación emocional con el objeto elegido nos vincula irremediabilmente con él. De ahí la importancia de introducir entre la elección y el objeto elegido un tercer elemento: el amor. Solamente mediante la fusión de conocimiento y sentimiento podrán cobrar trascendencia real nuestras decisiones y, por tanto, podrá nuestra libertad transformarse en una facultad verdaderamente regenerativa y salvífica. Una libertad sin amor es una libertad desconcertante, pues cualquier decisión que se tome es indiferente y tanto podemos elegir una cosa como la contraria sin que nada nos afecte. Solamente desde el amor cobra verdadera trascendencia la elección, solamente somos verdaderamente libres si amamos y nos dejamos llevar por el amor. San Agustín, como siempre, lo expone más elocuentemente:

«Da amantem, et sentit quod dico. Da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae patriae suspirantem: da talem, et scit quid dicam. Si autem frigido loquor, nescit quid loquor»¹⁵⁸.

Ese “hombre frío” es el pelagiano, que en el fondo no deja en algunos sentidos de ser un último resto del pensamiento clásico antiguo, tan fuertemente sesgado hacia el racionalismo inmanentista. Aunque muchas de sus posturas son completamente asimilables al cristianismo y en ese sentido posee aspectos actualizados de la religión cristiana, ese marco de ideas clásico precristiano con el que tiende a encarar muchos de los problemas del momento lo alejan de su época. Esto lo coloca en una situación paradójica: por un lado, el pelagianismo es una tendencia intelectual innegablemente moderna (en el sentido filosófico). Prefigura algunas posiciones que luego analizaremos en el bloque que trata sobre la libertad liberal y, de hecho, algunas interpretaciones libertarias radicales (y, en nuestra opinión, erradas) a veces sugieren estar más cerca de Pelagio que de San Agustín. Esto lo aleja mucho de su tiempo y lo proyecta hacia

¹⁵⁷ «(...) Ut simus secundum Apostolum, *non alta sapientes, sed humilibus consentientes*: non ait, colloquentes, sed, *consentientes*; quod non fit ore, sed corde». *Enarrationes in Psalmos* 118, 2, 1. El pasaje de la Biblia citado es *Rom.* 12, 16 (en cursiva en la adaptación original).

¹⁵⁸ *In Evangelium Ioannis tractatus* 26, 4.

adelante, alejándolo de su momento histórico. San Agustín supo ver con mucha agudeza que esos planteamientos no estaban arraigados precisamente por extemporáneos y anacrónicos y en algunos momentos así se lo hace ver a Juliano. Esa libertad totalmente aferrada a la potencialidad genera muchos problemas a los que hay que hacer frente: ilimitación de la voluntad, inmanencia y ausencia de trascendencia, Dios como límite del ser humano, voluntarismo y ausencia de naturaleza, etc. El pelagianismo deviene un voluntarismo tanto en el origen como en muchas de las vertientes posteriores de pensamientos similares. Por eso decimos que el pelagianismo tiene un regusto innegablemente moderno en muchos de sus planteamientos y recuerda a actitudes que no se volverán a ver hasta, por lo menos, la Baja Edad Media, de manos de Duns Scotto u Ockham¹⁵⁹.

Pero la situación del pelagianismo es paradójica en otro sentido. Fue un movimiento que pervivió en el seno de la Iglesia a lo largo de toda la época medieval con diversos rebrotes de la mano de insignes filósofos y teólogos como los que hemos indicado anteriormente. Por tanto, a pesar de encontrar elementos pelagianos en muchos filósofos modernos, también la Edad Media la tentación de colocar al *posse* frente al *esse* fue constante y diversas polémicas se desatan al respecto (como el molinismo o las discusiones con Ockham).

El pelagianismo constituye, en definitiva, un esquema bajo el cual afrontar el problema de la libertad heredado del mundo clásico de la racionalidad grecorromana, ya en franca decadencia y que ya no pertenecía del todo a ese mundo cristiano que rodeó la caída de Roma. A San Agustín, por ejemplo, le producía estupor y sorpresa que Juliano mencionase a Pitágoras al hablar de música en lugar de a David¹⁶⁰. Pero, como decimos, no era el único que pensaba de esa manera: de algún modo el *Zeitgeist* dominante

¹⁵⁹ Evidentemente, no estamos sugiriendo que estos franciscanos sean herederos del pensamiento pelagiano, sino que ciertas tendencias de su pensamiento ya podían aparecer incoadas en el pelagianismo. A pesar de que el pelagianismo resurge con fuerza en la modernidad, eso no obsta para que ciertos rebrotes pelagianos se dieran durante toda la Edad Media (por ejemplo, con la polémica de Gotescalco).

¹⁶⁰ «Debuiستي Sane homo ecclesiasticus ecclesiastica musica potius quam Pythagorica commoneri, quid Davidica cithara egerit in Saüle, quando malo spiritu vexabatur, et tangente citharam Sancto ab illa molestia respirabat». *Contra Iulianum* V, 5, 23. Curiosamente, el propio San Agustín en su *De Musica* tampoco cita a David y su diálogo tiene un innegable regusto pitagórico. Hay que decir en su descargo que es verdad que cuando San Agustín escribe el diálogo no estaba todavía bautizado (no era un *homo ecclesiasticus*) y que Juliano era ya todo un obispo.

rechazaba el clasicismo y el pelagianismo fue una ideología de la libertad no compatible con muchos aspectos del cristianismo. Siguiendo esta línea de pensamiento y aterrizándola en la faceta más vital y biográfica del autor, podemos asimismo observar que, como sucedió con el maniqueísmo anteriormente, el pelagianismo en el fondo puede constituir una lucha del San Agustín anciano contra ese San Agustín joven que sí creía más ingenuamente en el valor de esa racionalidad clásica y en el valor de la filosofía grecorromana¹⁶¹. No sabemos si el pelagianismo habría podido calar con profundidad en un joven San Agustín de haberlo conocido a una edad impresionable pero el anciano obispo ya no guardaba tanto amor por el pasado clásico¹⁶². Su mirada y la de sus contemporáneos estaba más puesta en el Reino de Dios y la salvación de su grey que en el pasado; la mera libertad ya no puede ser el único instrumento de salvación al margen de la gracia de Dios y Su Iglesia. Eso no implica que fuese derrotado en su totalidad: el pelagianismo siguió siendo explorado por algunos teólogos medievales y filósofos modernos y contemporáneos a lo largo de la historia, como un recordatorio de la tentación constante del voluntarismo que anida en el corazón humano.

¹⁶¹ No obstante, no podemos suscribir la tesis de Prosper Alfaric, que sostiene que la conversión principal de San Agustín fue al neoplatonismo, más que al cristianismo. En nuestra opinión, San Agustín fue, ante todo, un *homo ecclesiasticus* cuyas ideas no podían entrar en conflicto con las palabras de las Escrituras. Cf., Prosper Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I. Du Manichéisme au Néoplatonisme* (París, Emile Nourry, 1918).

¹⁶² Durante las *Retractationes* San Agustín se censura en numerosas ocasiones por la ligereza de ánimo que desplegó al juzgar determinadas actitudes filosóficas clásicas durante su juventud (sobre todo el platonismo).

1.4.- La relación entre la presciencia divina, predestinación y libertad:

La omnisciencia divina sitúa a los defensores de la libertad en una situación peculiar. Si Dios es capaz de saberlo todo y nada escapa a su divina razón, ¿cómo es posible que seamos libres si Dios ya conoce todo lo que vamos a hacer mejor que nosotros mismos? En efecto, San Agustín gusta de recordarnos que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos¹⁶³ y que, por tanto, nos conoce con absoluta perfección. Ese conocimiento tan exacto de nuestra intimidad y nuestro interior le conduce a saber con perfecta exactitud qué decisiones tomaremos y qué cosas haremos en el futuro. Muchos críticos de la libertad dentro de la religión han tomado esta característica de Dios como un argumento incontestable contra la libertad y el propio San Agustín (por boca de Evodio, su interlocutor en el diálogo *De libero arbitrio*) nos reconoce que no es un problema menor y que hay que analizarlo con detenimiento y atención¹⁶⁴.

Antes de estudiar y exponer la respuesta de San Agustín hemos de analizar la objeción. Podemos resumirlo con el siguiente aserto: el perfecto conocimiento del futuro y de nosotros mismos por parte de Dios nos imposibilita la libertad porque destruye toda posible espontaneidad o impredecibilidad. Para los que critican la libertad de esta manera¹⁶⁵, la libertad vendría a ser una especie de fuerza incontrolable e impredecible, caótica y azarosa. Cualquier tipo de predicción haría imposible la libertad porque entonces podríamos establecer leyes y patrones de conducta para las personas. Esas leyes constituirían una necesidad inescapable, un *fatum* estoico del que creíamos haber escapado y en el que volvemos a incurrir cuando Dios asoma la cabeza en la reflexión. Para estas personas la libertad solamente es concebible en forma de arbitrariedad incontrolable y azar espontáneo. Una acción deviene más libre cuanto más impredecible e imprevisible es.

¹⁶³ «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo». *Confessionum*, III, 6, 11.

¹⁶⁴ «Quae cum ita sint, ineffabiliter me movet, quomodo fieri possit ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos nulla necessitate peccemus». Y un poco más adelante plantea de manera mucho más nítida el problema: «Quomodo est igitur voluntas libera ubi tam inevitabilis apparet necessitas?». *De libero arbitrio*, III, 2, 4.

¹⁶⁵ O a Dios para defender supuestamente a la libertad, planteando una incompatibilidad entre la libertad y un ente divino.

Sin embargo, San Agustín está muy lejos de tener un concepto de libertad tan romántico y extremo. En efecto, considerar la libertad como una fuerza apasionada, descontrolada e inasequible a todo análisis es lo propio de movimientos intelectuales del siglo XIX. De hecho, San Agustín en este punto es un fiel heredero de actitudes clásicas: la libertad es una cualidad del alma humana que tiene mucho más que ver con la razón que con la pasión. De hecho, las pasiones nos esclavizan y constriñen, no permitiéndonos escapar a su control. La libertad es la herramienta que utiliza la razón para analizar el mundo y poder tomar decisiones controladas y prudentes. El pensamiento clásico encontraría ciertamente extravagante considerar a las pasiones desbocadas como el motor de la libertad. Esto no se contradice con las afirmaciones que hace San Agustín contra el pelagianismo que veíamos en el capítulo anterior. Nuestro filósofo criticaba la visión racionalista de la libertad de los pelagianos según la cual las pasiones no tienen ningún papel en nuestras acciones pero eso no quiere decir que esas acciones en sí mismas sean irracionales o absurdas. San Agustín admite la complejidad de las acciones humanas y entiende que no se debe caer en ninguno de los extremos: ni las acciones libres son puramente racionales y sistemáticas como pretendían los pelagianos, ni son irracionales y arbitrarias como implícitamente defienden aquellos para los que la presciencia divina es un problema inabordable¹⁶⁶.

Cuando Platón (a quien sabemos que San Agustín admiró durante muchos momentos de su vida) propone que la razón ha de controlar -no eliminar- la concupiscencia y la ira para dirigir nuestras vidas hacia la felicidad, se hace eco de una actitud filosófica que convierte a la libertad en un modo de actuar razonable y racional. Incluso a la hora de contemplar el objeto amado, Platón nos recuerda que ha de hacerse de forma racional y mesurada. No encontramos ecos de esa actitud de impredecibilidad en sus ideas y, de hecho, nos llega a decir en el *Fedro* que al alma le caracteriza «una cierta fuerza adivinatoria»¹⁶⁷, es

¹⁶⁶ «Fue por eso que el problema de la libertad humana dentro del pensamiento cristiano estuvo frecuentemente relacionado con el problema de la gracia (ya que por nuestra naturaleza tendemos al mal, sólo la gracia divina puede salvarnos). ¿Esta gracia suprime la libertad del hombre? Ese era el gran problema a resolver, que radica fundamentalmente en la aparente exclusión mutua de dos verdades indiscutibles para el cristianismo, como son la inalienable libertad del hombre y el innegable dominio universal de Dios». Carlos Gardeazábal, “Libre albedrío y libertas en san Agustín”, p. 26.

¹⁶⁷ «ὡς δὴ τοι, ὦ ἑταῖρε, μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχὴ». Platón, *Fedro* (Gredos, Madrid, 1997, traducción de Emilio Lledó), 242c.

decir, una capacidad de encontrar los patrones de luz en la oscuridad, la fuerza para encontrar orden en el caos. En este contexto, la libertad no es descontrol sino armonía entre las diferentes partes del alma, siempre controladas y dirigidas por la razón. El alma humana posee alas, sí, pero ese movimiento libre y ligero no es errático ni debe serlo, sino que ha de estar gobernado por la razón so pena de caer en el mundo material de las pasiones, donde solamente habita el caos y por tanto el pecado (que no es más que un desorden indebido en la realidad, como añadirá San Agustín). En ese momento,

«ἐὰν μὲν δὴ οὖν εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαγόντα, μακάριον μὲν καὶ ὁμοιοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν, ἐγκρατεῖς αὐτῶν καὶ κόσμιοι ὄντες, δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακία ψυχῆς ἐνεγίγνετο, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετή»¹⁶⁸.

Es decir, la libertad auténtica reside en el control, la medida, la posesión de uno mismo y el orden. Y todo orden, en cuanto orden, ha de ser apodícticamente predecible, al menos de forma potencial.

Así pues, la tradición filosófica de la que bebe San Agustín no puede aceptar que la libertad ha de ser impredecible, espontánea y descontrolada. La ligereza de las alas del carro de Platón no simboliza el capricho sino la cercanía con lo divino y con el cielo, así como la lejanía de lo material, lo terrenal y lo pasional. Cuando San Agustín afirma que el número y la medida están en la raíz de la realidad, no excluye a la libertad de ella. La libertad bien usada restituye el orden en la realidad y contribuye al mismo. En un alarde de genialidad y agudeza psicológica, San Agustín reprueba a los enemigos de la libertad porque «velocioresque sunt ad excusationem, quam ad confessionem peccatorum suorum»¹⁶⁹. Hay un consuelo innegable en el rechazo a la libertad y nos permite exonerarnos de toda responsabilidad puesto que ya estaba todo previsto por Dios y, por tanto, nuestro pecado tiene un lugar en el universo. Frente a interpretaciones fatalistas y liberticidas de nuestro filósofo no debemos olvidar nunca que él jamás aceptará esta manera de concebir la acción humana: o es libre (y, por tanto, responsable) o no es.

¹⁶⁸ «Si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de medida, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita». Platón, *Fedro*, 256 a-b.

¹⁶⁹ *De libero arbitrio*, III, 2, 5.

Esa responsabilidad ha de venir de la mano de una acción que sea racional y medible. Solamente podemos juzgar moralmente aquello que funciona con parámetros racionales puesto que si todo es azaroso y arbitrario no hay juicio moral posible. Al que se juega la herencia de sus hijos en el casino no se le juzga por no haber ganado en el juego de azar sino por haberse expuesto a perderlo todo. La primera acción (por ejemplo, el resultado de tirar los dados) escapa completamente a su control y por tanto no podemos juzgar el resultado de esta; la segunda, sin embargo, está totalmente dominada por su voluntad y podía ser evitada o subsanada. El juicio moral requiere un control sobre la acción, una ponderación entre opciones y una decisión razonada. Incluso cuando el resultado de la acción arbitraria resultase positivo sería imposible juzgarla moralmente, puesto que no hay acciones libres en ella. En el ejemplo anterior, si ese hombre apostara y ganara esa apuesta se le podría seguir juzgando moralmente por la acción puesto que lo que importa en ella no es el azar de los dados y su resultado sino la decisión previa (extremadamente cuestionable desde un punto de vista moral)¹⁷⁰.

Por tanto, si aceptamos con San Agustín que las decisiones libres han de poder someterse a un juicio moral, también hemos de consentir que tales acciones sean medibles, comparables y contrastables tanto a un nivel horizontal (entre ellas) como a un nivel vertical (con principios y máximas morales superiores a ellas). Hay acciones mejores y peores que otras precisamente porque son comparables entre sí y no arbitrarias. De hecho, es muy complicado afirmar que existen cosas perfectamente espontáneas y arbitrarias en el universo. Todo de alguna manera es medible y analizable (sea con el aparato metodológico de la ciencia o de otros modos): los dados pueden ser estudiados y resulta relevante elegir a qué números apostamos, puesto que no existe la misma probabilidad de que salga un siete o que salga un doble uno. Incluso en los juegos de azar, pues, se pueden establecer parámetros y determinar una toma de decisiones racional dentro de ellos.

¹⁷⁰ Analizar la acción desde el punto de vista del resultado y la consecuencia resultaría un consecuencialismo moral y un utilitarismo. El consecuencialismo, en último término, conduce a un relativismo moral: no hay acciones buenas o malas en sí mismas, solamente pueden ser consideradas como tales en base al efecto que producen. A este respecto, ver la crítica que realiza Rothbard del utilitarismo en el punto 2.4.1. de esta misma investigación.

Defender una libertad espontánea y arbitraria no es fácil: ni nos comportamos nosotros de esa manera ni la realidad física sigue esa pauta¹⁷¹.

Si la libertad abandona por completo su componente apolíneo y racional, entonces se zambulle de lleno en el mundo de las pasiones dionisiacas e irracionales. En el momento en el que se propugna una libertad no condicionada ni siquiera por parámetros racionales y morales, la libertad deviene caos, impulsividad y pasión. De hecho, desde Nietzsche la acción humana ha tendido a ser contemplada bajo este prisma y todo el siglo XX no es más que un despliegue de esta idea a todos los niveles. La psicología y la antropología que nacen de aquí nos convierten en juguetes ya no de los dioses o del destino (como decían epicúreos y estoicos, respectivamente), sino de nosotros mismos. Nuestro verdadero ser no se manifiesta cuando controlamos nuestros impulsos más bajos, antes bien surge cuando nos abandonamos a ellos y cabalgamos desbocados, soltando las riendas del carro alado platónico y aceptando lo que tenga que venir, sin control ni medida. Cuando Nietzsche y la tradición filosófica posterior elimina a Dios por considerarlo un enemigo de nuestra libertad y nos coloca en su lugar, en realidad se topan con el mismo problema que ya tenían: en lugar de ser gobernados caprichosamente por una voluntad divina, ahora somos llevados de un lado a otro por nuestro propio capricho, sin control de nuestras acciones ni responsabilidad de ellas. Muerto Dios, el problema permanece, pero al sustituir ese rol ontológico de Dios por el superhombre desatado ya no es la caprichosa voluntad divina la que se opone a nuestro libre albedrío, sino nuestras pasiones, pulsiones, impulsos, traumas y heridas del subconsciente. En cualquier caso, la solución no puede pasar ni por una eliminación de Dios, ni por una concepción de la libertad tan angustiosa.

Por eso creemos que entender la libertad de una forma irracional y espontánea, enfrentada a toda ponderación y comparación, resulta errado. Solamente nos convertimos verdaderamente en personas libres cuando controlamos nuestras acciones y decidimos de forma voluntaria someternos a las pasiones o dejarnos llevar por ellas. Pero incluso

¹⁷¹ Se puede argumentar (aunque esto nos llevaría por derroteros muy lejanos al propósito de esta investigación) que existe en la realidad un reino donde la espontaneidad y la probabilidad son casi absolutas. En el nivel cuántico las partículas se comportan de forma arbitraria y difícil de medir. La clave aquí está en la dificultad de la medida, no en su imposibilidad. Si fuese completamente imposible medir nada a nivel cuántico ya no hablaríamos de física cuántica sino, quizás, de metafísica cuántica. No obstante, es un tema complejísimo cuyo correcto desmenuzamiento constituiría una investigación completa. Para más detalles cf. Frank Wilczek, *La ligereza del ser* (Drakontos, Barcelona, 2009).

cuando las pasiones toman el control momentáneo de nuestras acciones siempre puede intervenir la razón a través de la prudencia. No debemos olvidar que esa dicotomía que se plantea posteriormente entre pasión y razón no es tan evidente en los autores clásicos: el amor actúa como ese puente que salva la distancia entre las actividades perfectamente racionales y las pasiones naturales. Las acciones libres y guiadas por el amor nunca se enfrentarán a esa represión constante de los instintos y las pasiones que tanto atormentaba a los autores románticos y posmodernos. Cuando el amor a las cosas buenas abandona nuestra libertad, las pasiones se tornan negativas y nos esclavizan mientras que, si amamos lo que debe ser amado, jamás tomarán el control de nuestras acciones ni nos desencaminarán de la felicidad.

Pero si aceptamos que la libertad no es espontaneidad, el problema de la presciencia divina sigue irresuelto. ¿Cómo podemos entonces compaginar nuestras acciones con el innegable hecho de que Dios, en toda su omnisciencia y poder, puede observar todos los futuros posibles y saber exactamente cómo nos comportaremos? Ante esta pregunta, San Agustín plantea que algunos se dejan llevar por la idea de que la fatalidad nos gobierna (en clara referencia a los maniqueos y los estoicos) y que nuestra libertad nada puede contra ese destino demoledor que todo lo arrasa. Esa providencia los exime de toda consideración moral y se ríen de la justicia humana y divina¹⁷². Otros prefieren restar potencia a la providencia divina, defendiendo esa suerte de libertad pura en forma de potencialidad absoluta (refiriéndose a los pelagianos)¹⁷³. Ambas opciones plantean esa incompatibilidad entre la potencia divina y la potencia humana, como si ambas se encontrasen al mismo nivel y fueran comparables mutuamente.

El primer problema que hay que aclarar es si esta presciencia también se aplica a sí mismo o no. En efecto, si Dios conoce todos los futuros posibles, también conocerá los futuros de sus propias decisiones en el futuro. A esto Evodio contesta con bastante agudeza que

¹⁷² «Aut enim nullam divinam providentiam praeesse rebus humanis libenter opinantur, dumque fortuitis committunt casibus et animos et corpora sua, tradunt se feriendos et dilaniandos libidinibus, divina iudicia negantes, humana fallentes, eos a quibus accusantur, fortunae patrocinio propulsare se putant; quam tamen caecam effingere ac pingere consuerunt, ut aut meliores ea sint a qua se regi arbitrantur, aut se quoque cum eadem caecitate et sentire ista fateantur et dicere. Nec enim talibus absurde etiam conceditur casibus eos agere omnia, quando agendo cadunt». *De libero arbitrio*, III, 2, 5.

¹⁷³ «Alii vero quamquam negare non audeant praesidere humanae vitae providentiam Dei, malunt tamen eam vel infirmam, vel iniustam, vel malam nefario errore credere, quam sua peccata pietate supplicii confiteri». *De libero arbitrio*, III, 2, 5.

Dios es eterno y que el concepto de temporalidad que acompaña a lo pasado, lo presente y lo futuro no puede aplicarse propiamente a él¹⁷⁴. Sin embargo, el hecho de que gobierne nuestras acciones según aquellos que niegan la voluntad humana ya lo coloca en la temporalidad y, por tanto, en cierto modo, ha de atenerse a las reglas del tiempo. Aunque fuera Dios quien gobernase nuestro cuerpo de alguna manera de forma directa, es innegable, dice San Agustín, que todos queremos ser felices, al margen del conocimiento de ello que tenga Dios. El mero hecho de quererlo ya nos hace tener una voluntad pues no hay distancia entre querer algo y tener la voluntad de obtenerlo. Hay una inmediatez evidente, como también es innegable la presciencia divina. San Agustín plantea un apriorismo de la libertad en el sentido de que todos percibimos que nuestra voluntad es propia y de nadie más: somos nosotros los que queremos ser felices, no hay nadie queriéndolo por nosotros a través de nosotros¹⁷⁵. Nuestra libertad es tan evidente como la propia existencia de Dios o incluso de nosotros mismos. Todo este argumento se resume en la imposibilidad de afirmar sin contradecirse: «necesse est ut ita velim»¹⁷⁶. En efecto, querer algo jamás puede ser necesario y obligado por otro. La voluntad no puede ser necesariamente forzada por otro ser si quiere permanecer siendo libre y voluntaria. Hay una contradicción entre el juicio moral, la responsabilidad y el pecado y entre la visión determinística de libre arbitrio humano. El primer argumento de San Agustín es por tanto de tipo existencial (en tanto que percibimos nuestra propia libertad de forma muy nítida y evidente) y lógico (puesto que es imposible afirmar que nuestra voluntad se ve impelida actuar de forma necesaria sin caer en una contradicción).

San Agustín aporta otro razonamiento más. Ante las dudas de Evodio sobre los argumentos propios, el obispo de Hipona proporciona una agudísima reflexión: en el fondo lo que nos causa problema de la presciencia no es que sea divina sino que sea presciencia. Es decir, si cualquiera de nosotros pudiese saber con exactitud cómo se va a comportar otra persona en determinada situación (algo de lo que en ocasiones somos

¹⁷⁴ «Ego cum dicerem necessitate universa fieri quae Deus futura praescivit, ea sola intuebar quae in creatura eius fiunt, non autem quae in ipso: non enim ea fiunt, sed sunt sempiterna». *De libero arbitrio*, III, 3, 6.

¹⁷⁵ «Sicut autem voluntatem beatitudinis, cum esse coeperis beatus, non tibi aufert praescientia Dei, quae hodieque de tua futura beatitudine certa est: sic etiam voluntas culpabilis, si qua in te futura est, non propterea voluntas non erit, quoniam Deus eam futuram esse praescivit». *De libero arbitrio*, III, 3, 7.

¹⁷⁶ *De libero arbitrio*, III, 3, 8.

capaces, sobre todo con aquellas a las que conocemos de forma íntima y personal), ¿implicaría tal conocimiento una anulación de la voluntad de esa persona? Ciertamente no, pues la libertad no está basada en la impredecibilidad sino en la ausencia de coacción física y violencia. La única manera en la que podemos sustraer a alguien de su libertad es si le obligamos físicamente a realizar una acción determinada, o si le amenazamos de forma creíble con violencia. Así como la memoria de las cosas no implica que esas cosas sucedieran en contra de la voluntad de los agentes que tomaron parte en su ejecución, tampoco el perfecto conocimiento de las cosas que han sido, son y serán implica una ausencia de libertad y responsabilidad de los hombres implicados¹⁷⁷.

A pesar de estos argumentos que nos presenta San Agustín, el asunto de la presciencia divina y la libertad personal fue siempre un tema candente que llevó en último término a un cisma teológico en la Iglesia. Evidentemente, no es posible condensar en unas pocas líneas las causas profundas de la ruptura luterana pero un punto de tensión doctrinal fue la aceptación o no de la providencia divina y su peculiar engarce con la libertad humana. En general, los movimientos protestantes optaron por un enfoque a favor de la providencia divina, minimizando o directamente anulando la libertad humana. Esta polémica suscitó controversias incluso dentro de la propia Iglesia Católica a lo largo del siglo XVI, cuando se generó la disputa entre dominicos y jesuitas a raíz de la tensión entre libertad y providencia divina (disputa en la que tuvo que intervenir el mismo Felipe II llamando al orden y la concordia a ambas facciones). Tal polémica cristalizó en la obra de Luis de Molina *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione ad nonnullos primae partis Divi Thomae articulos* (abreviada comúnmente como *Concordia*). En ella el teólogo jesuita ataca algunas de las posiciones dominicas sobre la providencia divina, defendiendo la libertad humana. Contra el molinismo, el dominico Domingo Báñez denunció con su *Apologia* ante la inquisición estas tesis, tachándolas de pelagianismo¹⁷⁸. Finalmente, el Santo Oficio prohibió las tesis molinistas, aunque posteriormente se llegó a un acuerdo promovido por

¹⁷⁷ «Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse quae praeterierunt; sic Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt. Et sicut tu quaedam quae fecisti meministi, nec tamen quae meministi omnia fecisti; ita Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit, ipse auctor est». *De libero arbitrio*, III, 4, 11.

¹⁷⁸ Resulta interesantísimo que la acusación fuera de *pelagianismo*, como si las antiguas polémicas altomedievales volviesen a resurgir con fuerza no solamente en el fondo, sino también en la retórica.

el papa Paulo V en el que prohibía tanto a dominicos como a jesuitas censurarse mutuamente y declararse heréticos¹⁷⁹.

Esto nos lleva a la inevitable discusión acerca de la predestinación en San Agustín. En efecto, en algunas ocasiones podría parecer que el obispo mantiene tesis deterministas acerca de las obras humanas. Según esta interpretación, la gracia y la fe devendrían dones de Dios que nos permiten *ab initio* establecer quién es virtuoso y quién no, puesto que toda acción buena procedería de la gracia divina. También se suele indicar que San Agustín resultó una fuente de inspiración para todos los deterministas posteriores¹⁸⁰.

Hay que señalar a todo esto que la predestinación no forma parte de las cosas que San Agustín consideraba fundamentales en su tiempo para defender la fe católica frente a los pelagianos, a saber:

«Nam tria sunt, ut scitis, quae maxime adversus eos catholica defendit Ecclesia: quorum est unum, gratiam Dei non secundum merita nostra dari; quoniam Dei dona sunt, et Dei gratia conferuntur etiam merita universa iustorum; alterum est, in quantacumque iustitia, sine qualibuscumque peccatis in hoc corruptibili corpore neminem vivere; tertium est, obnoxium nasci hominem peccato primi hominis, et vinculo damnationis obstrictum, nisi reatus, qui generatione contrahitur, regeneratione solvatur»¹⁸¹.

Ninguna de estos tres elementos lleva a aparejado un elemento de predestinación: nuestros dones son un regalo de la gracia, nuestra alma no es perfecta y el bautismo nos redime del primer pecado de Adán. Posteriores interpretaciones sesgan el pensamiento de San Agustín haciéndole decir cosas que él no pretende a la luz de polémicas que le son ajenas en el tiempo. San Agustín siempre mantuvo una óptica cristológica de la gracia, centrada en la redención y resurrección de Cristo, que vino para salvarnos a todos, no solamente a unos pocos elegidos, como afirmarán algunas corrientes predeterministas

¹⁷⁹ No debemos olvidar tampoco la polémica jansenista, cuya principal tesis es la predestinación y la ausencia de libertad tras el pecado original y cuyos principales promotores afirman seguir la doctrina de San Agustín al pie de la letra (su obra canónica era un comentario de la obra agustiniana llamado *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilianses*).

¹⁸⁰ Como por ejemplo Calvino, que lo cita numerosas veces en su *Institutio Christianae religionis* (Oliva Roberti Stephani, Ginebra, 1559).

¹⁸¹ *De dono perseverantiae*, I, 2, 4.

posteriores. Para San Agustín la predestinación es meramente una propedéutica para la gracia y una preparación para su recepción. La gracia es, por el contrario, el cumplimiento de esa predestinación: «Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio»¹⁸². Es decir, San Agustín no parece conceder más relevancia a la predestinación que la de preparar las almas para la gracia de Dios. Su hincapié en la misma obedece a la necesidad de discutir a los pelagianos la idea de que la gracia es algo que se obtiene mediante mérito y no de forma universal¹⁸³. Resulta paradójico que los predeterministas modernos -como Calvino- también defiendan de forma similar a los pelagianos que la gracia de Dios no es obtenida de forma universal sino que ya Dios decide desde el inicio de los tiempos quién la recibe y quién no (estableciendo, por tanto, quién se salva y quién no). Calvino, al honrar la memoria de San Agustín, parece olvidar este aspecto de su pensamiento, puesto que sus teorías son incongruentes entre sí.

Sirva esto como recordatorio de que estas discusiones, aunque aparentemente lejanas, tienen sus ecos en la modernidad y que sus conclusiones todavía se dejan sentir hoy en día. Muchos de los autores jesuitas que intervienen en esta discusión a favor de la libertad serán los precursores intelectuales de la escuela austríaca. En efecto, la Escolástica Española fue un bastión cultural sin igual en su época y, aunque durante unos siglos cayó en cierto olvido, ha sido rehabilitada durante el siglo XX sobre todo a raíz del economista Joseph Alois Schumpeter que, en su obra *Historia del análisis económico*, reconoce la importancia de estos autores españoles en el advenimiento de la ciencia económica en particular y de muchas otras ciencias¹⁸⁴.

¹⁸² *De praedestinatione sanctorum*, I, 10, 19.

¹⁸³ «Quid autem coegit loca Scripturarum, quibus praedestinatio commendata est, copiosius et enucleatius isto nostro labore defendi, nisi quod pelagiani dicunt gratiam Dei secundum merita nostra dari? quod quid est aliud quam gratiae omnino negatio?». *De dono perseverantiae*, 20, 53. Asimismo, en Rm 11, 30-32 aparece expuesta de forma meridiana la misericordia universal de Dios.

¹⁸⁴ Cf. *History of economic analysis*, digitalizado de un manuscrito de 1954 disponible en <http://digamo.free.fr/schumphea.pdf>, págs. 90 y ss. En concreto, Schumpeter afirma que todos estos intelectuales son los abuelos de las ideas liberales de los siglos XVIII y XIX: «The scholastics were not primarily concerned with the problems of the national states and their power politics. This is precisely one of the most important links between them and the ‘liberals’ of the eighteenth and even the nineteenth centuries», p. 92. No solo Schumpeter piensa esto: muchos miembros de la escuela austríaca (como Murray Rothbard, Jesús Huerta de Soto, Hans-Hermann Hoppe, Miguel Anxo Bastos, etc.) ven en la escolástica española un claro antecedente de las ideas de la libertad que ellos defienden. Ver punto 2.1.3.

Resulta impresionante observar cómo una antigua polémica de inicios del siglo V aflora de nuevo doce siglos después dando origen a un movimiento intelectual que formará las bases intelectuales de la escuela austríaca. En cierto modo, hemos recorrido un camino que ha vuelto sobre sí mismo, conectando a Dios, el ser humano, la economía y la libertad humana y, de alguna manera, esta polémica de la predestinación sigue latiendo en el fondo de esta investigación. En un comienzo hemos aludido a la discusión entre estoicos y epicúreos sobre la influencia del *fatum* y los dioses en nuestras acciones; más adelante los maniqueos y los pelagianos retomaron esta polémica (en la que San Agustín se encontró en el medio) y durante toda la época medieval hasta la moderna siguió resurgiendo aquí y allá en diversas obras generando siempre polémica y agrias disputas. En la época contemporánea no es la presciencia de Dios la (supuesta) amenaza a nuestra libertad sino el poder del aparato estatal amparado en un supuesto científicismo el que desafía al ciudadano libre. La preocupación fue durante muchos siglos cómo preservar la conciencia individual y la acción libre ante la mirada de Dios; hoy en día parece que el propósito es buscar la manera de eliminar la libertad mediante la vigilancia y el conocimiento de nuestras acciones. No solo el estado erosiona la libertad sino que en muchas ocasiones también el *neuromarketing* y las disciplinas asociadas parecen sugerir un determinismo psicológico estudiable y parametrizable. Si el precio de la libertad es la eterna vigilancia¹⁸⁵, entonces constituye nuestra labor irrenunciable como ciudadanos libres establecer las fronteras de aquello que es permisible y digno de censura. No deja de ser un poco deprimente observar que en el desarrollo histórico de la cultura occidental la preocupación ha pasado de cómo podemos preservar nuestra libertad a intentar averiguar la manera de hacerla desaparecer.

¹⁸⁵ La famosa cita de John Philpot Curran (1750-1817) dice así «It is the common fate of the indolent to see their rights become a prey to the active. The condition upon which God hath given liberty to man is eternal vigilance; which condition if he break, servitude is at once the consequence of his crime and the punishment of his guilt». Este texto forma parte de su discurso de aceptación de cargo de Lord Mayor de Dublín en 1790. Se puede encontrar el discurso en su totalidad en: https://archive.org/stream/speechesofrighth00curr/speechesofrighth00curr_djvu.txt

1.5.- El amor como fundamento último de la libertad

1.5.1.- La ley natural y la ley de Dios:

En San Agustín el universo entero gira en torno a Dios. Existe una dependencia absoluta de las criaturas hacia su Creador y esta relación se manifiesta en múltiples dimensiones. En el aspecto ontológico esa dependencia es evidente respecto al ser, puesto que todo lo que existe, lo hace gracias al hecho de que Dios le concedió ese ser mediante la creación. El ser humano, en concreto, debe su existencia a Dios tanto en el alma como en el cuerpo¹⁸⁶. Así pues, nuestra dependencia ontológica respecto a él es infinita y absoluta: la creación fue *ex nihilo* y por tanto no había tal cosa como una materia preexistente de la que Dios extrajo el universo¹⁸⁷. En el orden epistemológico esa dependencia se manifiesta por medio de la iluminación. En efecto, la iluminación divina nos permite conocer y reconocer los inteligibles que no han podido entrar por las ventanas de lo sensible a nuestra alma. Dios se convierte en la luz originaria que nos permite la visión intelectual de cualquier verdad y, siendo el mismo la Verdad pura, cualquier otra verdad ha de participar necesariamente de Él. Sobre esto San Agustín no deja duda alguna: «Te

¹⁸⁶ El asunto del origen del alma en San Agustín es muy complejo e inconcluso. A él le preocupó especialmente esta problemática que ya se debatía con intensidad en su tiempo: maniqueos y priscilianistas afirmaban que el alma formaba parte de la sustancia divina (afirmación inequívocamente panteísta o, como mínimo, panlogista); Orígenes decía que las almas habían vivido existencias anteriores y que habían sido precipitadas a este mundo por causa de pecados previos (idea que evoca un cierto platonismo); Tertuliano creía con muchos occidentales que el alma procedía por traducción directamente del alma de Adán; finalmente, San Jerónimo y Optato optaron por la vía creacionista de que cada alma es creada en el momento en que es concebido el ser humano. Para la exposición de estas ideas por el propio San Agustín, cf. *Epístola* 165, 1, 1. Respecto a este tema el obispo de Hipona guarda un respetuoso y humilde silencio e intenta sobre todo que no se generen errores teológicos que conduzcan a cismas. En una carta a Optato, San Agustín reconoce que «de qua re antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo in tam multis opusculis meis numquam me fuisse ausum de hac quaestione definitam proferre sententiam, et impudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum. Quarum autem rerum atque causarum consideratione permovere, ut in neutram assertionem meus inclinetur assensus, sed adhuc inter utramque disceptem (...)». *Epístola* 190, 1, 2. Asimismo, cf. *De anima et eius origine* IV, 5 y cf. *Epístola* 143, 5.

¹⁸⁷ «Fecit autem non ex aliqua materie, quam ipse non fecit. Non enim aliena formavit, sed ipse quod formaret instituit. Qui enim dicit quod aliquid facere de nihilo non potuerit, quomodo credit quod Omnipotens fecerit?» *Sermo* 214, 2.

invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia»¹⁸⁸. Sin Dios, todo conocimiento verdadero es imposible, pues su luz irradiada ilumina todas las ideas y permite que las podamos conocer.

Así como la mente nos permite acceder y conocer los inteligibles por medio de la iluminación, también dirige y ordena las acciones respecto a normas. Hay un orden moral en la realidad que la mente puede descubrir y perseguir y por el cual dirigir al ser humano hacia la contemplación de Dios y la obtención de la *vita beata*. Por tanto, teniendo en cuenta que la recompensa es enorme, todos los esfuerzos de los seres humanos han de estar dirigidos en esa dirección. Esa ley moral eterna está impresa en nuestro corazón y la define San Agustín como aquella en virtud de la cual todas las cosas han de estar ordenadas¹⁸⁹, incluidas por supuesto las morales. De hecho, el orden y el desorden moral son precisamente los parámetros que juzgarán nuestras acciones como virtuosas o pecadoras. Una acción que promueve el orden (y que, por consiguiente, sigue la ley eterna) es una acción virtuosa y que nos acerca a Dios mientras que una acción que provoque desorden (ignorando con ello los preceptos de la ley eterna) constituye una acción pecadora. Eso no significa que ese desorden perdure, puesto que Dios, en su infinita sabiduría, restituye el orden mediante el castigo y extrae de esos males bienes mayores. Por eso, incluso una acción que provoca desorden sigue estando dentro de la ley eterna y contribuye desde una perspectiva más amplia al orden del universo¹⁹⁰.

Es importante entender que la ley eterna es inmutable. Es la expresión de la voluntad de Dios y, en tanto que Dios es eterno e inmutable, su voluntad también lo es. Dios no está sometido a la ley eterna, sino que ella misma es expresión de esa voluntad. Así como *vere esse*, Dios es la realidad auténtica y todas las demás realidades han de subordinarse a ella, del mismo modo su ley es eterna y todas las demás leyes y órdenes de todo tipo han de

¹⁸⁸ *Soliloquiorum* I, 1, 3.

¹⁸⁹ «Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima». *De libero arbitrio*, I, 6, 15.

¹⁹⁰ «Te nemo amittit, nisi qui dimittit, et quia dimittit, quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum? Nam ubi non invenit legem tuam in poena sua? Et *lex tua veritas* et *Veritas tu*». *Confessionum* IV, 9, 14. La primera cita es Ps 118, 142, la segunda hace referencia a Io 14, 6.

subordinarse a Él¹⁹¹. Esta ley eterna se refleja en el alma humana y da lugar a la ley natural, que consiste en mantener el orden en el universo. La ley natural se encuentra impresa en nuestro corazón de forma similar a la iluminación en nuestra mente¹⁹². En una de sus cartas a Hilario afirma San Agustín que «proinde quoniam lex est etiam in ratione hominis qui iam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta, qua suggeritur ne aliquid faciat quisque alteri quod pati ipse non vult»¹⁹³. Ese mantenimiento de la *naturae lex* tiene un inequívoco regusto estoico y en este punto la influencia de la moral estoica es patente en el pensamiento iusnaturalista de San Agustín¹⁹⁴. También Cicerón realiza afirmaciones similares en su obra, puesto que para él la ley positiva -jurídica- es una traducción directa de la ley natural¹⁹⁵.

Esa ley natural no puede perderse ni ignorarse. No es una opción el seguirla ni sirve como excusa el no conocerla. La ley natural está impresa en cada uno de nosotros y garantiza que su correcto cumplimiento sea sencillo y simple. La fuerza de la gracia garantiza que cada uno de nosotros tenga siempre acceso fácil al precepto ordenador de la ley natural. Por tanto, la ley natural es innata e inalienable, ni siquiera nosotros mismos estamos autorizados a negarla o enajenarla. No podemos ni eliminarla de los demás ni renunciar

¹⁹¹ Esto lo aleja de voluntarismos modernos que afirmaban que Dios es pura voluntad exarcebada e incontrolada. Dichos voluntarismos serán estudiados con más detenimiento un poco más adelante.

¹⁹² «Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit? Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur». *De Trinitate*, XIV, 15, 21. Es también interesante comparar este pasaje con el de *De spiritu et littera* 27, 47-48.

¹⁹³ *Epistola* 157, 3, 15.

¹⁹⁴ Por ejemplo, en la *Consolatio ad matrem Helviam* 13, 2 afirma Séneca que «si ultimum diem non quasi poenam sed quasi naturae legem aspicias, ex quo pectore metum mortis eieceris, in id nullius rei timor audebit intrare». Asimismo, Epícteto nos recuerda que no debemos dejarnos llevar por los bienes terrenales «pues sabete que no es fácil conservar las dos cosas a la vez: tu voluntad conforme a la naturaleza y las cosas ajenas; sino que es preciso descuidar lo uno si te atareas en lo otro».

«ἴσθι γὰρ ὅτι οὐ ῥάδιον τὴν προαίρεσιν τὴν σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσιν φυλάξαι καὶ τὰ ἐκτός, ἀλλὰ τοῦ ἐτέρου ἐπιμελούμενον τοῦ ἐτέρου ἀμελῆσαι πᾶσα ἀνάγκη». *Enchiridion*, 13.

¹⁹⁵ Aunque en ocasiones muestra dudas sobre la efectividad de un derecho natural, por ejemplo, en *De republica* III, 17: «Ius enim, de quo quaerimus, civile est aliquod, naturale nullum; nam si esset, ut calida et frigida, ut amara et dulcia, sic essent iusta et iniusta eadem omnibus» (C. F. W. Mueller. Leipzig. Teubner, 1889).

a ella: nuestra propia libertad está sujeta a ese orden divino y no puede sustraerse a él¹⁹⁶. Esta ley resulta evidente para todo ser humano racional, pues nadie prefiere el caos al orden y, para que nadie acuse a San Agustín de mantenerse deliberadamente ambiguo acerca de cuál pueda ser la aplicación concreta de la ley natural, en lo que se refiere a los seres humanos él nos enuncia que la ley natural consiste simplemente en cumplir con el siguiente mandato evangélico: no hacer a los demás lo que no queramos que nos hagan a nosotros¹⁹⁷. Esta ley natural se manifiesta materialmente a través de los mandamientos evangélicos por lo que no parece adecuado pensar en ella como si se tratase de una ley moral kantiana apriorística y formal. En efecto, tomada en sí misma esta ley natural puede a primera vista parecer formal y a priori, por utilizar terminología kantiana, y muy similar a su imperativo categórico: «handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne»¹⁹⁸. Sin embargo, como hemos dicho, la materialidad de los mandamientos la alejan de ese parecido con el imperativo categórico. Parte de la universalidad del imperativo categórico, según Kant, es que es una máxima moral formal, es decir, no manifestada en normas concretas. Parece razonable suponer que para San Agustín esa ley natural se manifiesta a través de toda la moral cristiana y sus mandatos. Además, Kant pretendía una moral incondicionada, autofundamentada y apriorística. En este sistema moral Dios aparece al final de las disquisiciones como un postulado de la razón práctica tan necesario como casi molesto¹⁹⁹.

¹⁹⁶ «Sed quia homines appetentes ea quae foris sunt, etiam a seipsis exsules facti sunt, data est etiam conscripta lex: non quia in cordibus scripta non erat; sed quia tu fugitivus eras cordis tui, ab illo qui ubique est comprehenderis, et ad teipsum intro revocaris. Propterea scripta lex quid clamat eis qui deseruerunt legem scriptam in cordibus suis? *Redite praevaricatores ad cor*». *Enarrationes in Psalmos*, 57, 1. La cita bíblica es Is. 46.8.

¹⁹⁷ «Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri». La podemos encontrar en Tob. 4, 15 («no hagas a nadie lo que no quieras que te hagan») y en Mt. 7, 12 (aparece formulada en positivo, aunque es cuestionable que signifique exactamente lo mismo: «por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos; porque ésta es la Ley y los Profetas»). Véase también la cita de la nota 132.

¹⁹⁸ «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como legislación universal». Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A54, 35. (Alianza Editorial, Madrid, 2005). Traducción de Roberto R. Aramayo.

¹⁹⁹ Kant sigue convencido de que el fundamento de la moral es la autonomía de la propia razón a pesar de haberse visto obligado a introducir a Dios para poder darle un sentido completo: «Tampoco quiere decirse con ello que sea necesario asumir la existencia de Dios como un fundamento de toda acción en general (pues ese fundamento descansa, como ya se ha demostrado suficientemente, exclusivamente en la autonomía de la propia razón)». «Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeit

En San Agustín, Dios no solamente está al final, sino al principio y durante toda la elaboración de la moral, por lo que su ética está sumamente condicionada por Su presencia (como lo está en el fondo la de Kant aunque trate de conseguir lo contrario). Debemos por tanto mantenernos lejos de la tentación de convertir a la ley natural en una especie de apriorismo kantiano, con todo lo que conlleva. Aunque sí que puede compartir algunas características con la ley kantiana (por ejemplo, su innatismo y su racionalidad), también es importante recordar las diferencias no menores que encierran (la ley natural está ordenada por y para Dios y por eso no es formal sino que hay ciertas acciones que son en sí mismas -materialmente- pecadoras y virtuosas; al contrario sucede en Kant, en el que la moralidad de las acciones está sujeta a una consideración racional posterior de la acción como una posible legislación universal adecuada o inadecuada).

Volviendo a la época que nos ocupa, un interesante reflejo de esta imbricación de la ley natural en nuestro corazón es nuestra conciencia, de la que San Agustín realiza finos análisis (algo en lo que los pensadores cristianos fueron bastante pioneros). Cuando dejamos de cumplir la ley y por tanto pecamos, se produce en el ser humano un sentimiento de turbación y de pena por haber roto el orden. Al contrario, también sucede que cuando cumplimos con esa obligación interior de cumplir con la ley universal la conciencia también descansa y está tranquila: «cubile nostrum est cor nostrum: ibi tumultum patimur malae conscientiae: et ibi requiescimus, quando bona conscientia est»²⁰⁰. Plenamente consciente de que el ser humano peca, se arrepiente, actúa virtuosamente, cae y vuelve a levantarse, San Agustín concibe (como los estoicos) a las virtudes como el arte de vivir bien y rectamente²⁰¹, como participación de la virtud eterna divina²⁰². Dios ilumina nuestras virtudes y nos ayuda a actuar moralmente (de ahí la

überhaupt, notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)». Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A226, 34-35.

²⁰⁰ *Enarrationes in psalmos*, 35, 5.

²⁰¹ «Stoici nolunt bona appellare, sed commoda corporis et extrema, eo quod nullum bonum volunt esse hominis praeter virtutem, tamquam artem bene vivendi». *De civitate Dei*, IX, 4, 1. También en el libro XXII (24, 3) dice San Agustín: «Praeter enim artes bene vivendi et ad immortalem perveniendi felicitatem, quae virtutes vocantur» y en *De civitate Dei* XV, 22: «definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris».

²⁰² «Si felicitas virtutis est praemium, non dea, sed Dei donum est; si autem dea est, cur non dicatur et virtutem ipsa conferre, quando quidem etiam virtutem consequi felicitas magna est?» *De civitate Dei* IV, 21. Aunque también se distancia de ellos en *De civitate Dei* V, 12 y, sobre todo, en *De civitate Dei*, V, 20.

importancia de la gracia y la ayuda del Espíritu Santo). Así como decíamos que Dios ilumina nuestro entendimiento para que podamos concebir los inteligibles, también ilumina nuestra voluntad para que podamos actuar moralmente y alcanzar la virtud²⁰³.

Esta virtud moral se divide en las cuatro grandes virtudes cardinales de San Agustín: la fortaleza, la prudencia, la templanza y la justicia²⁰⁴. Estas virtudes tienen un innegable regusto platónico pero San Agustín no las concibe como pertenecientes a compartimentos estancos de las tres almas diferentes (concupiscible, irascible y racional) tal y como lo hace el autor ateniense, sino que las virtudes pertenecen todas a la misma alma. En cada una de ellas se manifiesta de alguna manera ese aspecto del orden que mencionábamos más arriba. La fortaleza consiste en no sucumbir al caos que producen las dificultades en la vida y mantener siempre fija la vista en el fin supremo de la vida. La prudencia es la correcta ordenación del conocimiento en lo que respecta a las cosas buenas, malas y neutras: nos dice qué debemos hacer o evitar en cada situación. La templanza ordena los apetitos y los impulsos (especialmente carnales) para dirigirlos a un fin. La justicia, finalmente, es la virtud que aglutina a las tres anteriores y sin la cual ninguna de ellas tiene verdadero sentido²⁰⁵, en tanto que no solamente se refiere a las relaciones con los demás seres humanos, sino que está relacionada con todo el orden en general. Actuar justamente es actuar participando de la voluntad divina. No solamente, pues, consiste la justicia en dar al prójimo lo que merece, sino también -y, sobre todo- en dar a Dios lo que merece.

²⁰³ «Ergo animarum sunt istae affectiones, quae bene sunt affectae ab illa luce quae non afficitur, et formatae ab illa quae non formatur». *Sermo* 341, 6, 8.

²⁰⁴ Como podemos observar en la siguiente enumeración de San Agustín: «Neque prudentia cuiusquam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut iustus iustitia hominis alterius quisquam efficitur». *De libero arbitrio*, II, 19, 52. Más claramente lo expone en *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, (31, 1), siguiendo a Cicerón: «virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus. Quare omnibus partibus eius cognitio tota vis erit simplicis honestatis consideranda. Habet igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam».

²⁰⁵ «Intueris enim iustitiam, qua nemo male utitur. Haec inter summa bona quae in ipso sunt homine numeratur, omnesque virtutes animi quibus ipsa recta vita et honesta constat. Nam neque prudentia, neque fortitudine, neque temperantia male quis utitur: etiam in his enim omnibus, sicut in ipsa quam tu commemorasti iustitia, recta ratio viget, sine qua virtutes esse non possunt. Recta autem ratione male uti nemo potest». *De libero arbitrio*, II, 18, 50.

1.5.2.- El papel del amor en el análisis de la voluntad:

Toda esta disquisición sobre la ética, como podemos observar, hereda en el terreno de lo filosófico ideas platónicas, ciceronianas y estoicas. Podría parecer simplemente una recopilación de teorías éticas anteriores pero San Agustín introduce un elemento más en las virtudes que las eleva y perfecciona: el amor. El amor es la categoría suprema de la acción, donde todas estas virtudes quedan sublimadas y justificadas. Todas ellas pueden redefinirse en términos de amor y de esa manera se ve su conexión con más claridad. Según esta reconsideración la templanza es el amor entregándose a lo amado, la prudencia es el amor que selecciona sabiamente, la fortaleza es el amor que todo lo puede por el objeto amado y la justicia es el amor que solamente sirve al amado²⁰⁶. Obviamente, el único objeto digno de un amor tan elevado es Dios y por eso San Agustín también considera una definición de virtud el «summum amorem Dei»²⁰⁷.

El amor es ese impulso que empuja a la voluntad hacia el cumplimiento de las virtudes. Así como la iluminación decimos que impulsa a nuestro entendimiento a la captación de las razones eternas y los inteligibles, el amor ilumina nuestra voluntad y la inspira para poder cumplir la ley natural en un mundo tan hostil y resistente a ella. Esas virtudes son de orden dinámico y han de ser expresadas por medio de acciones voluntarias: el entendimiento en este punto ha de servir obligatoriamente como inicio de la acción en el sentido de que también lo bueno ha de someterse a la verdad y por tanto debe existir una conexión entre ambas instancias humanas. La voluntad ha de estar por tanto subordinada a la verdad pues solamente se puede ser libre en la seguridad de que habitamos en la verdad. En la verdad se conoce el Sumo Bien²⁰⁸: solamente la verdad hace amables las

²⁰⁶ «Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita in mentibus vis ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens». *De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum*, I, 15, 25.

²⁰⁷ *De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum*, I, 15, 25.

²⁰⁸ «Sic fortis acies mentis et vegeta cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhaerens tamquam obliviscitur caetera, et in illa simul omnibus fruitur. Quidquid enim iucundum est in caeteris veris, ipsa utique veritate iucundum est». *De libero arbitrio*, II, XIII, 36.

cosas. El amor, por tanto, ha de dirigirse hacia la verdad y el bien, que no dejan de ser dos aspectos de la realidad concomitantes²⁰⁹. Esta libertad consiste en el sometimiento a la verdad eterna y necesaria, única fuente de seguridad auténtica²¹⁰.

En este sentido la voluntad puede aceptar ese orden revelado por Dios o rechazarlo, lo que da lugar a cuatro pasiones diferentes:

- Deseo (*cupiditas*): consiste en consentir el movimiento por el cual el alma se dirige a un objeto.
- Alegría (*laetitia*): consiste en complacerse en la obtención del objeto deseado.
- Temor (*metus*): consiste en consentir el movimiento del alma por el cual se aleja de un objeto.
- Tristeza (*tristitia*): consiste en no consentir un mal sufrido²¹¹.

Estas pasiones son elevadas a categoría moral por la voluntad, que las refuerza o las combate según le alejen o le acerquen al objeto amado. La voluntad, pues, tiene influencia directa sobre las pasiones y las virtudes, controlando y modulando sus acciones y efectos de tal manera que es capaz de orientarlas hacia fines buenos y, en definitiva, hacia Dios. La voluntad es tan fuerte que puede incluso afectar al entendimiento orientándolo hacia lo que debe conocer y lo que no. Aunque decíamos que libertad está sometida a la verdad, también el intelecto se ve fuertemente condicionado por la voluntad. Puede controlar el conocimiento sensible y la atención del ser humano de unas cosas a otras (cerrando los

²⁰⁹ Forman parte de la famosa tríada de trascendentales, quizás junto con la Belleza. Para un análisis más pormenorizado ver nota 467.

²¹⁰ «Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati. Ipsa enim Veritas etiam homo cum hominibus loquens, ait credentibus sibi: *Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos*. Nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate». *De libero arbitrio*, II, XIII, 37. La cita bíblica es Io 8, 31-32.

²¹¹ «Voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? Et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae nolumus? Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae volumus, laetitia vocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est. Et omnino pro varietate rerum, quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur». *De civitate Dei*, XIV, 6. Resulta muy interesante la comparación con el pasaje de Virgilio en la *Eneida* VI, 733: « Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco». Virgilio, *Bucolics, Aeneid, and Georgics Of Vergil* (J. B. Greenough. Boston. Ginn & Co. 1900).

ojos, por ejemplo, o negándose a escuchar algo)²¹². Por tanto, la memoria, la conservación del objeto en el intelecto, también está fuertemente influida por la voluntad (como pueden atestiguar todos los estudiantes a lo largo de la historia de la humanidad²¹³) y así podemos incluso afirmar que la razón dirige su atención -conoce- aquello que la voluntad desea que conozca²¹⁴. Existe una imbricación profunda en San Agustín entre voluntad e intelecto, entre corazón y razón, que se nos muestra en esa célebre aspiración agustiniana de que para conocer la verdad es preciso creer para entender y entender para creer²¹⁵. Ambas instancias se entrecruzan para ofrecer un panorama completo del itinerario hacia Dios e ignorar una en favor de la otra constituiría el equivalente a renunciar a una de las piernas antes de emprender un viaje. La búsqueda de la verdad ha de proceder de una determinación de la voluntad por encontrarla, pero también la práctica libre del bien ha de estar fundamentada en un convencimiento de hallarse en la verdad. Una es imposible sin la otra. En cierto modo, esto constituye una refutación definitiva del intelectualismo socrático. Donde Sócrates consideraba que toda la voluntad está determinada por el conocimiento y que solamente es necesario el conocimiento y la contemplación del bien para practicarlo, San Agustín nos recuerda que contemplar ese bien parte de un convencimiento de la voluntad: el bien es conocido por el entendimiento pero practicado

²¹² «Voluntas autem tantam habet vim copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat». *De Trinitate*, XI, 2, 5.

²¹³ De hecho, el propio San Agustín menciona el tema del estudio en *De Trinitate* (IX, 12, 18): «Nam voluntas iam dici potest, quia omnis qui quaerit invenire vult; et si id quaeritur quod ad notitiam pertineat, omnis qui quaerit nosse vult. Quod si ardentem atque instantem vult, studere dicitur».

²¹⁴ «Nisi quia voluntas illa quam coniuntricem ac separatricem huiuscemodi rerum iam quantum potui demonstrare curavi, formandam cogitantis aciem per condita memoriae ducit ut libitum est, et ad cogitanda ea quae non meminimus, ex eis quae meminimus, aliud hinc, aliud inde, ut sumat impellit? Quae in unam visionem coeuntia faciunt aliquid quod ideo falsum dicatur, quia vel non est foris in rerum corporearum natura, vel non de memoria videtur expressum, cum tale nihil nos sensisse meminimus». *De Trinitate*, XI, 10, 17.

²¹⁵ «Tu dicebas: "Intellegam ut credam". Ego dicebam: "Ut intellegas crede". Nata est controversia, veniamus ad iudicem, iudicet Propheta, immo vero Deus iudicet per Prophetam. Ambo taceamus. Quid ambo dixerimus, auditum est. "Intellegam inquis, ut credam". "Crede, inquam ut intellegas". Respondeat Propheta: *Nisi credideritis, non intellegetis*». La cita es de Is 7, 9. Más tarde, San Anselmo de Canterbury recogerá esta afirmación bíblica y de San Agustín en el inicio de su *Proslogion* (1): «Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia "nisi credidero, non intelligam"» (Tecnos, Madrid, 2009).

por la voluntad y ya dijimos en el capítulo anterior que la voluntad no se basta para la consecución del bien, sino que la gracia juega un papel fundamental. Nada más lejos de San Agustín que pensar que las acciones malas proceden del desconocimiento de la idea de lo bueno y no de la mala voluntad. En el diálogo *Hippias Menor*, Sócrates confunde profundamente a sus interlocutores, el sofista Hippias y su discípulo Éudico, cuando afirma que:

«Σωκράτης

ὁ ἄρα ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχροῦ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὃ Ἴππία, εἵπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἶη ἢ ὁ ἀγαθός.

Ἴππίας

οὐκ ἔχω ὅπως σοι συγχωρήσω, ὃ Σώκρατες, ταῦτα.

Σωκράτης

οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ἐμοί, ὃ Ἴππία: ἀλλ' ἀναγκαῖον οὕτω φαίνεσθαι νῦν γε ἡμῖν ἐκ τοῦ λόγου. ὅπερ μέντοι πάλαι ἔλεγον, ἐγὼ περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι καὶ οὐδέποτε ταῦτά μοι δοκεῖ. καὶ ἐμὲ μὲν οὐδὲν θαυμαστὸν πλανᾶσθαι οὐδὲ ἄλλον ιδιώτην: εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς πλανήσεσθε οἱ σοφοί, τοῦτο ἤδη καὶ ἡμῖν δεινὸν εἰ μηδὲ παρ' ὑμᾶς ἀφικόμενοι παυσόμεθα τῆς πλάνης»²¹⁶.

Contrariamente a la interpretación general sobre el diálogo, en nuestra opinión tal confusión no nace de que Sócrates pretenda humillar o derrotar dialécticamente al sofista Hippias en una batalla de ingenios donde le obliga a admitir finalmente una conclusión tramposa. Esta conclusión tan poco intuitiva, a la que por cierto también Sócrates se resiste, proviene de ese intelectualismo que considera que en realidad es suficiente con

²¹⁶ «Sócrates -Luego el que comete errores voluntariamente y hace cosas malas e injustas, Hippias, si este hombre existe, no puede ser otro que el hombre bueno.

Hippias -No me es posible admitir eso, Sócrates.

Sócrates -Tampoco yo puedo admitirlo, Hippias, pero necesariamente nos resulta así ahora según nuestro razonamiento. Pero, como decía antes, yo ando vacilante de un lado a otro respecto a estas cosas y nunca tengo la misma opinión. Y no es nada extraño que ande vacilante yo y cualquier otro hombre inexperto. Pero el que también vosotros, los sabios, vaciléis, esto es ya tremendo para nosotros, que ni siquiera dirigiéndonos a vosotros vamos a cesar en nuestra vacilación». Platón, *Hippias Menor*, 376 b-c. (Gredos, Madrid, 1997). Traducción de Julio Calonge Ruiz.

ser sabio para ser bueno, sustituyendo el *kalos kai agathós* (καλὸς καὶ ἀγαθός) con un *sophos kai agathós* (σοφὸς καὶ ἀγαθός) tan del gusto de la mentalidad clásica grecorromana. Sócrates está, por tanto, llevando al límite esa consideración que minusvalora el papel de la voluntad y sublima la contemplación teórica del bien. Es cierto que San Agustín no es el primero que pone un coto a estas tendencias platónicas y socráticas: ya Aristóteles hemos visto que recupera el papel de la voluntad en la ética y la libertad, pero desde luego San Agustín va un paso más allá colocando en pie de igualdad a la voluntad con el entendimiento. Sócrates está obligado a admitir que cuando alguien actúa mal es involuntariamente y por desconocimiento de lo bueno mientras que San Agustín reconduce esa discusión por derroteros mucho más humanos y razonables: somos entendimiento y voluntad, inseparables entre sí y necesarios ambos en la consecución del bien y de la verdad²¹⁷.

El alma está hecha para el amor y es en él donde encuentra su reposo y su sentido. Aquí San Agustín recupera la teoría física aristotélica de los graves (de la gravedad) para explicar en qué consiste ese peso que nos arrastra dondequiera que vayamos. Según esta teoría todos los entes tienen un peso específico que los lleva a un punto u otro del universo: los objetos ligeros tenderán a moverse hacia las capas externas del universo mientras que los objetos pesados tenderán al centro del universo (recordemos que el universo aristotélico era geocentrista). En cierto modo, el peso de las cosas las lleva hacia su “lugar natural” y donde deben estar. Así pues, nuestra alma pesa debido al amor y, por tanto, ese peso nos mueve, nos orienta por la vida y nos acerca a nuestro lugar natural²¹⁸.

²¹⁷ «Ego enim memini per memoriam, intellego per intellegentiam, amo per amorem: et quando ad memoriam meam aciem cogitationis adverto, ac sic in corde meo dico quod scio, verbumque verum de scientia mea gignitur, utrumque meum est, et scientia utique et verbum». *De Trinitate* XV, 22, 42.

²¹⁸ «Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. Ascendimus *ascensiones in corde* et cantamus canticum graduum. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus *ad pacem Hierusalem*, quoniam *iucundatus sum in his, qui dixerunt mihi: In domum Domini ibimus*. Ibi nos collocabit voluntas bona, ut nihil velimus aliud quam permanere illic *in aeternum*». *Confessionum* XIII, 9, 10. Las citas en cursiva de la Biblia son: Ps, 83, 6; Ps 119, 1; Ps. 121, 6. 1; Ps. 60, 8. Este mismo texto es casi literalmente citado por San Agustín en sus *Epistolae* 55 (10, 18) y 157 (2, 9). Asimismo, figura en *De civitate Dei* XI, 28: «Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur».

Cuando el amor nos eleva es un amor bien entendido, que nos separa de las cosas terrenas y nos hace ser más ligeros, con la levedad del aire; cuando el amor se apega a lo terrenal y la concupiscencia entonces hace al alma pesada y la impide elevarse a su lugar natural (*locus suus*).

La voluntad, que forma parte del alma, necesita al amor para determinarse y encontrar el objeto de su querencia y tendencia. De hecho, cabe afirmar que la voluntad -y, con ella, el ser humano- está hecha para el amor. Este amor es una tendencia natural hacia cierto bien y tal tendencia ha de ser siempre dinámica y enérgica. No existe tal cosa como un amor ocioso pues el amor siempre mueve a la acción (a la obtención y retención del objeto amado). Ciertamente ese amor puede comportar consecuencias positivas o negativas, pero siempre tiene consecuencias. Por eso cerrarse al amor y prohibirlo es prohibirnos ser nosotros mismos. Por tanto, el problema moral no es si se debe amar (pues ya observamos que no hay alternativa) sino qué debemos amar²¹⁹. Decir que la virtud es hacer lo que debemos es lo mismo que afirmar que consiste en amar aquello que debe ser amado.

Por tanto, a partir de este rol central del amor en el pensamiento agustiniano debemos juzgar toda acción humana. El hombre actúa según sus pasiones, que son a su vez expresiones directas del amor. Si el amor es bueno, todo lo que se siga a partir de él también lo será, pero si el amor es vicioso, todo lo que surja de un amor de ese tipo solamente podrá ser malo. Por eso, y en cierto contraste con las actitudes éticas más clásicas, no hay pasiones buenas o malas en sí mismas, sino que es el amor que las anima el que los confiere virtud o vicio²²⁰. También los objetos son neutrales y solamente se tornan buenos o malos dependiendo de la voluntad que los busca. Si los busca de forma ordenada serán buenos y si los busca de forma desordenada serán viciosos. Asimismo, los actos morales derivados de estas tampoco son buenos o malos en sí mismos sino en

Similarmente se expresa en *De musica* VI, 11, 29: «Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam».

²¹⁹ «Quid enim de quoquam homine etiam male operatur, nisi amor? Da mihi vacantem amorem et nihil operantem. Flagitia, adulteria, facinora, homicidia, luxurias omnes, nonne amor operatur? Purga ergo amorem tuum: aquam fluentem in cloacam, converte ad hortum: quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi». *Enarrationes in Psalmos*, 31, II, 5. Y un poco más adelante nos recomienda que «amate, sed quid ametis videte».

²²⁰ «Proinde volunt, cavent, gaudent et boni et mali; atque ut eadem aliis verbis enuntiemus, cupiunt, timent, laetantur et boni et mali; sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta seu perversa voluntas est». *De civitate Dei* XIV, 8, 3.

relación con el amor. Al ser las virtudes derivadas del amor, son dependientes entre sí e inseparables. La virtud suprema será el supremo amor, que solamente se encontrará en Dios.

Los seres humanos se distinguen unos de otros por el orden de sus amores. Es decir, aquello que amamos nos define y caracteriza. Está en juego nada y más y nada menos que la identidad propia de cada uno y por eso no vale amar cualquier cosa. El destino de nuestros amores es mucho más importante que la forma de vida que elijamos, la cual en último término es irrelevante comparada con el amor²²¹. Esta intuición agustiniana es la verdadera esencia de un pensamiento respetuoso con la libertad. Lo que nos importa en la ética no son las decisiones que forman el tipo de vida que llevan los demás sino los fines que se proponen y la coherencia con la que los buscan. Si los fines son correctos y buenos (es decir, si el objeto del amor está en consonancia con la ley natural impresa en nuestro corazón de la que hablábamos anteriormente), entonces el estilo de vida que adopte una persona no será demasiado relevante, puesto que tenderá siempre a unificarse en el objeto del amor. Es difícil, por ejemplo, sostener un estilo de vida disipado y hedonista si el objeto de tu amor es trascendente y espiritual. En vano pretenderíamos cambiar y censurar ese estilo de vida sin atender a lo fundamental que es el objeto del amor de la persona que estamos analizando. No juzguemos tanto las acciones sino el amor que las anima y tratemos siempre de ofrecer un objeto verdaderamente digno del amor de las personas a las que nos dirigimos²²². Esto es verdadera libertad y verdadero respeto por los demás.

Cuando afirmamos la importancia de amar las cosas que deben ser amadas estamos situando a un elemento por encima del amor. Es decir, el amor no es la última meta, sino que debe constituir la fuerza y la tendencia que nos acerca a esa última meta siempre deseable; el amor en sí mismo no nos acerca al sumo bien, sino que ese amor ha de estar

²²¹ «Considerate tamen, quantum laborent omnes amatores, nec sentiunt quod laborant: et tunc ab eis plus laboratur, quando a labore quisque prohibetur. Cum ergo tales sint homines plures, quales sunt amores, nihilque aliud curae esse debeat quomodo vivatur, nisi ut quod amandum est eligatur». *Sermo* 96, 1, 1.

²²² «Itemque scio, in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet non fieret, et ideo non necessarios, sed voluntarios defectus iusta poena consequitur. Deficitur enim non ad mala, sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est». Y concluye un poco más adelante: «Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus et miser meliore privatus». *De civitate Dei* XII, 8.

ordenado. En este punto hemos de distinguir con San Agustín entre *amor*, *dilectio* y *caritas*²²³. El *amor*, como hemos indicado, no tiene en principio una orientación hacia el bien clara. Es decir, se sitúa al margen de la moral como corresponde a una expresión de la voluntad espontánea y natural. Sería algo parecido al *éros* griego de la filosofía pagana. La dilección, o *dilectio*, es una tendencia ordenada hacia el bien: un amor por las cosas buenas y que deben ser amadas. Es un paso más, pues, en la dirección correcta del amor. Constituye un avance moral respecto a ese amor como mera tendencia del alma hacia lo más elevado. La *dilectio* convierte ese peso (*pondus*) en un movimiento real hacia el bien y el orden (los cuales, como ya hemos visto más arriba, son casi sinónimos en San Agustín)²²⁴. La forma más plena de amor, sin embargo, es la *caritas*, por la cual ejercemos el amor ordenado -la *dilectio*- hacia otras personas, especialmente hacia Dios²²⁵. El amor a Dios resume toda la moralidad y todo el sentido de la libertad humana pues comenzada la caridad comienza la justicia²²⁶. Yendo todavía más lejos, San Agustín afirma que la raíz de todos los bienes es la caridad, pues en último término es el amor hacia los demás lo que verdaderamente da sentido a nuestra existencia y nos acerca a Dios. Si la *dilectio* es un amor ordenado, la caridad constituirá entonces una *dilectio ordinata*, un *amor supraordinatus*. Tiene sentido que, si para San Agustín el bien se identifica con el orden y todo lo que tiene un orden, el amor ordenado sea un amor correcto y bien dirigido. Un amor ordenado nos libera mientras que el desorden nos esclaviza. Por eso Dios constituye

²²³ A pesar de que esta distinción está fundamentada en la obra de San Agustín lo cierto es que el propio autor es muchas veces inexacto y ambiguo en el uso de las expresiones. Hay que tener en cuenta que San Agustín, al escribir un grandísimo número de obras a lo largo de su vida, en muchas ocasiones desarrolla sus conceptos y términos.

²²⁴ «Amor autem rerum amandarum caritas vel dilectio melius dicitur». *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 35, 2. Asimismo, en *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor* (87,1) nos pregunta que «Quis utiliter mansuetus, cui non dilectio moderetur? Quis ab eo continet unde turpatur, nisi diligat unde honestatur? Merito itaque magister bonus dilectionem sic saepe commendat, tamquam sola praecipienda sit, sine qua non possunt prodesse caetera bona, et quae non potest haberi sine caeteris bonis, quibus homo efficitur bonus».

²²⁵ «Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum». *De doctrina christiana*, III, 10, 16.

²²⁶ «Caritas ergo inchoata, inchoata iustitia est; caritas provecta, provecta iustitia est; caritas magna, magna iustitia est; caritas perfecta, perfecta iustitia est, sed *caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*, quae tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita». *De natura et gratia* 70, 84. La cita bíblica es 1 Tim, 1, 5.

el objeto más elevado digno de nuestra caridad y nuestro amor. Dios es la moralidad, Dios es el orden, Dios es el bien, Dios es la realidad pura.

Debido a esta elevada consideración del amor ordenado, San Agustín puede permitirse su famosa afirmación, muchas veces malentendida en la traducción: «Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere»²²⁷. La traducción habitual de *dilige, et quod vis fac* suele ser “ama y haz lo que quieras”. No obstante, el verbo que utiliza San Agustín es *diligo*, cuyo sustantivo es *dilectio*. Es decir, la traducción, aunque difiera ligeramente de la otra (innegablemente más atractiva y sintética desde el punto de vista del *marketing* intelectual), debería ser “ama ordenadamente y haz lo que quieras”. Bajo esta distinción que hemos estudiado entre *amor* y *dilectio* queda mucho más claro que San Agustín no está proclamando un emotivismo moral o un relativismo del bien bajo una supuesta subordinación al amor humano. Al constituir Dios el elemento más elevado de la moral humana (o más bien, la propia moral humana), resulta natural que del amor a Dios solamente se pueden seguir cosas buenas. Este amor a Dios perfecciona a todas las virtudes y las dota de un sentido ético verdadero. Cuando amamos ordenadamente, ejercemos nuestra libertad de una forma responsable y acorde con nuestra ley natural y correspondemos al amor divino con nuestro amor propio, lo cual moraliza nuestras acciones y nos eleva por encima del mundo material hacia la sustancia divina.

Es importante tener en cuenta que entregarse en el amor a Dios no es perder la individualidad, sino ganarla completamente²²⁸. El movimiento del ser humano hacia Dios no es un movimiento que anule nuestro yo, sino la tendencia que lo completa. De alguna manera, a todos nos falta esa perfección en Dios así que resulta natural que solamente en el amor a Dios se perfeccione nuestra personalidad. La voluntad humana encuentra en ese amor sin medida su plenitud y su apogeo²²⁹. La plena felicidad, que es la finalidad de toda

²²⁷ *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, VII, 8.

²²⁸ «Si vis autem habere caritatem, quaere te, et inveni te. Quid enim times dare te, ne consumas te? Immo si non te dederis, perdis te». *Sermo* 34, 4, 7.

²²⁹ Otro aforismo conocido de San Agustín es que “la medida del amor es amar sin medida”. No obstante, esa frase es remitida a San Agustín por Severo: «In quo iam nullus nobis amandi modus imponitur, quando ipse ibi modus est sine modo amare». *Epistola* 109, 2.

acción humana, solamente puede ser encontrada en Dios y, por tanto, la voluntad encuentra su cumplimiento en la contemplación de Dios. Por tanto, incluso en esa entrega incondicional a Dios por medio de la caridad, San Agustín encuentra un espacio para la individualidad que tanto cuidado ha puesto en respetar desde el comienzo. Él no defiende a la persona individual (por ejemplo, contra los maniqueos, de tendencias mucho más colectivistas) para ahora olvidarse de ella y disolverla en un todo semipanteísta o neoplatónico. San Agustín trata en todo momento de que no nos olvidemos de que la salvación es siempre individual, aunque se realice en un contexto comunitario dentro de la Iglesia. Sin embargo, Dios nos quiere a todos y cada uno de nosotros tal y como somos y eso es lo que quiere salvaguardar al practicar la caridad. La caridad, en suma, es una actividad fuertemente individual y personal²³⁰.

1.5.3.- *Frui et uti*:

En esta línea de considerar a Dios como el *summum bonum*, San Agustín distingue entre los bienes que han de ser disfrutados (*fruenda*) y aquellos que sirven para obtener esos bienes que han de ser disfrutados (*utenda*)²³¹. Como es natural, San Agustín solamente considera a Dios como un bien del que se puede gozar *-frui-* absolutamente y sin reservas; todos los bienes intermedios son solamente una preparación para la llegada al bien sumo (*uti*). A veces nos empeñamos los seres humanos en gozar de cosas que deben ser usadas y en usar cosas que deben ser gozadas. Esa confusión entre gozo y uso es lo que lleva al desorden y al pecado. Algunos se quedan atascados en esos bienes intermedios sin entender que no son más que meras herramientas en el camino ascendente de purificación personal hacia Dios²³². Eso no convierte a esos bienes en irrelevantes o malos, sino que los dignifica y los dota de propósito.

²³⁰ No queremos convertir, insistimos una vez más, a San Agustín en un autor randiano o en un individualista agorista, sino simplemente recalcar aquellos aspectos de su pensamiento que pueden resultar aprovechables para un diálogo con el libertarismo moderno.

²³¹ «Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum refertur, si tamen amandum est». *De doctrina christiana*, I, 4, 4.

²³² «Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem

Entre esos bienes intermedios se encuentra la libertad, que ha de ser usada con miras siempre a gozar del bien supremo divino. En efecto, San Agustín considera a la libertad no como un bien supremo sino como un bien intermedio que debemos utilizar para alcanzar metas mayores. En concreto, San Agustín establece la siguiente jerarquía de bienes intermedios.

En primer lugar, están los bienes materiales (comida, bebida, vestimenta, riqueza, comodidades físicas, etc.), así como los animales no racionales (que el ser humano utiliza para satisfacer dichas comodidades). Son buenos porque han sido creados por Dios y ya hemos dicho que nada de lo existente es malo en sí mismo²³³ pero es evidente que la categoría de estos bienes es muy baja, ya que solamente se dedican a satisfacer al cuerpo. Sin cuerpo es imposible ejercer apropiadamente la vida espiritual, pero sin duda los bienes materiales se encuentran en la base de la pirámide de los bienes²³⁴. De todos modos, la visión agustiniana de la riqueza y los bienes materiales es compleja y fascinante. No se enroca en posiciones pobristas, como algunos de sus contemporáneos²³⁵, y contempla de forma más desapasionada que estos la existencia de desigualdades materiales o de riqueza. De hecho, el problema fundamental no es tanto la riqueza como la soberbia y el orgullo que suele acompañarla, siendo peor la soberbia que la posesión de riquezas

adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti». *De doctrina christiana*, I, 3, 3.

²³³ Ver capítulo 2.2.

²³⁴ Cf. *Sermo* 50, 5, 7.

²³⁵ Maniqueos, apostólicos y pelagianos despreciaron la riqueza y la consideraban un obstáculo para la salvación individual, llegando a proponer en el caso de la herejía apostólica una comunión de bienes. San Agustín critica a los apostólicos y los considera herejes: «apostolici qui se isto nomine arrogantissime vocaverunt eo quod in suam communionem non reciperent utentes coniugibus et res proprias possidentes. Quales habet catholica et monachos et clericos plurimos. Sed ideo isti haeretici sunt quoniam se ab Ecclesia separantes nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent». *De haeresibus*, 40. De esta manera, San Agustín separaba su propia regla (la tercera, para ser concretos) para la comunidad de religiosos de la vida seglar.

materiales²³⁶, hasta el punto de que la soberbia de los pobres es más censurable que la humildad de los ricos.

Por encima de los bienes materiales están los seres racionales más allá de nosotros mismos, es decir, el prójimo. Como criaturas racionales, representan a Dios (si bien parcialmente) pero han de ser considerados muy por encima de los bienes materiales. La caridad, no lo olvidemos, no solamente se extiende a Dios sino a todas las personas. Especialmente considerados en su dimensión espiritual la dignidad con la que han de ser amados los demás seres humanos es máxima. No dejan de ser imágenes de la Santísima Trinidad, así como nosotros también lo somos. Ese amor, por tanto, no solamente atañe a nuestro prójimo sino también a nosotros mismos: así como amamos a los demás por ser *imago Dei*, también nosotros caemos en esa categoría y el amor propio -bien entendido- ha de ser estimulado y aprobado. Nosotros mismos somos nuestro prójimo más cercano y amar a los demás como a nosotros mismos requiere que el amor propio esté al nivel y a la altura de los demás²³⁷. De hecho, la cercanía del prójimo a nosotros mismos es lo que dicta el orden de la ayuda que han de recibir: cuanto más cerca están de nosotros, más ayuda habremos de otorgarles²³⁸. Así pues, el yo sigue teniendo un papel importante en la moral agustiniana: el amor (la *dilectio*) se proyecta desde nosotros hacia afuera en espirales sucesivas que nos conducen poco a poco hacia el Bien Supremo (*Summum Bonum*). El amor nos vincula a los demás y nos permite salir de nuestro yo egoísta para ofrecernos y abrirnos gratuitamente en un acto de entrega personal, similar al que se produjo con la Encarnación de Cristo.

²³⁶ Como nos recuerda su séptima regla: «alia quippe quaecumque iniquitas in malis operibus exercetur ut fiant, superbia vero etiam bonis operibus insidiatur ut pereant; et quid prodest dispergere dando pauperibus et pauperem fieri, cum anima misera superior efficitur divitiis contemnendo, quam fuerat possidendo¹⁷». *Regula ad servos Dei*, I, 7. Cf, asimismo, el interesante *Sermo*, 85, la *Epistola* 157, 26 y *Enarrationes in Psalmos*, 135, 13.

²³⁷ «Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt et potest nobiscum alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus, quia corpus per animam vivit qua fruimur Deo». *De doctrina christiana*, I, 27.

²³⁸ «Omnes autem aeque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur». *De doctrina christiana*, I, 28, 29.

De los seres humanos aquello que hemos de amar con más intensidad es la parte más espiritual²³⁹ (pues estamos conformados por alma y cuerpo) y la parte de nuestra alma que más debemos valorar es la libertad. La libertad es la potencia que sujeta y domina a todas las demás potencias del alma y del cuerpo; todas nuestras facultades se hallan subordinadas a ella. La libertad es un bien intermedio entre el cuerpo y la virtud y el sumo bien pues aunque nos orienta hacia la virtud también puede hacerlo hacia el pecado. Al fin y al cabo, la libertad puede ser abusada mientras que es imposible abusar de la virtud (aunque no por eso deja de ser un bien²⁴⁰).

Ver decir a San Agustín que la libertad es un bienpreciado -pero no el más elevado- en el ser humano constituye un acto de valentía en una época en la que los excesos eran frecuentes en ambos sentidos. Hemos tratado de mostrar que en la teoría agustiniana el amor y la libertad se encuentran tan íntimamente entrelazados que es imposible concebir uno sin el otro. El amor ordena a la libertad y la dota de sentido pleno. Cada acto realizado con amor (sobre todo si trata de ese amor ordenado del que hablábamos más arriba -la *dilectio*-) permite a la libertad desplegarse en acciones de autodominio, domeñando a la voluntad y dirigiéndola con paso firme y virtuoso hacia el Sumo Bien. Por tanto, la libertad necesita del amor para cobrar sentido y robustecerse. La libertad no puede limitarse al mero hecho de elegir entre dos opciones; no es un acto formal de presentar dos opciones igualmente válidas en el plano de la moral. La libertad ha de integrar al mismo objeto de la elección dentro de sí: elegir cosas buenas y valiosas nos hace más libres mientras que optar por elecciones moralmente dudosas o directamente perniciosas nos ata a esas decisiones. Así como no es posible desligar el amor del objeto del amor, tampoco podemos separar lo que elegimos de nuestra libertad. El amor no es la capacidad formal de querer a otros, sino que el amor se manifiesta en el hecho concreto de querer a una persona. Nos muestra que esa persona es más valiosa que otras y que por tanto merece nuestra atención y cuidado. Amar solamente alcanza su cenit en el amor a los demás. La libertad, de la misma manera, se hace efectiva en las decisiones concretas que tomamos.

²³⁹ «Quamvis enim anima nostra peccatis tabefacta sit, sublimior est tamen et melior, quam si in hanc lucem visibilem verteretur. Et vides profecto de huius lucis eminentia, quantum laudent animae Deum etiam corporis sensibus deditae». *De libero arbitrio*, III, 5, 12.

²⁴⁰ «Sic liberam voluntatem sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum, et divinitus datum, et potius eos damnandos qui hoc bono male utuntur, quam eum qui dederit dare non debuisse fatearis». *De libero arbitrio*, II, 18, 48.

Elegir una u otra opción no puede resultar indiferente como tampoco es irrelevante amar a una persona o a otra²⁴¹.

El problema de la libertad liberal clásica es que en su afán de respetar las elecciones de vida de cada individuo a veces convierte tales elecciones en irrelevantes. Lo importante no es lo que elijas sino el hecho de poder hacerlo. Eso no tendría ningún sentido para San Agustín: no podemos desligar la elección misma de la posibilidad de elegir. Ambas son imprescindibles en el acto libre. Dominar las pasiones, dominar la voluntad, dominar los instintos, dominar, en términos más nietzscheanos, nuestro lado más dionisiaco es ser auténticamente libres y progresivamente más dueños de nuestro destino. La libertad no es un don ya otorgado e imposible de perder (como afirmaban los pelagianos) sino que podemos convertirnos en esclavos de nosotros mismos y nuestras decisiones. La mente que se entrega a bajas pasiones no es progresivamente más libre, sino que cada vez es menos capaz de elegir libremente y se siente atada y amordazada por esa libertad que precisamente decía defender. Por tanto, la libertad no ha de ser concebida como un aspecto meramente formal y jurídico del ser humano, sino que constituye la clave de nuestro comportamiento, nuestra felicidad y nuestro futuro.

²⁴¹ Hemos de notar que etimológicamente, *dilectus* proviene de *de-eligere*: escogido.

1.6.- Estudio estadístico-biográfico de la cuestión²⁴²

A la hora de abordar este difícil tema del estudio de la libertad en San Agustín parece necesario investigar la relación entre la vida del autor y su obra. En efecto, en filosofía resulta muy complicado divorciar la vida de un pensador de su obra filosófica y, aunque en algunas disciplinas científicas (entendiendo esta última palabra en un sentido muy amplio) también sucede este fenómeno, en filosofía es capital aprender a relacionar la trayectoria vital e intelectual de un pensador con su producción filosófica. San Agustín no es una excepción, como decimos, y de hecho su propia producción literaria está en absoluta sincronía con su desenvolvimiento vital. Desde su niñez en Tagaste hasta su muerte en Hipona, toda la obra de San Agustín recorre las cimas y las simas de su propia vida, muy a menudo teñida de drama²⁴³, acompañándola y complementándola a modo casi de comentario al margen o nota a pie de página de los eventos biográficos e históricos de su época.

Por tanto, investigar la libertad y su relación con las polémicas que mantuvo San Agustín exige zambullirse de lleno en los lugares donde el filósofo se desarrolló como ser humano y como pensador, pues a menudo sus interlocutores son las personas que le acompañaban en vida (gente real de carne y hueso que convivían con él y le preguntaban sobre los más diversos temas). Todo ello sin hablar, por supuesto, de las numerosas referencias que él mismo realiza a eventos históricos de su momento en sus obras o de las numerosísimas obras que dedica a sus adversarios intelectuales y religiosos. A pesar, por tanto, de la insistencia de San Agustín en recogernos en nuestra intimidad y no querer salir más allá de nosotros mismos²⁴⁴, él mismo fue un hombre de su tiempo, extremadamente comprometido en su labor pastoral y teológica. Nos engañaríamos, pues, si creyéramos

²⁴³ Hasta el extremo de que él mismo se considera el producto de los desvelos de su madre, un “hijo de las lágrimas”, según palabras de un sacerdote amigo de su madre: «Vade - inquit - a me; ita vivas, fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat». *Confessionum*. III, 12, 21.

²⁴⁴ Como nos recuerda su ya famosa sentencia «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas». *De vera religione*, 39, 72.

que podemos estudiarlo en un vacío, sin atender a ninguna de sus consideraciones biográficas o históricas²⁴⁵.

A tal efecto, en este capítulo de la investigación atenderemos a la relación entre la vida de San Agustín, sus obras y la frecuencia de uso de determinadas palabras relacionadas con la investigación que nos ocupa. En concreto, el estudio ha sido realizado atendiendo a las siguientes palabras: *libertas*, *liberum arbitrium* y *voluntas*. Este procedimiento y el porqué de la elección de estas palabras y no otras los comentaremos un poco más adelante en profundidad. Nos habría resultado muy provechoso haber retrocedido a obras y autores capitales en su formación²⁴⁶ para que nos ayudasen a rastrear usos previos y, sobre todo, sentidos y significados previos de esos conceptos²⁴⁷. En efecto, el hecho de que, por ejemplo, Aristóteles utilice la palabra *voluntad* no implica que tal uso haya tenido una influencia necesariamente decisiva en el autor pues, como hemos explicado ya, las definiciones que ambos filósofos dan a estos conceptos varían significativamente. Sin embargo, por restricciones de espacio y tiempo y por tratar de condensar la cuestión en una investigación coherente habrá que dejar esa empresa para otra ocasión.

El lector apreciará un cambio de método a lo largo de este capítulo, pues adaptamos técnicas cuantitativas más propias de las ciencias sociales y de las inapropiadamente llamadas ciencias exactas a un estudio profundamente humanístico, más proclive a métodos cualitativos. Es posible que esta decisión requiera de cierta justificación: en

²⁴⁵ «San Agustín no escribió obra alguna en la que aparezca sistemáticamente expuesto su pensamiento filosófico. Y es que el santo, más que en una filosofía sistematizada pensaba en una religión, en una vida». Tirso Alesanco Reinares, *Filosofía de San Agustín*, p. 11. Esto, que es cierto en realidad en cualquier filósofo, es todavía más relevante en la obra agustiniana.

²⁴⁶ Ver capítulo 1.

²⁴⁷ Hemos de compartir la opinión esgrimida por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* de que, en el fondo, el significado de una palabra viene determinado por su uso y que, por tanto, es posible que muchas palabras que han sido utilizadas con anterioridad cobran un nuevo significado toda vez que un pensador les da un nuevo uso dentro de otro juego lingüístico diferente: «Die Frage “Was ist eigentlich ein Wort?” ist analog der “Was ist eine Schachfigur?”» *Philosophische Untersuchungen §108* (Akademie Verlag, 1998). Es el caso que nos ocupa: San Agustín no se inventa estas palabras sino que las recicla, las adapta y les da un nuevo uso. De hecho, toda esta investigación está precisamente basada en la pregunta acerca de los nuevos usos agustinianos de esas palabras preexistentes y cómo estos usos se proyectan en tesis liberales. Por tanto, la pregunta por el origen del significado de las palabras en San Agustín podría constituir simplemente una pregunta sobre el origen del uso de esas palabras: ¿de dónde proviene esa manera de usar las palabras en San Agustín? *Uso y significado* en lingüística pueden ser, en definitiva considerados *quasi* sinónimos.

efecto, no es usual contemplar gráficas y números en los estudios de filosofía, y mucho menos en filósofos clásicos. Podríamos, efectivamente, objetar que los números no tienen cabida en una investigación puramente intelectual, histórica e incluso filológica; al fin y al cabo, la discusión filosófica requiere de matices y pliegues, sin la simplicidad de resultados propia de disciplinas más numéricas. El número elimina toda subjetividad bien entendida y toda tridimensionalidad de la discusión; esa es precisamente la cualidad más valorada en esas ciencias autodenominadas exactas, las cuales tratan de suprimir todo aquello que resulta accesorio y trivial en la elaboración de sus modelos, sus gráficas, sus ecuaciones, sus fórmulas²⁴⁸. En el mundo de las humanidades, empero, la actitud es bien diferente: el número desvirtuaría una investigación cualitativa al introducir elementos extraños a ella y condicionando sus tesis y sus conclusiones. Es precisamente al autor al que se quiere ver detrás de las investigaciones, a sus opiniones y sus reflexiones, cosa que la matemática (y la estadística en este caso) puede dificultar. De algún modo, si lo que pretendemos al analizar a San Agustín es contemplar el desarrollo orgánico de su idea de libertad, parecería contradictorio utilizar para ello métodos estadísticos, tan proclives a formar imágenes estáticas de la realidad.

Sed contra, siempre que admitamos que los números, como cualquier herramienta que utilizamos para describir la realidad, son solamente eso: una herramienta, no tenemos por qué equivocarnos a priori al darles un papel en la investigación. El uso que les damos constituye su valor principal y en ese sentido las matemáticas y la estadística son -o deberían ser- axiológica y académicamente neutrales. Manteniendo en nuestra mente que los números pueden servir para reforzar una tesis o para ilustrar una idea no hay nada incorrecto en su aplicación a investigaciones de tipo humanístico. No *demuestran* nada, pero pueden *mostrar* mucho y a veces una mera contemplación de una gráfica puede revelar mucho más y resultar más esclarecedora que una explicación de mil páginas. No son excluyentes en su aplicación y ambas metodologías pueden coadyuvar en el

²⁴⁸ Esta idea es antigua pero en tiempos contemporáneos incluso matemáticos de la talla de Albert Einstein han sostenido tesis semejantes: «Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher und insofern sie sicher sind, beziehen sie nicht auf die Wirklichkeit». Albert Einstein, *Geometrie Und Erfahrung*, Berlin, Julius Springer, 1921, p. 4. También filósofos como Friedrich Nietzsche en sus *Consideraciones Intempestivas* se posicionan en contra de tesis positivistas: «Die Historie, sofern sie im Dienste des Lebens steht, steht im Dienste einer unhistorischen Macht und wird deshalb nie, in dieser Unterordnung, reine Wissenschaft, etwa wie die Mathematik es ist, werden können und sollen». Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Leipzig, E. W. Fritzsche, 1874), I, p.7.

desarrollo de la tesis. Esa, y no otra, es la motivación que subyace a este estudio estadístico. Como filósofos y humanistas, somos conscientes de que los números siempre resultarán inferiores a la palabra²⁴⁹ (al menos en el ámbito de las humanidades), pues aquellos requieren de esta última para ser comprendidos (al fin y al cabo, incluso una clase de matemáticas utiliza lenguaje natural para su exposición), pero eso no quiere decir que un estudio cuantitativo acerca de un tema concreto no pueda ayudar a arrojar luz y aclarar ciertos conceptos y teorías ya expuestos con anterioridad. Por otro lado, se encuentra dentro del espíritu del autor el aprecio por el número y la medida²⁵⁰, por lo que no deja de estar en consonancia con el pensamiento de San Agustín el incluir el número y la medida en un estudio acerca de su filosofía. En efecto, afirma san Agustín que el número y la sabiduría no son más que dos caras de una misma moneda y que obtienen resultados similares, si bien el número nos dirige de forma “áspera y rígida” hacia esa meta y la sabiduría -o filosofía- nos encamina a la verdad “suavemente”²⁵¹. El propio autor admite, pues, que los números son también una vía al conocimiento, si bien pueden resultar áridos y poco hospitalarios al no iniciado.

²⁴⁹ Como admiten incluso ciertos pensadores de ciencias sociales como los economistas de la escuela austríaca. Por ejemplo, Ludwig Von Mises nos recuerda acerca de realidad de los números lo siguiente: «It is a metaphorical expression. Most of the metaphors used in daily speech imaginatively identify an abstract object with another object that can be apprehended directly by the senses. Yet this is not a necessary feature of metaphorical language, but merely a consequence of the fact that the concrete is as a rule more familiar to us than the abstract. As metaphors aim at an explanation of something which is less well known by comparing it with something better known, they consist for the most part in identifying something abstract with a better-known concrete». Ludwig Von Mises, *Human Action, A Treatise on Economics* (The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 1998), p. 114.

²⁵⁰ «Nihil autem horum facere poterat, si multitudo rerum sine quodam defixo termino infinite patere videretur. Ergo utilitas numerandi magna necessitate animadversa est». *De Ordine*, II, 12, 35. Y un poco más adelante «Hic se multum erexit multumque praesumpsit; ausa est immortalam animam comprobare. Tractavit omnia diligenter, percepit prorsus se plurimum posse et quidquid posset, numeris posse. Movit eam quoddam miraculum et suspicari coepit seipsam fortasse numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur aut si id non esset, ibi tamen eum esse quo pervenire satageret». *De ordine*, II, 15, 43.

²⁵¹ «Sed nimirum illud est, quod una quaedam eademque res est; verumtamen quoniam nihilominus in divinis Libris de sapientia dicitur, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, ea potentia qua *fortiter a fine usque ad finem attingit*, numerus fortasse dicitur: ea vero qua *disponit omnia suaviter*, sapientia proprie iam vocatur; cum sit utrumque unius eiusdemque sapientiae». *De Libero Arbitrio*, II, 11, 20. (en cursiva en el original). De manera bellísima lo expone más adelante también: «Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus; quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse?» *De libero arbitrio* II, 16, 42.

De todos modos, lejos de nuestra intención es situar a San Agustín en posiciones positivistas que no tienen nada que ver con su pensamiento. El número en la cultura occidental actual es considerado simplemente en su versión cuantitativa y positiva: un número es simplemente una cantidad de algo abstracto. Pero eso no fue así durante la mayor parte de nuestra historia. Desde los pitagóricos a científicos como Johannes Kepler, pasando por Platón y San Agustín y otros muchos el número fue mucho más importante en su versión cualitativa que en su aspecto cuantitativo. En San Agustín el número es fundamentalmente un trascendental de la realidad junto con el orden y la medida. Eso le otorga un poder ontológico y una capacidad de explicar y dar sentido que va más allá de su mera utilización matemática. El camino a la sabiduría parte de los números no porque nos ayuden a calcular sino porque en sí mismos tienen un significado que rebasa los aspectos puramente matemáticos y nos acerca a la verdadera sabiduría²⁵².

Por tanto, y sin ánimo de iniciar -o continuar- un debate que rebasa con mucho los límites de la presente investigación, sí creo necesario entender que, aunque todo método cuantitativo posee límites claros a su aplicación, ello no obsta para que pueda ser utilizado provechosamente en una investigación como la que nos ocupa. Además de que el estudio del ser humano exige unos matices y una singularidad que las matemáticas, por definición, son incapaces de darnos, ambos métodos de aproximación científica a la realidad exigen actitudes mentales diferentes. La estadística nos muestra -insistimos, no demuestra- datos de una forma ordenada a priori por una teoría. Es decir, detrás de toda estadística se encuentra una *precomprensión* del fenómeno estudiado, por lo que yerran aquellos que pretenden extraer una teoría de un estudio estadístico. En el corazón de las humanidades, pues, se halla la comprensión y esta ha de ser a la vez previa, simultánea y posterior a la aplicación de cualquier método cuantitativo procedente de las ciencias más numéricas. No es la comprensión la que surge del estudio matemático de la realidad sino

²⁵² «His et talibus multis documentis coguntur fateri, quibus disputantibus Deus donavit ingenium, et pertinacia caliginem non obducit, rationem veritatemque numerorum, et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem. Quapropter cum multa alia possint occurrere, quae communiter et tamquam publice praesto sunt ratiocinantibus, et ab eis videantur mente atque ratione singulorum quorumque cernentium, eaque inviolata et incommutabilia maneant; non tamen invitus acceperim quod ista ratio et veritas numeri tibi potissimum occurrit, cum ad id quod interrogaveram, respondere voluisses: non enim frustra in sanctis Libris sapientiae coniunctus est numerus». *De libero arbitrio* II, 9, 24. También Platón sugiere una interpretación cualitativa de los números tanto en sus doctrinas esotéricas no escritas de la Academia como en otras obras de madurez como el *Timeo* (cf. 35b en adelante).

que ese estudio matemático de la realidad ha de proceder de una comprensión previa de la misma, sin la cual ni siquiera podría ser posible el planteamiento numérico de esa realidad. Por este motivo este capítulo se halla a mitad de investigación y no al comienzo, puesto que de haberse situado al principio de la investigación podría sugerir al lector que el resto de esta se deriva del análisis supuestamente neutral y objetivo de los datos, cosa que ya hemos mostrado que es imposible²⁵³. En la disputa sobre el método (*Methodenstreit*) que tuvo lugar a finales del siglo XIX el economista Carl Menger ya dejó claro que los procedimientos estadísticos y numéricos nos llevan al *conocimiento* de muchos datos pero solamente la *comprensión* humanística de dichos datos puede constituir ciencia en sentido amplio²⁵⁴.

En conclusión, los números han de servir, si es que sirven para algo en las ciencias humanísticas (cosa que no debemos descartar en absoluto), para ilustrar tendencias y mostrar de manera alternativa conclusiones a las que se han llegado por otras vías más cualitativas. La estadística no tiene en sí misma un valor demostrativo sino simplemente ilustrativo. Nos puede ayudar como una ciencia auxiliar a cualquier estudio histórico y humanístico que emprendamos siempre que retengamos en nuestra mente que no podemos concederle demasiado valor demostrativo: los números en sí mismos son ciegos y solamente desde una teoría previa cobran sentido y se tornan útiles. No podemos en sí misma despreciarla o alabarla sino que, como hemos dicho nosotros de la mano de San Agustín, son maneras diferentes de llegar a conclusiones que también alcanzamos por vías especulativas tradicionales. Es por este motivo por el que nos hemos decidido a emprender esta tarea, que esperamos resulte fructífera e ilustrativa para el lector.

²⁵³ «The specific task of history for which it uses a specific method is the study of these value judgments and of the effects of the actions as far as they cannot be analyzed by the teachings of all other branches of knowledge. The historian's genuine problem is always to interpret things as they happened. But he cannot solve this problem on the ground of the theorems provided by all other sciences alone. There always remains at the bottom of each of his problems something which resists analysis at the hand of these teachings of other sciences. It is these individual and unique characteristics of each event which are studied by the understanding.». Ludwig Von Mises, *Human Action*, p. 49.

²⁵⁴ «The goal of scholarly research is not only the cognition, but also the understanding of phenomena. We have gained cognition of a phenomenon when we have attained a mental image of it. We understand it when we have recognized the reason for its existence and for its characteristic quality (the reason for its being and for its being as it is) ». Carl Menger, *Investigations into The Method of The Social Sciences with Special Reference to Economics* (New York, London, New York University Press, 1985), p. 43.

1.6.1.- El procedimiento de conteo de palabras:

En cuanto al procedimiento de recuento de las palabras hemos acudido a las fuentes *online* de las obras de San Agustín, las cuales han sido intensamente consultadas durante toda la investigación²⁵⁵. Aunque es verdad que la lectura *online* puede presentar ciertas desventajas respecto al libro físico, no es menos cierto que para la tarea que se nos presentaba resultaba idónea pues realizar una búsqueda de palabras en un documento informático lleva segundos, mientras que en un documento físico puede devenir un proceso extenuante y largo. A pesar de estas ventajas, hubo que recorrer cada una de las obras de San Agustín disponibles en el catálogo²⁵⁶. Eso suma ciento veintiocho obras analizadas e incluidas en el análisis, con sus respectivos libros²⁵⁷.

Si bien muchas de ellas no son obras extensas no deja de ser un catálogo inmenso y agrupar todas esas obras en bloques manejables resultó una prioridad desde el primer momento. Atendiendo al propósito original de la investigación resolvimos realizar un análisis cronológico de las mismas: esto nos permitía ir observando la intensidad y la cantidad en el uso de las palabras a lo largo de la vida de San Agustín y las diversas preferencias e inclinaciones del autor (¿usa más *libertas* o *liberum arbitrium*?, ¿en qué momentos de su vida?, ¿hay una diferencia de uso dependiendo del receptor de su obra?, etc.). Además, no solo hay que considerar la vida como un todo homogéneo sino que la vida del propio autor tiene diversos hitos que hay que considerar a la hora de tratar de entender la importancia que tiene la libertad a lo largo de su vida: su vida en Roma, su estancia en Milán y en Casiciáco, su bautismo, su episcopado, etc. Es decir, habrá que señalar adecuadamente en qué momentos habla de determinadas cosas y por qué puede ser eso.

²⁵⁵ https://www.augustinus.it/spagnolo/index_lat.htm

²⁵⁶ Con la excepción de los sermones, los comentarios a los salmos y de la mayoría de las cartas. Se han analizado las siguientes cartas: 28, 54, 55, 93, 101, 108, 118, 137, 138, 140, 147, 157, 166, 167, 177, 185, 186, 187, 194 y 217. Hemos tratado de hacer una selección de las cartas más representativas y famosas del filósofo sin incluir todas ellas puesto que se diluiría mucho la gráfica.

²⁵⁷ Algunas obras de San Agustín están tristemente perdidas y otras son difíciles de ubicar cronológicamente en su vida. Finalmente, algunas son de autoría dudosa o espuria. Ninguna de ellas ha sido incluida en el estudio.

Al declinarse las palabras en latín y por tanto modificarse con su función en la oración podría dificultarse la búsqueda pues en español con simplemente escribir *libertad* en el cuadro de búsqueda sería suficiente (incluso para los plurales). En efecto, la búsqueda también refleja las palabras con sus modificaciones. Sin embargo, en latín esos cambios pueden resultar muy profundos en ocasiones, por lo que se hizo necesario buscar cada palabra utilizando su raíz o lexema partiendo del genitivo de la palabra y tratando de aproximarla lo más posible a su nominativo ligeramente irregular. Es decir, en el caso de *libertas*, llevamos a cabo la búsqueda escribiendo *liberta*. Esto nos permite tanto buscar las formas declinadas regulares de la palabra, que parten del genitivo *libertatis*, como el nominativo irregular. Siendo rigurosos la raíz de la palabra consistiría en *libertat-* y de ella se sigue la declinación de esta:

Caso	Singular	Plural
Nominativo	<i>libertas</i>	<i>libertates</i>
Vocativo	<i>libertas</i>	<i>libertates</i>
Acusativo	<i>libertatem</i>	<i>libertates</i>
Genitivo	<i>libertatis</i>	<i>libertatum</i>
Dativo	<i>libertati</i>	<i>libertatibus</i>
Ablativo	<i>libertate</i>	<i>libertatibus</i>

En todos los casos las letras comunes pueden ser agrupadas en *liberta* (omitiendo la -t- del lexema, que dejaría fuera de la búsqueda los nominativos y los vocativos). Se ha tenido en cuenta que existe la posibilidad remota de que se produzcan falsos positivos si apareciera la palabra *liberta*, *libertae*. No recordamos haber encontrado ninguna incidencia de ese tipo, pero si así fuera en ningún momento modificaría los resultados estadísticos más que muy residualmente.

Un asunto similar ocurre con la palabra *voluntas*. Al tratarse también de una palabra ligeramente irregular hemos tenido que restringir el cuadro de búsqueda a la combinación de palabras más aglutinadora. En este caso se trata de una palabra muy parecida a *libertas* y en la que ocurre el mismo fenómeno (la síncope de una -t- originaria interpuesta entre la vocal átona y la -s final). Esta palabra se declina siguiendo el modelo anterior:

Caso	Singular	Plural
Nominativo	<i>voluntas</i>	<i>voluntates</i>
Vocativo	<i>voluntas</i>	<i>voluntates</i>
Acusativo	<i>voluntatem</i>	<i>voluntates</i>
Genitivo	<i>voluntatis</i>	<i>voluntatum</i>
Dativo	<i>voluntati</i>	<i>voluntatibus</i>
Ablativo	<i>voluntate</i>	<i>voluntatibus</i>

Nuevamente hemos elegido buscar esta palabra introduciendo la agrupación de letras *volunta*, pues es la que más aúna todos los posibles casos en los que se puede encontrar esta palabra en un texto latino. En este caso no hay ambigüedades de las que seamos conscientes que puedan alterar el recuento estadístico.

En el caso de *liberum arbitrium* la situación es más delicada pues se trata de una locución más complicada de buscar en los documentos. Al problema latino de las declinaciones se suma que San Agustín muy frecuentemente (siguiendo el estilo retórico de la época) realiza ligeras -y no tan ligeras- anástrofes en las oraciones que desagrupan las palabras de esta locución. En otros casos no es posible encontrar ambas palabras juntas y el buscador no es capaz de agruparlas por su cuenta de forma automática. Para el estudio hemos optado por buscar la palabra *arbitrium* y confirmar manualmente la existencia de la pareja de palabras en cada uno de los positivos. Esto obviamente suponía revisar una a una cada palabra y el procedimiento es sin duda el que más tiempo ha llevado de todos, aunque ha probado ser efectivo.

En la búsqueda de *arbitrium* hemos decidido simplemente utilizar su raíz a partir del genitivo pues resulta una palabra regular neutra de la segunda declinación cuya búsqueda no supone mayor problema, como podemos observar a continuación (en el plural su uso es muy infrecuente):

Caso	Singular	Plural
Nominativo	<i>arbitrium</i>	<i>arbitria</i>
Vocativo	<i>arbitrium</i>	<i>arbitria</i>
Acusativo	<i>arbitrium</i>	<i>arbitria</i>
Genitivo	<i>arbitrii</i>	<i>arbitriorum</i>
Dativo	<i>arbitrio</i>	<i>arbitriis</i>
Ablativo	<i>arbitrio</i>	<i>arbitriis</i>

La agrupación más conveniente como vemos es simplemente utilizar la raíz regular de la palabra y utilizarla en la búsqueda (*arbitri*). El problema es que si quitásemos la -i final de la raíz y buscásemos solamente *arbitr-* arrojaría demasiados falsos positivos con el verbo *arbitror*, que San Agustín utiliza de forma muy asidua. Hubimos de estar muy pendientes también de no admitir como válidos resultados sin la palabra *liberum* (en cualquiera de sus formas) pues no está claro que *arbitrium* conserve el mismo significado sin su complemento en la locución. Así pues, tomamos la drástica decisión de no admitir ningún uso de *arbitrium* sin el correspondiente adjetivo *liberum*, a no ser que estuviese acompañado de un sinónimo razonable. En efecto, en ocasiones san Agustín no escribe *liberum arbitrium* sino *arbitrium libertatis* o *arbitrium voluntatis*. Estos casos han sido también admitidos como válidos en el estudio siempre que se han encontrado (aunque no son muy frecuentes), puesto que ya figuran en las búsquedas de las palabras *libertas* y *voluntas*, respectivamente. Nuevamente, es posible que alguna vez San Agustín lo utilizase sin ningún adjetivo correspondiente significando lo mismo pero su relevancia estadística tras comprobar muchos casos nos parece demasiado pequeña como para ser tenida en cuenta.

Por otro lado, hemos de explicar por qué no hemos elegido otras posibles palabras que a veces se traducen del latín como “libertad” aunque su significado puede ser más rico y matizado que el étimo directo. En la Biblia, por ejemplo, se usan otros vocablos para designar esa palabra que no son *libertas*, como los términos *amplitudo*, *amplitudinis* y *fiducia*, *fiduciae*²⁵⁸. Sin embargo, en San Agustín su uso es muy inusual, si es que acaso las emplea en absoluto. Por poner algunos ejemplos que consideramos ilustrativos, en *De*

²⁵⁸ En toda la Biblia solamente aparece la palabra *libertas* en 16 ocasiones, de las cuales casi la mitad (7) figuran en las epístolas paulinas. Ver fig. 5.

Libero Arbitrio no encontramos ningún uso de *amplitudo* o de *fiducia* (ni siquiera siendo traducidos al español de forma diferente a “libertad”) y en la obra en la que más intensamente utiliza las palabras *libertas*, *voluntas* y *liberum arbitrium* de todo su catálogo, la versión inacabada de *Contra Iulianum*, la palabra *amplitudo* solamente figura una vez y además es mencionada por Juliano, no por el propio San Agustín. Tampoco es traducida al español como “libertad” sino como “generosidad”. En cuanto a *fiducia*, tampoco figura en toda la obra, ni siquiera en las intervenciones de Juliano.

En una de sus obras más extensas, *De Civitate Dei*, y que ha resultado la segunda obra de su catálogo en la que la palabra *libertas* aparece con más frecuencia, la palabra *amplitudo* solamente figura en dos ocasiones²⁵⁹ y en ambos casos se traduce por “grandeza” y “tamaño”, respectivamente. La palabra *fiducia* aparece también en dos momentos²⁶⁰ y se traduce como “confianza” en ambas.

En suma, tenemos la confianza de que esos términos fueron rara vez utilizados por San Agustín en sus obras y de que el procedimiento puede mostrar, de forma numérica, la intensidad, la extensión y la frecuencia de uso de estos términos a lo largo de la obra y vida del autor.

²⁵⁹ «Amplitudo arcae recte dimetienda est.» *De civitate Dei* 15, 27, 3. También aquí: «An imperii Romani amplitudo et diurnitas Iovi fuerit adscribenda, quem summum deum cultores ipsius opinantur.» *De civitate Dei*, 4, Breviculus, 9.

²⁶⁰ «Ut eo modo animus humanus velut divinae stirpis fiduciam gerens res magnas aggrediendas praesumat audacius» *De Civitate Dei*, 3, 4. También aquí: «Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis» *De Civitate Dei*, 10, 9, 1.

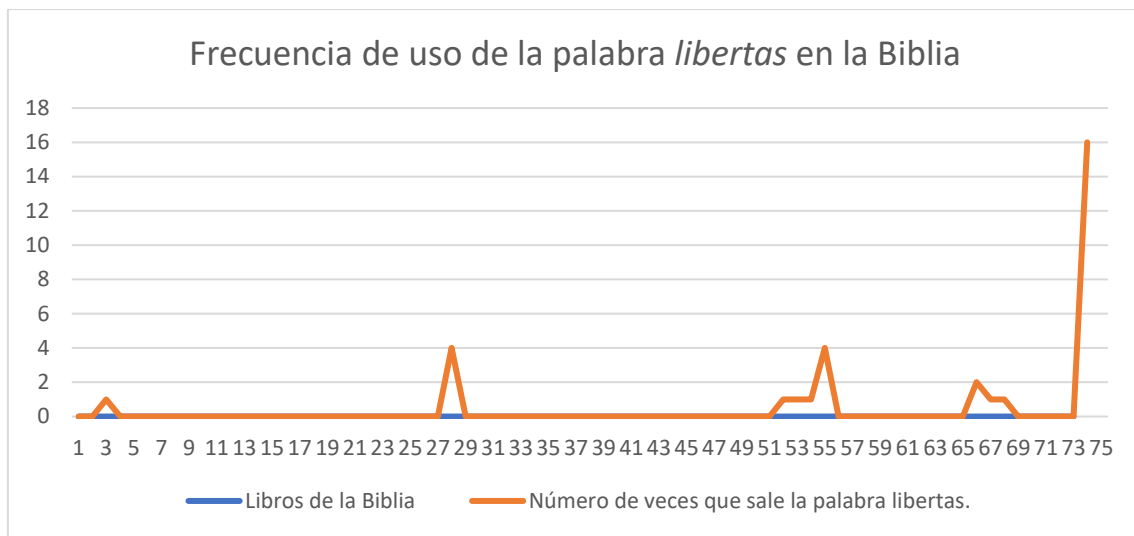
Fig. 3: Estadística del uso de la expresión *liberum arbitrium* en San Agustín:



Fig. 4: Estadística del uso de la palabra *voluntas* en San Agustín:



Fig. 5: Estadística del uso de la palabra *libertas* en la Biblia:



1.6.2.- El desarrollo cuantitativo del uso de las expresiones y su aspecto cualitativo:

La primera conclusión que podemos extraer del estudio es que la investigación sobre la libertad fue una constante a lo largo de la vida de san Agustín. Desde sus primeras obras hasta la última que dejó inconclusa (la *Réplica a Juliano*), en ningún momento su interés por el tema decayó, si acaso todo lo contrario: se mantuvo vivo y en constante actualidad. Da la impresión de que una vez analizado filosóficamente el problema en el *De libero arbitrio*, San Agustín se dirige entonces a polemizar contra aquellos que o bien niegan toda libertad humana (los maniqueos), o bien la subliman (los pelagianos). Creo que cabe afirmar que el problema de la libertad es uno de los temas fundamentales de la filosofía agustiniana, y los números muestran que hasta el día de su muerte nunca dejó de analizar y preocuparse por las implicaciones de un libre albedrío con el que mantuvo una relación ambigua.

Es cierto que si solamente analizamos la palabra ‘voluntad’ podrían darse resultados poco claros, puesto que en la gran mayoría de los casos su expresión se refiere a la ‘voluntad de Dios’. Es decir, su uso no es tanto antropológico como teológico y aunque sin duda una investigación muy interesante podría ser comparar el concepto de voluntad divina con el de voluntad humana en San Agustín, la envergadura de tal estudio excede con

mucho las pretensiones de esta investigación. No obstante esta puntualización, hay una correlación visual evidente entre el uso de las palabras y sí que parece que San Agustín vincula, de alguna manera, la voluntad divina con la humana y cuanto más habla de una más aparece mencionada la otra. De hecho, esto se corresponde con la idea agustiniana de que la libertad humana se hace progresivamente más plena cuanto más se una con la voluntad divina. La unidad con Dios es más que una abstracta categoría metafísica, es la expresión máxima del Bien, cuyo antagonismo -el Mal- se manifiesta fundamentalmente en la dispersión y la desunión. Cuanto más unimos nuestra voluntad a la voluntad divina más completamos ese viaje con tres paradas que tanto satisfaría al pensamiento cristiano: la salida (*exitus*) al mundo plagado de imperfecciones y maldades seguida de la vuelta (*reditus*) al interior de uno mismo que permita una purificación previa a una trascendencia, a una elevación plena hacia Dios.

Esta estructura trinitaria también se refleja en la propia vida de San Agustín y sus obras. Esto provoca que una misma palabra o concepto citada en cualquiera de esos tres momentos pueda tener muchos significados diferentes. A lo largo de este capítulo hemos tratado de mostrar cómo la idea de libertad tiene acentos muy diferentes en San Agustín dependiendo del momento de su *conversio*. Eso no quiere decir que se contradiga o que sea inconsistente, sino que el acento en cada momento está puesto en una cara diferente del complejísimo poliedro de la libertad en el filósofo.

Lejos, pues, de considerar esto como una debilidad del pensamiento agustiniano, las diferentes definiciones de la palabra “libertad” y, sobre todo, las diferentes valoraciones de esta revelan las diferentes vicisitudes de la vida del autor, que le obligan a replantearse sus propios presupuestos y a adaptarlos a la realidad de su vida pastoral en Hipona y en África. Esto nos permite apreciar los matices en las diferentes definiciones de libertad que nos proporciona, no siempre fáciles de conciliar. Tenemos, por ejemplo, una definición al mismo comienzo de su viaje hacia Dios: «Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati»²⁶¹. Esta definición confirma esa idea de que la voluntad humana ha de estar sometida en último término a la voluntad divina, pues solamente Dios es la verdad. Hemos visto cómo esa voluntad está sometida a Dios en tanto en cuanto el orden en el amor se dirige hacia Dios y hace coincidir la ley de la naturaleza con nuestras acciones.

²⁶¹ *De libero arbitrio*, II, 13, 37.

Es decir, tal sometimiento no es literal en el sentido de que Dios anule nuestra libertad sino que nuestra voluntad se robustece en presencia de Dios y se engrandece con sus preceptos cuanto más contribuye al orden del universo. Durante esta época de su vida su interés por el tema no es excesivo y probablemente San Agustín, quizás un tanto ingenuamente, piensa que ha solucionado la mayoría de los problemas que tienen que ver con la libertad con el *De libero arbitrio*. Este diálogo de innegable regusto platónico aborda especialmente dos grandes problemas que atormentaban a San Agustín durante esta época: la presciencia divina (y su imbricación con la libertad humana) y el problema del mal. De hecho, durante este diálogo San Agustín tiene el uso estadístico más alto de las palabras que hemos estudiado en este capítulo²⁶² por lo menos hasta su más extenso *De Trinitate*. Esto nos hace pensar que el interés se centra en otros aspectos más relacionados con la teología y la religión (lo cual resulta natural para un recién converso deseoso de investigar y fundamentar su fe). Hay en San Agustín una salida (*exitus*) al mundo y un ímpetu que se manifiesta en sus constantes viajes durante esta época (Casiciaco, Milán, Roma, Tagaste, Cartago, etc.).

Más adelante, como representación de su interioridad y su vuelta intelectual (*reditus*) a problemas que ya creía resueltos, afirmará contra los maniqueos que la libertad es un movimiento del alma exento de toda coacción: «Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum»²⁶³. Esta definición, como veremos, es extremadamente parecida a la definición liberal de libertad y no parece casual que en sus obras donde defiende con más ahínco la posición de la libertad adopte posturas similares a las que adoptarán posteriormente los liberales (siempre teniendo en cuenta la introducción del *amor* y la *dilectio* que ya estuvimos analizando anteriormente). Es en esta época en la que vuelve a analizar la problemática de la libertad bajo una perspectiva apologética y aceptando que quizás no sea un asunto tan claro y nítido para todo el mundo. Es menester volver a analizar el asunto y enfrentarse con aquellos que pretenden negar la libertad o ponerla en cuestión demonizándola. No es de extrañar que en esta época sus definiciones sobre la libertad sean más abiertas y positivas, acercándole a posiciones más austríacas. En efecto, al enfrentarse al maniqueísmo y las diversas corrientes liberticidas

²⁶² 9 veces la expresión *liberum arbitrium*, 30 veces la palabra *libertas* y 224 veces la palabra *voluntas*. Analizaremos un poco más pormenorizadamente este diálogo más adelante.

²⁶³ *De duabus animabus*, 10, 14. Esta obra la escribió siendo todavía presbítero, como nos refiere en *Retractationes*, I, 15, 1.

es forzado a adaptar su discurso e intensificar sus conceptos. De hecho, su réplica *Contra Faustum Manichaeum* recoge un uso elevado (proporcionalmente hablando) de la locución *liberum arbitrium*²⁶⁴. En general no la usa muy habitualmente, pero durante esta polémica la saca a relucir constantemente, lo cual nos muestra la importancia que da a la discusión.

Durante la etapa más madura y hacia el final de su vida su visión sobre la libertad se endureció un poco, sobre todo por la polémica sostenida contra los pelagianos, cuyo radicalismo le escandalizaba. A pesar de esta opinión más cuidadosa, le dedica progresivamente más atención al tema y llega a dejar una de sus últimas obras, la réplica *Contra Iulianum*, inconclusa en medio de la discusión sobre esto. Este último libro, como hemos adelantado previamente, representa el mayor uso estadístico de estas palabras y expresiones de todas las obras agustinianas (incluidas las de mayor extensión, como *De Trinitate*, *De Civitate Dei* o *Confessionum*). Especialmente desde la redacción progresiva de *De civitate Dei*, San Agustín comienza a interesarse más y más sobre el tema, a raíz de la expansión de la herejía pelagiana. Empieza a combatirla publicando obras como las actas de los procesos contra Pelagio (*De gestis Pelagii ad Aurelium*) y una serie de obras reivindicando la importancia de la gracia en nuestras obras y que también contienen un uso intenso de las expresiones que estamos estudiando. Durante esta época San Agustín va dejando poco a poco de escribir *liberum arbitrium* y empieza a centrarse más en la palabra *libertas*, como puede apreciarse en la gráfica. Esto probablemente obedezca al hecho de que San Agustín nunca cuestionó el hecho de que el ser humano poseía libre albedrío y lo consideraba suficientemente demostrado durante todas sus polémicas previas con los maniqueos pero sí que entra al debate con los pelagianos sobre el alcance y el uso de la libertad que emana del libre albedrío. Estos debates conllevan un uso elevado de la palabra *libertas*, tanto por parte de San Agustín como de Pelagio y, sobre todo, Juliano.

Ahondando un poco en estas diferencias en intensidad de uso, San Agustín utilizó muchísimo más la palabra *voluntas* que cualquiera de las otras expresiones. En concreto la utilizó 5068 veces a lo largo de las obras analizadas, frente a 918 (*liberum arbitrium*) y 492 (*libertas*). Eso significa que *voluntas* fue usada con muchísima más frecuencia que

²⁶⁴ La utiliza 13 veces, solamente superada durante esta época por la *Epistolae ad Galatas expositionis* (19 veces). En esa epístola paulina se discute sobre la esclavitud y la libertad y es natural que surjan tantos usos de la locución.

cualquiera de las otras posibilidades cuando San Agustín quiso hablar sobre la libertad. En concreto, de todas las ocasiones que decidió hacerlo, prefirió *voluntas* un 78,2 % de las veces, *liberum arbitrium* un 14,2% y *libertas* un 7,6%. Evidentemente, dentro del uso de *voluntas* se nos deslizan muchísimos usos menos relacionados con la libertad y más tendentes a la teología y la voluntad divina. Sin embargo, es importante recalcar que para San Agustín Dios también actúa libremente y por lo tanto podría parecer razonablemente válido considerar que la “voluntad divina” también podría ser considerada “libertad divina” y San Agustín siempre o casi siempre prefirió la primera expresión a la segunda. Dicho de otra manera, San Agustín escribe con una frecuencia 5,52 veces superior *voluntas* que *liberum arbitrium* y un 10,3 superior respecto a *libertas*.

No son magnitudes pequeñas o desdeñables, como tampoco lo es que escriba prácticamente el doble de veces (aproximadamente 1,87) *liberum arbitrium* que *libertas*. ¿Cuál puede ser la causa de tal discrepancia? ¿Es posible que le interesase más nuestra facultad de ser libres que el ejercicio propio de esa facultad? ¿Responden esas discrepancias a motivos filosóficos y religiosos profundos o no deben ser analizadas con demasiada atención pues el propio San Agustín hace un uso de estas expresiones bastante vago e impreciso? Estas cuestiones no tienen una respuesta sencilla e inmediata. Probablemente todas ellas tengan cierta parte de verdad. Por un lado, San Agustín no es exactamente riguroso en su lenguaje y por ello pueden darse usos más arbitrarios que otros a la hora de hablar de ciertas cosas. Como experto retórico, siempre le interesaron más las connotaciones de las palabras y sus insinuaciones que las denotaciones, más frías e insensibles. Para un alma tan delicada y fina como la suya, las palabras significan cosas diferentes en contextos diferentes y eso puede explicar por qué en diferentes momentos de su vida tiene preferencias por unas expresiones en lugar de por otras. Distinguíamos en el capítulo anterior, por ejemplo, entre *amor*, *dilectio* y *caritas* y tras la lectura podría dar la impresión de que San Agustín distinguía nítidamente entre todos esos conceptos y los usaba con propiedad y perfección. Pero nada está más lejos de la realidad: solía fluctuar bastante en los términos y no siempre queda muy claro a qué se está refiriendo a cada momento. Esto no constituye una crítica al sistema filosófico del autor (aunque de nuevo, y por el mismo motivo, resulta extremadamente dudoso que el concepto *sistema* puede ser aplicado con rigor a San Agustín) sino que tratamos de ilustrar que en su dilatada producción este pensador va variando sus conceptos y los usos asociados a ellos

(es decir, sus significados), como es natural en el progreso intelectual y personal de cualquier ser humano.

Sin embargo, y siendo todo esto cierto, las discrepancias numéricas son enormes y parece complicado explicarlas acudiendo solamente a un desarrollo natural del autor o a una redacción descuidada y ligera. Incluso en obras sueltas como *De libero arbitrio* en las que esperaríamos encontrar un uso muy superior de la expresión *liberum arbitrium*, observamos que la palabra *libertas* solamente aparece 9 veces, *liberum arbitrium* aparece 30 veces y *voluntas* figura en 224 ocasiones. Esto no puede ser casualidad ni fruto del desarrollo de su pensamiento sino que él conscientemente decidió utilizar más (¡mucho más!) unas expresiones que otras. Es verdad que *liberum arbitrium* figura 3,33 veces más que *libertas* pero el uso de *voluntas* es 7,47 veces más frecuente que la expresión que da título al libro y casi 25 veces (24,8) más abundante que *libertas*. Es muy llamativo que decidiese llamar al diálogo de esa manera en vez de, por ejemplo, *De voluntate*, que tendría más sentido si atendemos a los criterios estadísticos. Afortunadamente, San Agustín entiende con la mayoría de los filósofos que la cantidad no es sinónimo de calidad y no solamente importa el número de veces que se utilizan las palabras sino también - sobre todo- el momento cualitativo de hacerlo. Aunque hemos visto que utiliza de forma masivamente superior la palabra *voluntas*, cuando decide cambiar a una de las variantes sí es significativo y pone el acento filosófico en aquello que va a comunicar en ese momento. Nunca es casual ni azaroso el uso de sus palabras y cuando decide escribir *libertas* en una obra tan relevante como *De libero arbitrio* (en la que esperaríamos un uso muy abundante de esa palabra) lo hace para indicar puntos de inflexión en la disquisición. Hemos comentado que aparece 9 veces la palabra *libertas* pero en realidad y siendo muy estrictos podemos omitir tres de ellas puesto que en el libro III dos figuran en los nombres de los epígrafes que van salpicando la obra y otra es una referencia inicial desconectada del texto; puede resultar interesante analizar en qué momentos decide usarla.

En el libro I nos habla de la libertad en cuatro ocasiones. En la primera expresa la libertad que siente al abandonar la secta de los maniqueos y cómo empieza a buscar la verdad de las cosas²⁶⁵. En la segunda ocasión se refiere a la cuestión de si es inmoral matar para

²⁶⁵ «Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem». *De libero arbitrio*, I, 2, 4.

defender la libertad propia²⁶⁶. Los dos últimos usos de la palabra se encuentran prácticamente en la misma frase y hacen referencia a la consideración de la libertad como un bien intermedio (algo que ya hemos estudiado anteriormente)²⁶⁷. En el libro II la palabra figura en dos ocasiones prácticamente consecutivas y en ambos casos constituyen con toda probabilidad unas de las afirmaciones más importantes de la obra. En la primera define claramente en qué consiste la auténtica libertad: el sometimiento a la verdad suprema (es decir, Dios) y en la segunda afirma que esta libertad no puede gozarse (*fruitur*) nunca plenamente si no hay una seguridad²⁶⁸. Es decir, solamente puede haber libertad plena en la seguridad. Como ya hemos visto, sin seguridad ni verdad plena tal libertad es parcial y solamente puede ser usada (*utitur*) pero nunca plenamente disfrutada. Por tanto, la utilización que hace de la palabra es exigua, pero extremadamente relevante. De las seis ocasiones por lo menos en cuatro el uso es necesario y trascendental para el momento de la discusión en la que se encuentra San Agustín. Por eso es necesario combinar los estudios más cuantitativos con técnicas más propiamente humanísticas que desgranen los aspectos más cualitativos de las palabras. El autor utiliza en muchas más ocasiones la palabra voluntad, pero es difícil imaginar momentos más importantes para hacerlo que en estas que hemos analizado.

²⁶⁶ «Vide ne praeproperum sit: prius enim mihi discutiendum videtur utrum vel hostis irruens, vel insidiator sicarius, sive pro vita, sive pro libertate, sive pro pudicitia, sine ulla interficiatur libidine». *De libero arbitrio*, I, 5, 11. Muy interesante es la consideración que hace San Agustín casi de pasada del derecho que nos asiste a defender nuestra vida y nuestra libertad. Esta afirmación es casi un anticipo calcado de los principios liberales: el derecho a la vida y el derecho a la propiedad privada (que es para la escuela austríaca la manifestación material de la libertad, como veremos).

²⁶⁷ «Deinde libertas, quae quidem nulla vera est, nisi beatorum, et legi aeternae adhaerentium: sed eam nunc libertatem commemoro, qua se liberos putant qui dominos homines non habent, et quam desiderant ii qui a dominis hominibus manumitti volunt». *De libero arbitrio*, I, 5, 32. San Agustín habla aquí de libertad en sentido clásico de no esclavitud, pero ya empieza a dejar entrever un significado mucho más profundo del concepto que aparecerá en el libro II.

²⁶⁸ «Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati. Ipsa enim Veritas etiam homo cum hominibus loquens, ait credentibus sibi: *Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos*. Nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate». *De libero arbitrio*, II, 13, 37. La cita bíblica es *Io 8, 31-32*. Aunque San Agustín se refiere a Dios como a aquello que produce una seguridad absoluta, es bien cierto que los movimientos libertarios (especialmente los liberalismos más clásicos) aluden frecuentemente al hecho de que la libertad siempre requiere de seguridad jurídica y un ente que asegure esa seguridad en los cumplimientos de contratos y en las violaciones de los derechos de la vida y la propiedad privada.

Estudiemos también una de sus obras más tardías e importantes sobre este tema: *Contra Iulianum (opus imperfectum)*. Esta obra inacabada es la que recoge, como hemos dicho ya anteriormente, el mayor uso de estas expresiones y además es la última de todo su catálogo, con lo que también nos permite estudiar una posible evolución estadística desde el *De libero arbitrio*, que es un diálogo de juventud. Este último lo escribió entre 388 (libro I) y 391 (libros II y III) mientras que la obra contra Juliano es del año 429. Por tanto, uno lo escribe con 34 años y el otro ya al final de su vida (moriría de unas fiebres unos meses después) con 75 años. ¿Podemos encontrar una evolución en las estadísticas después de esta dilatada vida? En la *Réplica a Juliano* encontramos que *libertas* figura 121 veces, *liberum arbitrium* 270 veces y *voluntas* 1177 veces. Ya hemos mencionado que en esta obra el uso de la palabra *libertas* es superior estadísticamente a lo que venía siendo en su juventud, pero aun así *liberum arbitrium* aparece 2,23 veces más (frente a las 3,33 del *De libero arbitrio*) y *voluntas* figura 4,35 veces más que *liberum arbitrium* (frente a las 7,47 veces del *De libero arbitrio*). Hay, pues una moderación en las discrepancias y parece que el uso de la palabra *libertas* crece respecto a las otras dos (a pesar de que podemos observar con claridad que todavía existen enormes diferencias entre las tres). Resultaría muy farragoso y a todas luces excesivo analizar de la misma manera que hemos hecho en *De libero arbitrio* todos los momentos en los que utiliza la palabra *libertas* en este diálogo, pero sí que parece interesante observar y preguntarse qué lleva al autor a elegir una palabra por encima de la otra y por qué estas variaciones se producen: al fin y al cabo, no pueden deberse únicamente al azar y al capricho del autor. Ya sea de modo consciente o totalmente inconsciente, estas plasmaciones han de tener significado.

1.6.3.- La cuestión abierta sobre el desarrollo del pensamiento de San Agustín y algunas conclusiones generales:

Investigar con todo el detenimiento que merece la muy ardua cuestión del desarrollo del pensamiento agustiniano, el uso de sus expresiones, la variación en los significados, el reciclaje de estos y los diferentes sentidos en autores contemporáneos y previos al autor es una tarea titánica en sí misma. En este trabajo no hemos hecho más que mostrar la punta del iceberg y si posteriores investigaciones así lo consideran oportuno, sería en

verdad provechoso y hermoso estudiar todas estas cuestiones con la profundidad y el detenimiento que merecen. En efecto, nos llevaría demasiado lejos y consumiría mucho tiempo determinar qué significa qué en cada momento de la vida del autor. No es el propósito de este trabajo concluir nada al respecto, sino simplemente apuntar algunas intuiciones en esa dirección y permitir a investigadores posteriores partir desde este punto.

Por otro lado, también hemos observado que la consideración cuantitativa y cualitativa del pensamiento filosófico pueden cooperar en la investigación humanística. Muchas de las intuiciones que íbamos teniendo durante la lectura del autor se confirman con más claridad cuando el estudio cuantitativo acompaña a ese análisis. De la misma manera que las notas académicas de un alumno no nos pueden decir demasiado sobre el estudiante cuando se toman de forma aislada, un conteo aislado de palabras en una obra de San Agustín tampoco es muy revelador. Tampoco nos sería de mucha utilidad analizar solamente una palabra, puesto que, como hemos visto, San Agustín utiliza muy diversas expresiones cuando quiere referirse a la libertad (y, de hecho, hemos tenido que acotarlas un poco de cara a presentar un capítulo digerible y factible en un tiempo realista). Solamente cuando el conteo es puesto en contexto entre unas obras y otras y con diversas expresiones simultáneamente podemos tener un mapa más tridimensional y granular del tema a tratar. Siguiendo con el símil de las calificaciones del alumno, estas empiezan a cobrar sentido cuando vienen acompañadas de un tiempo, de una cronología. La evolución de los números es tan importante como los números en sí mismos. De hecho, es probablemente más trascendental porque, parafraseando a Kant, los números sin contexto son ciegos, no ofrecen contenido.

En cualquier caso, el pensamiento de San Agustín sobre la libertad es vigoroso, dinámico y profundo. Sus ideas sobre el amor, la utilidad, el gozo, la ley natural, las pasiones, la razón, el alma humana, etc. permean todo su pensamiento y nos permiten defender la libertad desde unas coordenadas razonables y visibles. Hemos de tener en cuenta que el pensamiento de San Agustín está referido a los problemas teológicos y cuestiones filosóficas de su época y no podemos adscribirle posiciones que no estarán plenamente realizadas hasta muchos siglos más tarde. Pero esto no quiere decir que no podamos compararlo con pensamientos de épocas posteriores. Si no se nos permitiese realizar este tipo de contrastaciones, entonces el análisis filosófico evolutivo carecería de todo sentido. De hecho, pensar es comparar y si las comparaciones son prohibidas por miedo a caer en anacronismos entonces el pensamiento se fosiliza y se paraliza. Tenemos que poder

encontrar elementos comunes en todas las posturas filosóficas y son precisamente esos elementos los que recorren toda la historia humana. Y si la recorren no es porque sean elementos históricos sino porque son elementos humanos. Lo que todos los planteamientos intelectuales y culturales comparten es una determinada visión del ser humano, y si el ser humano es el mismo en todas las épocas históricas (una asunción que parece bastante razonable) entonces todos los sistemas filosóficos han de poder ser comparados en aquello que los hace precisamente humanos. En San Agustín encontramos diversas nociones que son comunes a todo ser humano y que son precisamente las que tratamos de rescatar y actualizar, si procede, para complementar y mejorar la fundamentación de la libertad en la escuela austríaca. Algunas de las insuficiencias que encontramos en sus planteamientos provienen de una pobre consideración de asuntos que San Agustín dejó ya establecidos y han sido tristemente olvidados o ignorados. Sin embargo, recuperar estos conceptos y aplicarlos a sistemas modernos no es tarea sencilla y quizás nos sea imposible realizarla durante esta investigación. Así como hay que diferenciar entre un diagnóstico y un tratamiento, también puede suceder que nosotros solamente podamos realizar un diagnóstico en estos momentos y que tenga quedar la formulación de una ontología de la libertad para otra ocasión.

Antes de realizar la comparación en la tercera parte de esta investigación hemos de estudiar, no obstante, la formación de la escuela austríaca, sus presupuestos más importantes y las divergencias que proponen sus tres exponentes más importantes: Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek y Murray Rothbard. Hay que dar un salto, pues, de varios siglos para recoger el guante que ha lanzado San Agustín y observar con detenimiento cómo el estudio sobre la libertad cobra fuerza inusitada al final de la Edad Media y su posterior desarrollo durante la modernidad y el siglo XX hasta la fundación de la escuela austríaca, de la mano de Menger.

PARTE 2: LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN LA ESCUELA AUSTRÍACA

2.1.- Introducción: los antecedentes históricos de la escuela austríaca:

La escuela austríaca es un movimiento intelectual muy diverso y difícil de rastrear hasta su origen último. Aunque conocemos muy bien los momentos exactos de la fundación de la escuela y sus protagonistas originales, resulta muy complicado establecer la tradición exacta de la que beben estos pensadores. Por un lado, la escuela austríaca se enmarca en la tradición liberal y por tanto es deudora de los mismos filósofos y tendencias filosóficas del liberalismo más clásico, como el empirismo anglosajón o los movimientos sociales involucrados en la independencia de Estados Unidos. Sin embargo, al mismo tiempo, dentro de la escuela existen sensibilidades muy diferentes que pueden dar la sensación de ciertas paradojas y contradicciones: desde actitudes socioliberales más moderadas (como la de Mises o el mismo Hayek) pasando por pensadores paleoconservadores (como los españoles Jesús Huerta de Soto o Miguel Anxo Bastos Boubeta²⁶⁹) hasta libertarios anarcocapitalistas más radicales (como Murray Rothbard o Hans-Hermann Hoppe²⁷⁰). Estas particularidades y paradojas (de las que no está exenta, en realidad, ninguna escuela de pensamiento) hacen que sea muy complicado establecer con nitidez sus antepasados filosóficos.

Además, la escuela austríaca es principalmente una teoría económica. Es de esperar que sus antecedentes teóricos se encuentren entre los economistas del XVIII y XIX²⁷¹. Sin embargo, como hemos indicado anteriormente²⁷², Schumpeter y Rothbard ya retroceden

²⁶⁹ Miguel Anxo Bastos (n. 1967) es catedrático de Ciencias Políticas de la Universidad de Santiago de Compostela y constituye uno de los referentes de la rama anarquista de la escuela austríaca. Ha escrito numerosos artículos pero según él mismo confiesa es demasiado “desordenado de mente” para redactar una obra completa. Podemos encontrar una selección de sus artículos en <https://www.mises.org.es/authors/miguel-anxo-bastos/>

²⁷⁰ Hans-Hermann Hoppe (n. 1947) es profesor emérito de la Universidad de Nevada e impartió clase en diversas universidades alemanas o en la Johns Hopkins de Estados Unidos. Su tesis doctoral fue dirigida y supervisada por Jürgen Habermas. Su obra más conocida es *Democracy: the God that Failed*.

²⁷¹ Como Adam Smith, David Ricardo, Richard Cantillon, etc.

²⁷² Ver nota 184.

a la Escolástica Española para encontrar a los padres intelectuales de los austríacos²⁷³. Eso no significa que la tradición austríaca empiece ahí, sino que ya hay elementos de la escuela austríaca en algunos de esos pensadores de la Escolástica Española tardía. En nuestra opinión, es posible ir más atrás y encontrar ya en filósofos de la talla de Santo Tomás de Aquino o Guillermo de Ockham reflexiones acerca de la libertad y la propiedad que nos remiten a nociones muy similares a las que podrían mantener pensadores actuales de la escuela. De hecho, ya indicamos que esta misma investigación se apoya, en último término, en la idea de que es posible establecer un vínculo entre San Agustín y el trasfondo filosófico de la escuela austríaca. Eso no quiere decir, y es importante insistir sobre ello, que estos filósofos cristianos defiendan un esquema de ideas liberal o austríaco, sino simplemente que existen trazas y asomos en ellos de conceptos que muy posteriormente cobrarán una importancia capital en el liberalismo austríaco. Nadie filosofa en el vacío y una de nuestras labores como investigadores ha de ser la de encontrar esos elementos, sacarlos a la luz, recontextualizarlos y dejar que la tradición posterior pueda aprender de ellos de nuevo.

Como ocurría cuando estudiábamos las influencias filosóficas de San Agustín, es materialmente imposible recoger en esta investigación todas las reflexiones que se han hecho a lo largo de la historia sobre la libertad individual y la propiedad privada derivada de ella, pero trataremos de apuntar algunos momentos importantes en los que estas reflexiones salieron a la luz y cómo el concepto de libertad va evolucionando poco a poco a lo largo de la Edad Media (con toda la cautela que hemos de aplicar al utilizar términos austríacos en autores medievales, por supuesto) y la Edad Moderna. Eso implica que no siempre que un autor hable sobre la libertad habrá de ser mencionado como una influencia sobre la escuela austríaca sino que será mencionado en tanto en cuanto contribuye con su investigación al avance de los estudios acerca de la libertad hasta llegar a los autores austríacos. De hecho, muchos de los autores que mencionaremos no son particularmente austríacos en sus ideas, pero continúan en sus reflexiones a avanzar la causa de la libertad manteniendo viva la llama de su relevancia filosófica. Incluso el pensador más antiliberal que podamos concebir contribuye de alguna manera al estudio de la libertad y siempre tendrá cabida en un estudio sobre la evolución de tal concepto. En muchas ocasiones, es gracias a los detractores filosóficos de la libertad que esta consigue perfilarse mejor,

²⁷³ Salvo que se especifique lo contrario, hemos de recordar que de aquí en adelante utilizaremos la expresión “austríaco” en el sentido de “perteneciente a la escuela austríaca”.

aquilatarse y convertirse en un fundamento verdaderamente fuerte de la sociedad y la moralidad y sin ellos muchas de estas reflexiones que estamos realizando no cobrarían mucho sentido. Paradójicamente, Marx ha hecho mucho por la causa de la libertad (involuntariamente) y el interés reciente que ha cobrado en nuestro país el estudio del movimiento austríaco se debe, en gran medida, más a las acciones de los intelectuales y los políticos que pretenden cercenar nuestra libertad que a las reacciones de sus defensores.

En definitiva, tratamos de trazar un esbozo de ese complejo movimiento intelectual que va progresivamente vinculando la libertad individual con la propiedad privada; tal unión en absoluto resulta evidente y es necesaria la colaboración (no consciente en la mayoría de los casos, por supuesto) de muchos filósofos y el paso del tiempo para que esa diada quede permanentemente configurada. En efecto, que la libertad y la propiedad son indisolubles no es una noción clara: el propio San Agustín pasa por alto esta intuición²⁷⁴.

Insistimos en que es imposible dar cabida en este capítulo a todas las posibles filosofías de la libertad ni conceder a las que presentamos la extensión que merecen. Los antecedentes de la escuela austríaca son nebulosos y no es sencillo atinar con exactitud qué autores concretos coadyuvaban en su formación. No obstante, esta investigación nos ha ido mostrando que sí es posible ir encontrando retazos del pensamiento austríaco a lo largo de la Edad Media y de la Edad Moderna. Aunque evidentemente no podemos llamar “austríacos” a ninguno de estos autores (como tampoco podíamos hacerlo con San Agustín) sí que ya van asomando algunos elementos que sí son más característicos de la escuela en determinados pensadores que analizaremos a continuación.

2.1.1.- El estudio de la libertad durante la Alta Edad Media:

Los primeros siglos suelen seguir la estela agustiniana del estudio de la libertad y, en general, suelen incidir sobre diversos puntos que ya hemos estudiado de San Agustín,

²⁷⁴ El filósofo Antonio Escohotado confesaba en una conversación personal con el autor de esta tesis que el estudio de la propiedad privada y el comercio era un estudio, en el fondo, de la libertad. Él materializó su gran investigación en tres tomos agrupados bajo el nombre *Los enemigos del comercio* (La Emboscadura, Madrid, 2018).

actualizándolo y modernizándolo a medida que la filosofía se va profesionalizando y volviendo más académica. Boecio, considerado por muchos como el último romano, hace unas consideraciones sobre la libertad en su *De consolazione philosophiae* de corte muy agustiniano. Para Boecio, el ser humano es un espíritu libre al que difícilmente pueden imponérsele leyes²⁷⁵, pero sigue considerándolo desde un prisma estoico (aunque su trasfondo cristiano le obliga a admitir que nuestra libertad es conciliable con el *fatum* y la providencia divina). De un modo similar a San Agustín, Boecio nos recuerda que la providencia de Dios tiene lugar en la eternidad mientras que nuestros actos son temporales y sujetos a un presente, pasado y futuro. Es interesante esta visión de la libertad como algo concreto, realizado en actos individuales en el tiempo, lejos de abstracciones y consideraciones excesivamente metafísicas.

Tras esta pequeña reflexión de Boecio el estudio de la libertad quedó aparcado en favor de reflexiones teológicas y compiladoras del saber antiguo. Los pensadores más influyentes de este período tienden a ser transmisores y canalizadores del saber previo, especialmente San Agustín y los Padres de la Iglesia, hacia las generaciones futuras. Salvo por una pequeña polémica durante el siglo IX por parte de Gotescalco, oblato de Fulda, acerca de la predestinación²⁷⁶ y en la que se detecta un cierto rebrote de pelagianismo, lo cierto es que tanto Casiodoro, San Isidoro de Sevilla, Alcuino de York o Rabano Mauro (por poner algunos ejemplos notables) fueron siempre pensadores no muy originales y su incansable labor fue la de actuar como mantenedores del saber²⁷⁷ más que como creadores totalmente novedosos. Hemos de añadir que esta consideración no resta mérito a su contribución al saber humano, puesto que la cultura requiere tanto de espíritus creativos como de intelectuales transmisores, capaces de sistematizar y ordenar el caudal muchas veces caótico de la tradición.

²⁷⁵ «Num quicquam libero imperabis animo, num mentem firma sibi ratione cohaerentem de statu propriae quietis amovebis?». Boecio, *De consolazione philosophiae* (Hölder-Pichler, Viena, 1934), II, pr. 6, 7.

²⁷⁶ En esta polémica participó Escoto Erígena con su obra *De praedestinatione*, redactada en 851.

²⁷⁷ Gracias a ese espíritu compilador, contribuyeron enormemente en algunos campos. Isidoro de Sevilla, por ejemplo, escribió su famoso *Originum seu Etymologiarum libri XX*, que resultó una auténtica enciclopedia del saber antiguo y medieval. Asimismo, Rabano Mauro redactó un *De universo* que también pretendió recoger todo el conocimiento de su época.

Habrá que esperar al magnífico San Anselmo de Canterbury para volver a retomar el análisis de la libertad en el contexto de la ya famosa -y supuesta- oposición entre libertad y gracia o predestinación. En *De libertate arbitrii*, San Anselmo explora los diferentes problemas relacionados con la libertad que ya había analizado San Agustín y los vuelve a investigar bajo una luz actualizada. En efecto, San Anselmo plantea si puede el hombre ser libre a pesar de la necesidad de la gracia para obrar el bien²⁷⁸. Se da por supuesta la explicación de San Agustín sobre la necesidad de la gracia (y, por tanto, se considera superada la visión pelagiana del asunto) pero se vuelve a estudiar el caso bajo una nueva definición de libertad. Para el abad de Bec, «libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem»²⁷⁹. Es decir, la libertad es el poder de conservar la rectitud de la voluntad, considerando esa rectitud desde la rectitud misma. Esta definición tan aparentemente enrevesada quiere defender la posibilidad de los  ngeles y de Dios de ser libres. Si la libertad es la capacidad de elegir entre el bien y el mal (como comúnmente se la ha definido) entonces ni Dios ni los  ngeles son libres, puesto que nunca pueden elegir el mal. Para salvaguardar la libertad divina y angélica, San Anselmo propone una definición un poco diferente, desde la potencia y no desde los actos y sus consecuencias. Ser libre, en definitiva, es una potencia activa que permite adherirse al bien y la voluntad que se adhiere al bien es más fuerte y libre que aquella que se deja arrastrar por el mal. En San Anselmo la libertad está fuertemente ligada a la moralidad: ya no consiste en querer, sino en querer lo que debemos querer²⁸⁰: «ad volendum quod deberent et quod expediret velle»²⁸¹. Un problema posible que se le presenta a San Anselmo es si las acciones pecaminosas han de ser consideradas libres o no. San Anselmo responde que los pecados proceden del libre albedrío pero disminuyen nuestra libertad hasta el punto de anularla por completo: «peccavit autem per arbitrium suum quod erat liberum, sed non per hoc unde liberum erat»²⁸². San Anselmo, en suma,

²⁷⁸ Cf. *De libertate arbitrii*, cap. 1 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952).

²⁷⁹ *De libertate arbitrii*, cap. 3.

²⁸⁰ Esto, por supuesto, posee un inequívoco regusto agustiniano. En la exposición de su libertad San Agustín también afirmaba que no es suficiente querer para ser libre (como afirmaban los pelagianos) sino que es imprescindible querer cosas buenas que hagan crecer la libertad y no la disminuyan.

²⁸¹ *De libertate arbitrii*, cap. 3.

²⁸² *De libertate arbitrii*, cap. 2.

continúa la línea de San Agustín pero introduciendo el concepto de *rectitudo*, tan afín a su filosofía y que tanta importancia cobra también en su estudio acerca de la verdad, uniéndola inextricablemente al bien.

En los siglos siguientes, la discusión filosófica medieval fue girando progresivamente en torno al tema de los universales. Eso no quiere decir que ese fuese el único asunto que trató pero desde luego, la lógica y la metafísica ocuparon una importancia capital en la discusión intelectual que tuvo lugar en el cambio entre la Alta Edad Media y la Baja, en la que, no obstante, encontraremos el desarrollo de algunos conceptos importantes que influirán sobre la escuela austríaca, como el de libertad civil, el individualismo o la propiedad privada.

2.1.2.- El estudio de la libertad durante la Baja Edad Media:

Es difícil delimitar en filosofía exactamente el momento en el que se produce el cambio de la Alta Edad Media a la Baja Edad Media, pero probablemente la difusión de los escritos aristotélicos marca un antes y un después en la filosofía medieval. En efecto, el redescubrimiento de muchas de las obras de Aristóteles por vía de los autores musulmanes dio un nuevo impulso a la filosofía medieval cristiana y abrió nuevas vías de investigación que enriquecieron a las discusiones previas con nuevos elementos discursivos y matices que previamente habían permanecido ignorados²⁸³. Esta difusión de una filosofía sistemática como la del Estagirita, así como una profesionalización creciente de la filosofía, condujo a la filosofía escolástica, que tantos frutos conseguiría a lo largo de los siguientes siglos, hasta su madurez en el siglo XIII²⁸⁴. Antes de ese proceso de aceptación

²⁸³ Esto no quiere decir que antes de la irrupción de los musulmanes no se conociera la obra de Aristóteles o al propio autor. Ya Boecio en el siglo VI había traducido varias obras consideradas del *Organon* aristotélico (las *Categorías*, el *De interpretatione* y el *Isagoge* de Porfirio). A estas obras, conocidas como la *Logica vetus*, se sumaron ya en el siglo XII *Los analíticos*, *Los tópicos* y *Los elencos sofísticos*, para completar la *Logica nova*. A todas estas obras se sumaron todas las demás a lo largo de los años (el *Sobre el cielo*, *Sobre la generación*, *Sobre el alma*, *Sobre los meteoros*, la *Física*, los cuatro primeros libros de la *Metafísica*, tres libros de la *Ética a Nicomáco*, etc.) También llegaron las obras musulmanas y judías de corte aristotélico, como las de Avicena, Averroes o Avicibrón.

²⁸⁴ Sobre todo a raíz de Pedro Abelardo, quien con su obra *Sic et non* (redactada en 1121) sentó las bases de la pedagogía escolástica y se terminaría convirtiendo en el autor de referencia de esta.

de la obra aristotélica, sin embargo, cuando los pensadores del siglo XI reciben (gracias a la obra de los traductores) una filosofía tan sistemática, acabada y racional de un pensador que no estaba afectado por la revelación judía, musulmana o cristiana, se vieron obligados a adoptar una postura ante ella.

O bien aceptaban el mensaje aristotélico introduciendo en él los matices oportunos en cada caso, o bien se rechazaba de plano por pagano y anticristiano. Ya observamos en el comienzo de la investigación cómo el análisis aristotélico de la acción humana difiere bastante del análisis platónico, bastante más colectivista y abstracto. Aunque la polémica en torno a Aristóteles gira sobre todo alrededor de asuntos más metafísicos y ontológicos (especialmente, como hemos indicado, el problema de los universales) no debemos olvidar que el individualismo metodológico de la escuela austríaca bebe, en último término, del afán de concreción de Aristóteles y sus seguidores. Si debemos elegir a uno de estos dos grandes filósofos griegos como patrón intelectual del pensamiento austríaco, este debería ser sin duda Aristóteles²⁸⁵. Algunos se situaron de forma acrítica y bastante entusiasta a favor de él durante esa época (como los averroístas latinos, con Siger de Brabante a la cabeza), otros trataron de conciliarlo con la tradición filosófica previa con una aceptación crítica (como Santo Tomás de Aquino o San Alberto Magno) y algunos lo contemplaron con franca desconfianza, hasta el punto de que se llegó a prohibir su enseñanza en la universidad de París a principios del siglo XIII²⁸⁶, de la mano de Guillermo de Alvernia.

Transcurriendo en paralelo a toda esta situación, durante la Edad Media, y especialmente a partir de la recepción de las obras de Aristóteles, se empezó a rehabilitar poco a poco la figura del mercader (*negotiator*), tan denostada por el pensamiento clásico. Ciertamente, Aristóteles nunca fue muy amigo del comercio (como prácticamente ningún filósofo griego o romano), pero su defensa frente a los platónicos de la propiedad privada y de los bienes materiales fue paulatinamente calando en el pensamiento escolástico. A pesar de sus ideas contra la usura (el préstamo con interés), algunos escolásticos ciertamente defendieron la propiedad privada y resultan muy exageradas y simplistas las visiones que

²⁸⁵ Ya vimos en su momento cómo Murray Rothbard dedica elogiosas palabras a Aristóteles por encima de Platón y a la tradición aristotélica en general, incluida la escolástica. Ver nota 18.

²⁸⁶ El papa Gregorio IX propuso una comisión para estudiar detenidamente los escritos de Aristóteles y expurgarlos de todo error, pero tal comisión nunca llegó a su fin y serían precisos varios decenios para que por fin fueran aceptadas ciertas tesis aristotélicas.

tachan a este periodo de ser un milenio de “comunismo militante”²⁸⁷. Algunas de las defensas más hermosas de la propiedad privada las podemos encontrar en este periodo y la pobreza general que se vivió durante esa época no parece muy superior a la vivida en otras zonas del mundo no cristiano durante ese momento²⁸⁸. De hecho, el auge económico que comienza a percibirse durante este período por toda Europa es precisamente el que permite que determinadas personas puedan dedicarse en exclusiva a la traducción de obras antiguas al latín (como las de Aristóteles) y a acudir a las universidades que ya empezaban a surgir durante esa época.

Muy aparejada a la idea de libertad y propiedad se transmite en esta época la idea de *dominium* como aquella parcela de la realidad en la que el ser humano puede ejercer su influencia de forma espontánea y natural (eso incluye, de alguna manera, a la propiedad privada como un elemento necesario de nuestro obrar). El derecho natural de la época afirma, de hecho, que la libertad es *de iure natural* por lo menos de Isidoro de Sevilla, y tal idea se transmitirá a lo largo de la Edad Media. Esa potestad del *dominus* de ejercer su actividad sobre su vida y sus propiedades ha de chocar necesariamente con las actividades de los demás y sus posesiones y muchas de las discusiones de la época hasta la modernidad giraban en torno a ese *usus innoxius* o uso de los bienes sin alterar los fines de los demás.

En su *Summa Halensis* Alejandro de Hales establece por primera vez una comparación inseparable entre la autoridad de un hombre sobre otro y la posesión de los bienes por parte de los hombres (nótese la aparición del concepto de *dominium* en su texto):

²⁸⁷ Antonio Escotado es tremendamente crítico con el periodo medieval, y considera que la aplicación sin cortapisa del mensaje evangélico condujo a una sociedad pobrista: «Como acaba de recordarnos el auge del movimiento antimerkantil desde el otoño de la Edad Media, no hay base para suponer que [el auge del comunismo] sea una función de decrementos en la renta general, sino más bien de que reaparezca con el cultivo de riesgo aparejado a la existencia de libertades cívicas». Antonio Escotado, *Los enemigos del comercio I* (La Emboscadura, Madrid, 2018), p. 29. Un poco más adelante (p.30) afirma que «El mundo concreto pasa a ser un banco de pruebas para aspirar al premio o castigo de ultratumba, y un cristiano repugnado por el *luxus* paga con lealtad incondicional el monopolio del culto que le entrega el poder político. Esto consolida un plan de estabilización en la miseria, que aunando el ideal más sublime con la necesidad más perentoria cronifica economías de estricta supervivencia». En nuestra opinión esta afirmación es exagerada y no tiene en cuenta muchas reflexiones que analizaremos a continuación.

²⁸⁸ De hecho, siguió siendo muy similar o superior al nivel de prosperidad de muchas zonas del mundo hasta bien entrado el siglo XX.

«Et est loqui de dominio secundum quod proprie et specialius dicitur dominium, et sic dicitur dominium auctoritatis praesidendi, immo potius possidendi, eo modo quo dominus rei dicitur praeesse eidem sicut possessor possessioni»²⁸⁹.

De alguna manera, el *Doctor irrefragabilis* consigue vincular el poder de acción (el *dominium*) y la propiedad como actividades similares. Esto no es baladí, puesto que entender que la libertad de acción ha de apoyarse sobre la propiedad de las cosas es solamente un paso más. En efecto, resulta capital esta intuición, que Alejandro de Hales lamentablemente no desarrolló: sin propiedad privada, toda libertad resulta denegada²⁹⁰. Sin embargo, él mantuvo que en un estado de naturaleza virtuoso es lógico que todas las cosas sean comunes pero que en la situación en la que nos hallamos de naturaleza caída, también es razonable que algunas cosas sean propias, puesto que si no fuera así los malos se apropiarían de todo²⁹¹.

A esta discusión sobre la propiedad de bienes frente a la propiedad individual se suma San Buenaventura (que fue discípulo de Alejandro de Hales) siguiendo la línea de que la propiedad privada es causada por el estado de caída del ser humano para evitar pleitos y peleas. La comunidad de bienes, pues, ha de ser voluntaria y recomendable para seguir a Dios con más cercanía pero en ningún caso obligatoria, puesto que, como hemos indicado, la propiedad privada es un mecanismo social que evita disputas y dulcifica el trato social²⁹².

Santo Tomás guardó con la libertad, la propiedad y el comercio en general una relación ambigua (como muchos escolásticos). Por un lado, él defiende rotundamente la existencia

²⁸⁹ Alejandro de Hales, *Summa Halensis*, L. II, I, inq. III, q. 5 (n. 521), cap. 1, resp. (Even-Ezra, Ayelet, 2020). Un poco más adelante, analiza el dominio de Adán sobre el mundo material y aclara que este dominio puede darse o bien por medio de la propiedad (*ius possidendi*) o bien por medio del mandato sobre los demás, cf. *Summa Halensis*, L. II, pars 1, inq. III, q. 5 (n. 523), cap. 3, resp. Esta es una forma originalísima de plantear con mucha antelación la distinción austríaca entre el poder de mercado y el poder político.

²⁹⁰ Libertad y propiedad privada forman parte, como veremos, de la tríada inseparable de la libertad: libertad de elección, propiedad privada y vida.

²⁹¹ Cf. Alejandro de Hales, *Summa Halensis*, L. II, inq. II, q. 4.

²⁹² San Buenaventura distingue tres sentidos de dominio y entra bastante en detalle sobre sus significados en sus *Commentaria in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, II, a. 2, q. 2. Dice que «potestas dominandi yel praesidendi dicitur tripliciter, scilicet largissime et communiter et proprie», estableciendo una gradación en el dominium del individuo desde lo más general a lo más particular.

del libre albedrío en el ser humano²⁹³ y considera la propiedad como una institución natural y una manera de realizarse en este mundo y una *conditio sine qua non* para alcanzar la *perfectio* y la *vita beata*²⁹⁴. En ese sentido, existe un desarrollo intelectual desde planteamientos altomedievales más pobristas procedente, en gran medida, de la lectura de las obras aristotélicas, que el propio autor admite como inspiración²⁹⁵. Sin embargo, nunca entendió convenientemente la naturaleza del comercio y la transmisión de esa propiedad privada y, como Aristóteles antes que él, quedó enmarañado en una concepción naturalista y objetiva del valor, sin comprender el carácter subjetivo de nuestras valoraciones en forma de precios²⁹⁶. Eso lo llevó a condenar la usura (que en esos tiempos era simplemente el préstamo con interés, fuera cual fuera la cuantía del interés)²⁹⁷ y en general a considerar el comercio como una especie de hurto mientras no contaran tanto comprador como vendedor de información perfecta respecto a la calidad del producto y las necesidades de cada uno²⁹⁸. Asimismo, el lucro siempre fue contemplado con cierta sospecha y solamente resultaba admisible en el caso de que esa ganancia se destinase al sustento de la familia o a la beneficencia²⁹⁹. Santo Tomás, en suma, mantuvo una equidistancia muy propia de su tiempo respecto a aspectos capitales relacionados con el comercio, pero es verdad que constituyó un avance respecto a actitudes previas, mucho más hostiles con la propiedad privada y las transacciones económicas.

²⁹³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, pars I, q. 83, art.1 y ss

²⁹⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II, IIae, q. 66, art.1.

²⁹⁵ Por ejemplo, citando como influencia el siguiente pasaje de la *Política* I, 1256b9, donde dice que la propiedad ha sido dada por naturaleza a todos los animales (entre los que se encuentra, como animal político, el ser humano):

«ἡ μὲν οὖν τοιαύτη κτήσις ὑπ' αὐτῆς φαίνεται τῆς φύσεως διδομένη πᾶσιν».

²⁹⁶ Esto también condujo al espinoso problema del precio justo o justiprecio, cuestión nunca satisfactoriamente resuelta ni por Santo Tomás ni por ningún escolástico (ni por nadie, en realidad). En esto también siguió a Aristóteles, que se perdió por este tema tan confuso y complicado, al entender las transacciones comerciales como cambios entre elementos equivalentes, entendiendo el valor como la expresión de esa igualdad objetiva (y, por tanto, objetivo en sí mismo también).

²⁹⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II, IIae, q. 78, art.1, sol.

²⁹⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II, IIae, q. 77, art.1, sol.

²⁹⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II, IIae, q. 77, art.4, sol.

Asimismo, Santo Tomás defendió la desigualdad en el dominio de las personas incluso en un estado de naturaleza inocente, puesto que los propios ángeles poseen diferentes niveles de dominio y el ser humano no es superior a estos. Ese dominio no es un estado de servidumbre (en el sentido de que domina quien tiene un siervo) sino más bien un dominio libre que busca el bien del dominado y un cierto bien común. Es lícito, pues, que si el dominio entre personas puede diferir, también lo haga la propiedad. La propiedad privada, nos dice el Aquinate, es más eficiente que la comunidad de bienes y además posibilita la paz y la concordia entre las personas³⁰⁰.

Habrá que esperar a Guillermo de Ockham para dar el salto definitivo en esa dirección. Aunque ya hemos visto que no fue ni mucho menos el primer filósofo de la historia en traer al individuo a la primera plana de la discusión filosófica³⁰¹, sí que resultó uno de sus valedores más brillante y profundo. Ockham sí supo entrever la relación entre sus tesis gnoseológicas, las antropológicas y las sociales. Aunque quizás su planteamiento metafísico, lógico y ontológico no estuvo demasiado pulido y fue probablemente demasiado categórico en sus críticas a la filosofía anterior, sí que observamos un salto cualitativo evidente en sus planteamientos sobre la libertad. Retomando la vieja discusión entre libertad y la presciencia divina (que ya vimos discutida en San Agustín en su *De libero arbitrio*), Ockham afirma que Dios conoce perfectamente todos los futuros posibles pero nosotros carecemos de tal posibilidad. Lo único que nosotros podemos afirmar es

³⁰⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II, IIae, q. 66, art. 2.

³⁰¹ Ni siquiera fue el primer filósofo medieval en hacerlo. Se suele decir que otros filósofos, como Durando de San Porciano y Pedro Aureolo ya prepararon el terreno hacia el individualismo metodológico que más tarde abanderó Guillermo de Ockham. Durando llegó a afirmar que «es frívolo afirmar que hay universalidad en las cosas, pues en las cosas no puede haber universalidad, sino solamente singularidad» (cf. *Sententiae*, 3, 7, 8). De hecho, Durando expuso muy tempranamente el principio epistemológico luego popularizado como la *navaja de Ockham* bajo la fórmula «frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora». Asimismo, Aureolo, en sus *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo* (9, 3, 3) (*Comentariorum*, Typographia Vaticana, Roma, 1596), afirma que «toda cosa, por el mero hecho de existir, existe como una cosa individual (*singulariter*)». En otro impresionante pasaje de la misma obra (35, 4, 2) afirma también que «sed manifestum est quod individuum demonstratum, est quid nobilior quam quiditas universaliter accepta, non quidem quod res sit nobilior res, cum sit eadem res, sed est nobilior quoad modum essendi» y que, por tanto, «ex quibus patet quod singularia demonstrata digniora sunt et principaliora, priora ac nobiliora quam quiditates, supposito quod non sint subsistentes, sed habeant esse per singularia. Ergo nobilior et perfectior est notitia qua scitur quiditas aliqua ut signata et demonstrata quam quae cognoscitur universalis et abstracta». Otros pensadores coetáneos, como Jacobo de Metz o Enrique de Harclay, también apuntaron intuiciones en esa dirección.

que algo sucederá o no sucederá pero no podemos saber ni qué sucederá ni podemos afirmar qué no sucederá. Es decir, lo único indiscutible en este esquema es la libertad de acción, pero no las decisiones que surgen de esa misma libertad. Esa indeterminación del futuro y esa imposibilidad de predicción constituyen un elemento fundamental en la teoría praxeológica de la escuela austríaca. Aunque en San Agustín ya encontrábamos trazas de esto, es Ockham el que comienza a pronunciarse de manera más meridiana sobre el tema. De hecho, su definición de libertad es ya muy diferente a las definiciones de San Agustín o de San Anselmo puesto que para el *Venerabilis Inceptor* la libertad es un poder por el que podemos «indiferente y contingentemente producir un efecto de tal modo que puedo causar o no causar ese efecto, sin que resulte diferencia alguna en aquel poder»³⁰². La desvinculación que ya empezamos a observar entre libertad y moralidad es patente. Allí donde San Agustín concebía la libertad como un acto fundamentalmente amoroso hacia Dios y un regalo de Dios hacia nosotros, Ockham llega a afirmar que la voluntad humana puede no querer a Dios y permanecer libre en su decisión, por errónea que esta sea. En ese sentido, la voluntad humana es independiente tanto de nuestro entendimiento como de la verdad de las proposiciones que emanan de ese entendimiento. Es decir, puede seguir -o no- los dictados de la razón independientemente de la verdad de esos juicios. Esto confiere a su ética un barniz innegablemente autoritario, puesto que ya no nos movemos por *amor Deo*, sino que seguimos los preceptos divinos por obligación. No gravitamos naturalmente hacia Dios conduciendo nuestra alma al lugar que le corresponde de forma natural según su peso específico (*pondus*): ahora la ley moral es un precepto divino que emana de la voluntad de Dios y solamente de ella. Los actos ya no son queridos por Dios por ser buenos, sino que son buenos porque son queridos por Dios. La ley natural desaparece subsumida en un voluntarismo teológico³⁰³.

Sin embargo, en medio de esta concepción tan dura de la moral y la libertad, Ockham descubre que la propiedad privada es un derecho natural y que, desde la Caída, el ser

³⁰² Cf. Guillermo de Ockham, *Quodlibeta septem*, (Georg Husner, Estrasburgo, 1491), 1, 16. Nótese la similitud entre el poder (*potestas*) ockhamiano y el *posse* pelagiano.

³⁰³ Siendo precisos, esta doctrina no es enteramente suya sino que ya podemos encontrar algunos elementos en filósofos anteriores como el beato Duns Scoto; se puede condensar en el aforismo *mala quia prohibita*, es decir, las cosas son malas porque están prohibidas y no al revés. Esta actitud voluntarista también la encontramos en los sofistas de los diálogos platónicos (encontramos referencias a esto en Calicles o Trasímaco). Asimismo, esta doctrina la recogieron diversos autores con posterioridad, como el jurista Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569) y le dieron una forma más depurada.

humano fue agraciado por Dios con la posibilidad de apropiarse de los bienes terrenales y de hacer uso de ellos. Es un derecho el de la propiedad privada inviolable e inalienable y no se nos puede privar del ejercicio de este derecho y mucho menos del derecho mismo³⁰⁴. El derecho a la propiedad privada es un poder sobre las cosas materiales muy anterior por tanto a cualquier convención social humana y, de hecho, las fundamenta. No es un derecho como el derecho a la vida porque se puede renunciar voluntariamente a él, pero tal renuncia ha de ser voluntaria para ser válida. Sin duda, una de las contribuciones más importantes de Ockham para la filosofía posterior es la vinculación tan fuerte que realiza entre propiedad privada, moralidad y libertad. Existe, como es evidente, una inconsecuencia entre la inviolabilidad de un derecho por pertenecer a la esfera de la ley natural y la defensa de Ockham de un voluntarismo divino que hace depender a la ley natural de él. Estas incongruencias proceden, a nuestro modo de ver, de una insuficiente consideración de la libertad y un abandono de posiciones morales que a nuestro juicio ya se habían definido correctamente por lo menos desde San Agustín³⁰⁵. Como elemento negativo de su testamento filosófico se encuentra ese voluntarismo teológico que, en último término, conducirá a un positivismo jurídico cuando desde la modernidad el estado sustituya a Dios en la cúspide de la pirámide ontológica y axiológica.

Sin embargo, a raíz de sus escritos y pensamientos también se abre una rica tradición filosófica que vinculará de modo irrompible la libertad con la propiedad, propiciando una

³⁰⁴ El trasfondo histórico de esta investigación ockhamista sobre la libertad y la propiedad privada lo encontramos en la polémica entre Juan XXII y los franciscanos en torno a la figura de Miguel de Cesenia acerca de la disputa de la pobreza evangélica. Juan XXII atacó a los franciscanos por sus posturas sobre la pobreza en su bula *Quia vir reprobus* (1329). Algunos de ellos se opusieron a la autoridad papal y criticaron lo que consideraban un autoritarismo injustificable por su parte. Este estudio de la propiedad no procede, pues, de una intención por parte de Ockham de redactar una filosofía política acabada sino que obedece a circunstancias de su tiempo y así ha de ser contextualizada. Para una mayor profundización en esta polémica cf. Guillermo Matías Rivera Maturano, *Derecho, propiedad privada y uso en el "Opus nonaginta dierum" de Guillermo de Ockham* (Patrística et Mediaevalia, XXXIX, 2018), p. 15.

³⁰⁵ El ockhamismo recibió una dura condena por parte de la corte pontificia de Aviñón sobre todo en sus aspectos lógicos y se trató de someter a censura sus ideas. No obstante, una tradición nominalista se fue abriendo paso de la mano de Nicolás de Autrecourt, Juan de Mirecourt, Juan Gerson o Pedro de Ailly. No todos ellos fueron censurados y, por tanto, algunas de sus ideas más sugerentes fueron transmitidas en la universidad a las siguientes generaciones, abriendo el camino a la modernidad filosófica.

visión liberal en la modernidad anglosajona³⁰⁶. Ockham profundiza también en el individualismo metodológico (noción que ya habíamos encontrado en algunos autores anteriores), concepto que resultará capital en la escuela austríaca mucho tiempo después: todo aquello que pueda ser entendido acudiendo al individuo no ha de ser explicado con abstracciones y generalizaciones³⁰⁷. En definitiva, aunque ese individualismo genera mucha controversia llevado al campo de la metafísica y ha generado incontables ríos de tinta alrededor de las discusiones que surgen de su aplicación acrítica, no cabe duda de que, llevado al campo de la antropología y la sociología, resulta una novedosa manera de mirar al ser humano y sus acciones.

2.1.3-. El estudio de la libertad, la economía y la autoridad en la Escolástica Española:

La Universidad de Salamanca fue fundada en 1243 por Fernando III el Santo, rey de Castilla y León, pero no fue hasta el siglo XVI que alcanzó su máximo esplendor, con una serie de maestros (todos ellos teólogos) que enseñaron en sus aulas con gran fortuna y entre los que destaca Francisco de Vitoria. Resulta, como siempre, imposible en este espacio resumir el pensamiento de cada uno de ellos y ofrecer los matices necesarios que nos permitan entender adecuadamente las diferencias entre estos maestros. Preferimos centrarnos en las ideas que los unen más que las que los separan y, en todo caso, aludir a sus diferencias cuando estas sean relevantes para la discusión que está teniendo lugar.

³⁰⁶ Así lo cree Isaiah Berlin: « To threaten a man with persecution unless he submits to a life in which he exercises no choices of his goals; to block before him every door but one, no matter how noble the prospect upon which it opens, or how benevolent the motives of those who arrange this, is to sin against the truth that he is a man, a being with a life of his own to live. This is liberty as it has been conceived by liberals in the modern world from the days of Erasmus (some would say of Occam) to our own». Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty” en *Four essays on Liberty* (Oxford University Press, Oxford, 1969), p.122.

³⁰⁷ De ahí su visión de que la Iglesia se compone de cada uno de los cristianos que practican la fe y no del cuerpo clerical o de los cardenales. Para Ockham, «la Iglesia no es el clero, ni el episcopado, ni el colegio de cardenales, ni el papa, sino el conjunto de los cristianos. En una palabra, en coherencia con su eclesiología y su filosofía, la Iglesia es el conjunto de individuos cuya propiedad común es compartir la misma fe». Leopoldo José Prieto López, *La noción de soberanía política en Vitoria y Suárez en el contexto del nacimiento del Estado moderno. Algunas consideraciones sobre el 'De potestate civili' de Vitoria* (DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, 40, 2017), p. 231.

Una dificultad añadida es que resulta muy complicado entender con exactitud qué entendemos por Escolástica Española, qué autores han de ser adscritos a este movimiento y cuáles son sus límites cronológicos. Esta dificultad es compartida por muchas escuelas de pensamiento (también dentro de la escuela austríaca se dan problemáticas parecidas) pero en la Escolástica Española el elemento aglutinador es más un aire de familia a la hora de impartir doctrina que una serie de ideas firmemente establecidas. En cualquier caso, todos estos teólogos parten de un mismo manual (la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino), al cual aportarán sus propios puntos de vista.

Los autores de la escuela trataron de justificar y limitar la acción de los gobernantes en las nuevas tierras americanas, estableciendo límites al poder, rechazando la esclavitud de los indios, legitimando su autoridad y en general realizando un estudio exhaustivo del derecho de gentes (*ius gentium*). De esta manera, se convirtieron en auténticos pioneros de la Sociología, el Derecho Internacional, etc. Francisco de Vitoria inauguró, por ejemplo, una nueva concepción de la humanidad como individuos dotados de derechos y obligaciones que ha seguido vigente hasta el día de hoy. Aunque siguió la tradición escolástica de admitir fijación de precios en algunos productos, Vitoria, muy por delante de sus contemporáneos, admitió que en esos productos no regulados por la autoridad podría regir una suerte de *laissez-faire* y que el precio fuera fijado por el mercado. En cuanto al problema de la autoridad y la soberanía, Vitoria subsume a los estados bajo el derecho de gentes, afirmando que hay una ley superior a la ley positiva de los gobernantes y a la que estos han de obedecer. Esta noción, que no es nueva en sí misma (pues ya vimos que el mismo San Agustín habla de la *lex naturae* y que los propios estoicos ya defendían conceptos similares), sí que resulta novedosa en su aplicación puesto que se articula como un derecho previo a la socialización y que vincula a todo ser humano, independientemente de su credo religioso o su raza³⁰⁸.

Vitoria se mantuvo entre la tendencia romanista a considerar la justicia como la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo (procedente de Ulpiano) y la visión

³⁰⁸ «De todo lo dicho se infiere un corolario: que el derecho de gentes no solo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene la potestad de emanar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes [...] y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe». Francisco de Vitoria, *De potestate civili*, n. 14 (Consejo Superior de Actividades Científicas, Madrid, 2008, traducido por Jesús Cordero Pando).

subjetivista moderna que discute más sobre los derechos individuales de cada sujeto más que sobre lo que es objetivamente lo justo en cada situación³⁰⁹. Nunca dudó, no obstante, de la pertinencia de la propiedad privada y en esto siguió a Santo Tomás, cuyos planteamientos discutíamos más arriba.

Los discípulos tomistas de Francisco de Vitoria, en general, tendieron a considerar el *dominium* no tanto como una institución social destinada a la mejora de la sociedad y su moralización continua sino como un *dominium* más individual, como fundamento del derecho y la acción humana. Donde los juristas romanos y medievales fundamentaban la propiedad privada en el derecho de gentes, los autores españoles se centraron en la propiedad como el fundamento de ese derecho, confiriendo un sesgo individualista al concepto de propiedad y libertad³¹⁰.

No obstante, algunos miembros de la escuela no siguieron estas tendencias tan modernas en lo social y económico. Domingo de Soto, que fue en su día discípulo de Francisco de Vitoria, afirmó que los precios fijados por el estado eran superiores a los precios de mercado, a pesar de admitir que los precios han de obedecer a las preferencias de las personas y no a consideraciones sobre el valor intrínseco de las mercancías. A pesar de este subjetivismo económico, constituyó un paso atrás en cuanto a la consideración de la economía. Luchó también con fuerza contra la usura (que, recordemos, era simplemente el préstamo monetario con interés) en una actitud bastante reaccionaria que no consiguió frenar la progresiva concesión de créditos en todo el territorio cristiano. A pesar de esto, sus análisis sobre el comercio, los contratos y el intercambio son certeros y profundos.

Es en otros discípulos de Francisco de Vitoria donde debemos buscar para encontrarnos tesis más protoaustríacas. Por ejemplo, Martín de Azpilcueta desarrolló una teoría cuantitativa del dinero (según la cual la cantidad de dinero que hay en un sistema

³⁰⁹ «El desarrollo escolástico del concepto de dominio terminará por identificar ius y dominium (lo justo como el derecho a) que a su vez quedará determinado por la ley asimilando así lo justo con lo legal, legislado o promulgado, algo que Vitoria no llegó a aceptar en toda su extensión, pero sí otros escolásticos españoles». José Luis Cendejas Bueno/María Alférez Sánchez, *Francisco de Vitoria sobre justicia, dominio y economía*, (Editorial UFV, Pozuelo de Alarcón, 2020).

³¹⁰ Para un análisis más detallado de este fenómeno cf. Carpintero, F., *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. (Ediciones Encuentro, Madrid, 2008), especialmente pp. 186 y ss. También, cf. Marjorie Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico en España (1177-1740)* (Editorial Crítica, Barcelona, 1982).

económico provoca fluctuaciones en los precios de las mercancías³¹¹) y reconoció el carácter perfectamente natural del dinero en los intercambios. Contra Aristóteles, afirmó que solamente es inmoral un intercambio cuando se produce de forma desigual y que la existencia de dinero no es en sí misma inmoral o dañina. También Diego de Covarrubias y Leiva acierta cuando recupera la discusión sobre el valor en las mercancías. Para él, el valor de las cosas no está en una supuesta bondad esencial inherente a las mismas, sino en la estimación de los hombres, aunque sea esta estimación necia. Pone el ejemplo del trigo, que es más valorado en las Indias que en España por su escasez y no por una cualidad intrínseca (que en principio es la misma en ambos lugares). El subjetivismo axiológico hace aparición, pues, también en la Escuela de Salamanca mucho antes de que algunos autores decimonónicos comenzasen a hablar de ello.

No podemos terminar de hablar de los escolásticos españoles sin mencionar al padre Juan de Mariana. En el famoso capítulo 6 del libro I (convenientemente titulado *Sobre si es lícito matar a un tirano*) de la obra de Mariana *De rege et regis institutione*, justifica el tiranicidio como una forma perfectamente moral de quitar del poder a un gobernante que contravenga la libertad y las propiedades de sus súbditos³¹² y más adelante realiza una hermosa defensa de la bajada de impuestos como una de las maneras de aliviar la pobreza del país, ayudando a los más pobres a salir adelante. A este respecto, su opinión es firme:

«Están, pues, en un grave error los que, fundándose en el ejemplo de Francia e Italia, pretenden persuadir a nuestros príncipes de que pueden imponer mayores tributos a España, nación, según dicen, felicísima, dotada de todo género de bienes. Son muchos los aduladores y embaucadores charlatanes que aconsejan esta grave medida, (...) pero nada es más para el reino que el ir inventando todos

³¹¹ Básicamente dándose cuenta de que la cantidad de masa monetaria que existe en un sistema económico influye poderosamente en la valoración de esta. Afinando más, es la variación en la masa monetaria lo que produce esas fluctuaciones en los precios, que no son más que un síntoma de inflación (reducción del valor del dinero por un aumento de masa monetaria) o de deflación (apreciación del valor del dinero por una retracción de masa monetaria).

³¹² «Es, sin embargo, saludable que estén persuadidos los príncipes de que si oprimen al reino, si se hacen intolerables por sus vicios y por sus delitos, pueden ser privados de la vida, no solo con derecho, sino hasta con aplauso y gloria de las generaciones venideras». Juan de Mariana, *De rege et regis institutione* (Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1981, traducido por Luis Sánchez Agesta.), p. 82.

los días nuevos medios para acabar de despojar y extenuar a los que viven ya en la miseria»³¹³.

Asimismo, Juan de Mariana plantea una defensa de la propiedad frente al estado sin tacha, prohibiendo a los gobernantes acercarse y tomar posesión de los bienes de sus ciudadanos:

«es necesario afirmar que el príncipe no tiene derecho alguno sobre los bienes muebles o inmuebles de los súbditos, de tal forma que pueda tomarlos para sí o transferirlos a otros»³¹⁴

También critica la guerra como fuente de males y de pobreza³¹⁵ y rechaza la manipulación monetaria como contraria a la ley natural y por ser un robo encubierto y, en general, realiza un estudio de la inflación brillante y certero. Esto lo posiciona como uno de los escolásticos más afines al pensamiento protoliberal y uno de los humanistas más sagaces de su período³¹⁶.

Resulta, en definitiva, verdaderamente notable observar cómo muchos de estos pensadores acertaron en sus intuiciones e investigaciones mucho antes de que la economía como tal hiciera su aparición como ciencia de pleno derecho de la mano de Adam Smith. Sus conclusiones y valoraciones no cayeron en saco roto, pues la Ilustración Escocesa recogió muchos de sus puntos de vista y los complementó posteriormente.

³¹³ Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, p. 338. Traducción del propio autor.

³¹⁴ Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, p. 341. Traducción del propio autor.

³¹⁵ «¿Qué mejor que la paz, por medio de la cual se enriquece y consolida la convivencia política y se aseguran las fortunas públicas y privadas? ¿Qué hay peor que la guerra, con la que todo se trastorna, abrasa y perece?». Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, p. 36. Traducción del propio autor.

³¹⁶ En él encontramos ya perfectamente enunciados los tres elementos de la tríada de la libertad: libertad de elección, propiedad privada y vida. Tan relevante resulta la obra del padre Juan de Mariana para entender los orígenes de la escuela austríaca, que el *think tank* liberal (austríaco, por supuesto) hispano más importante en la actualidad recibe su nombre: <https://juandemariana.org>

2.1.4.- La Ilustración escocesa³¹⁷ y David Hume:

Se suele hablar de la Ilustración como de un movimiento fundamentalmente continental y francés en su origen y desarrollo. Sin embargo, el movimiento ilustrado se desmembró rápidamente en su contacto con las idiosincrasias nacionales y pronto se pudo empezar a hablar de Ilustración francesa, alemana (*Aufklärung*) y, por supuesto, la escocesa o anglosajona. En contra de Rothbard (que, como hemos visto, defiende que el origen de la escuela austríaca hay que encontrarlo en los escolásticos españoles), Hayek afirma que las raíces más claras de la escuela austríaca se encuentran en la Ilustración escocesa, especialmente en David Hume (y de forma más limitada en Adam Smith). Sin pretender tomar partido por ninguna de las dos partes, está claro que los orígenes más reconocibles de los rasgos más significativos de la escuela austríaca se encuentran en los intelectuales escoceses, mucho más individualistas que los del continente, con tendencias más colectivistas y estatistas³¹⁸.

La Ilustración escocesa ocupó el siglo XVIII (especialmente la segunda mitad) y consiguió convertir a uno de los países más pobres de Europa en ese momento en un lugar de desarrollo filosófico, económico y científico sin parangón. Bajo este movimiento

³¹⁷ La literatura existente sobre la Ilustración escocesa es amplia y muy variada. Destaca el estudio de Arthur Herman, *How the Scots Invented the Modern World: The True Story of How Western Europe's Poorest Nation Created Our World & Everything in It* (Crown Publishing Group, 2001, New York). También se han estudiado las conexiones entre ambas Ilustraciones por ejemplo en la obra de Alexander Broadie, *Agreeable Conexions: Scottish Enlightenment links with France* (Birlinn Ltd., Edimburgo, 2013). El propio Murray Rothbard reseña la Ilustración escocesa en su obra histórica *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought, Volume I*, pp. 417-430. También existen comparativas interesantes entre el pensamiento de los austríacos y la Ilustración escocesa, por ejemplo la que realiza Christina Petsoulas en *Hayek's liberalism and its origins: his idea of spontaneous order and the Scottish Enlightenment* (Routledge Studies in social and political thought, Londres, 2001).

³¹⁸ Por supuesto, esto constituye una grosera simplificación. Podemos descubrir en la Ilustración anglosajona ejemplos de filósofos muy idealistas al estilo continental (como los llamados "platónicos de Cambridge"), y tanto Richard Price como Thomas Reid defendieron tesis racionalistas de tipo cartesiano; asimismo, en la Ilustración francesa encontramos ejemplos de verdaderos adalides de la libertad frente a la intervención estatal (como los fisiócratas Quesnay o Turgot), y por supuesto Frédéric Bastiat, cuyo breve ensayo *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas* (publicado originalmente en "Journal des Débats" el 25 de septiembre de 1848 y disponible online en [http://www.institutcoppet.org/wp-content/uploads/2011/03/BASTIAT-Ce quon voit.pdf](http://www.institutcoppet.org/wp-content/uploads/2011/03/BASTIAT-Ce_quon Voit.pdf)) resulta una de las obras más significativas del liberalismo francés y un auténtico canto a favor de la no intervención del estado en asuntos económicos contra el posterior keynesianismo del siglo XX.

surgieron filósofos como el mencionado Hume, Ferguson, Hutcheson o Thomas Reid; científicos como Joseph Black (descubridor del dióxido de carbono) o James Watt; pintores, escultores, escritores, etc. Como siempre, resulta complicado establecer un vínculo común entre los filósofos escoceses pero casi todos ellos favorecían una visión filosófica empirista, individualista y concreta. Lejos de las abstracciones y los idealismos de los revolucionarios del continente, los ilustrados escoceses concebían al ser humano desde su individualidad, pretendiendo mejorar la vida de cada individuo para, desde ahí, perfeccionar a la sociedad en su conjunto. Al contrario que los ilustrados franceses, que pretendían mejorar al individuo desde el estado, los escoceses dejan fuera de la labor del estado el conseguir la felicidad y la libertad de sus ciudadanos. Los seres humanos son libres de una manera preestatal, y lo único que debe hacer el estado es garantizar que eso siga siendo así. No es el estado el que nos otorga la libertad, sino que se empieza a plantear por primera vez la posibilidad de que el estado sea, más bien, un obstáculo para ella. Hutcheson, por ejemplo, define con algo de ambigüedad ese concepto de libertad que luego aparecerá expuesto más nítidamente en la escuela austríaca:

«Civil liberty and natural have this in common: that as the latter is "the right each one has to act according to his own inclination within the limits of the law of nature, so civil liberty is "the right of acting as one inclines within the bounds of the civil laws, as well as those of nature"»³¹⁹.

Dicho de otra manera, la libertad es una inclinación natural para actuar dentro de los límites de la ley natural, consistiendo esa ley para los liberales en el respeto a la propiedad privada y la vida de los demás.

Aunque resulta un lugar común adscribir el comienzo del liberalismo a Adam Smith, lo cierto es que en la escuela austríaca se guarda poco aprecio por el autor escocés y no se suele invocar como un antecesor de sus ideas. Es verdad que Adam Smith propugna algunas ideas que sí son liberales (como la eliminación de los aranceles, la división del trabajo o la afirmación de que, en general, los individuos actuando libremente tienden a satisfacer las necesidades de todos) pero no es menos cierto que también defiende la

³¹⁹ Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (publicado por R. and A. Foulis Printers, Londres, 1755), p. 281. Hutcheson fue, además de un filósofo notable por su cuenta, maestro de Adam Smith y discípulo de Gershom Carmichael, considerado el filósofo iniciador de la Ilustración escocesa.

actividad del estado para estimular la economía en algunos ámbitos (por ejemplo, en la construcción de infraestructuras³²⁰), sostiene tesis fisiócratas sobre la importancia de la tierra en la economía³²¹ y, especialmente, una teoría del valor-trabajo completamente incompatible con el concepto subjetivista de valor que propugna la escuela austríaca. De hecho, esa teoría del valor-trabajo³²², también sostenida con ahínco por David Ricardo, fue posteriormente utilizada por Karl Marx para justificar su teoría de la plusvalía, corazón del sistema económico marxista y arma fundamental en su crítica contra el capitalismo.

El auténtico antecedente escocés de muchas de las tesis austríacas (al menos en lo que concierne a sus teorías políticas) habrá que buscarlo en David Hume, el cual, a pesar de no ser un economista propiamente hablando, sí que esconde entre sus obras numerosas intuiciones económicas. Es cierto que en ocasiones se echa en falta un tratado un poco más metódico y sistemático sobre la importancia del dinero o la formación de precios, pero en lo concerniente a la libertad Hume fue un liberal conservador convencido, crítico con el poder y con una concepción del origen del estado que se ha dado en llamar

³²⁰ «That the erection and maintenance of the public works which facilitate the commerce of any country such as good roads, bridges, navigable canals, harbours, etc., must require very different degrees of expense in the different periods of society is evident without any proof». Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, V, (Metalibri, Amsterdam, 2007), p. 724.

³²¹ Comparándola con las mercancías y el crédito, dice Adam Smith de la tierra que «Land is a fund of a more stable and permanent nature; and the rent of public lands, accordingly, has been the principal source of the public revenue of many a great nation that was much advanced beyond that shepherd state». Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, V, p. 821.

³²² Adam Smith nunca comprendió adecuadamente de dónde proceden el valor y el precio y no supo ver la relación existente entre ambos, incluso planteándolos como variables inversamente proporcionales: «The word value... has two different meanings, and sometimes expresses the utility of some particular object, and sometimes the power of purchasing other goods which the possession of that object conveys. The one may be called 'value in use': the other, 'value in exchange'. The things which have the greatest value in use have frequently little or no value in exchange; and on contrary, those which have the greatest value in exchange have frequently little or no value in use. Nothing is more useful than water; but it will purchase scarce anything; scarce anything can be had in exchange for it. A diamond, on the contrary, has scarce any value in use; but a very great quantity of other goods may frequently be had in exchange for it». Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I, pp. 44-45. Un poco más adelante, (p. 47) expone meridianamente que el valor de las cosas se corresponde con el trabajo: «The value of any commodity, therefore, to the person who possesses it and who means not to use it or consume it himself, but to exchange it for other commodities, is equal to the quantity of labour which it enables him to purchase or command. Labour, therefore, is the real measure of the exchangeable value of all commodities».

posteriormente como *teoría predatoria*³²³, según la cual el origen del estado no está en una supuesta tendencia natural del ser humano a producir estados (algo que está muy en consonancia con el pensamiento clásico), ni surgió a partir de un contrato firmado para escapar de un estado natural salvaje y caótico. Según la teoría predatoria, el estado surge de una banda de maleantes que simplemente se asienta en un territorio y decide cobrar tributos a sus habitantes a cambio de “protección”. Inscribiéndose dentro de la tradición conservadora (o quizás, junto a Burke, iniciándola en su forma filosófica) Hume considera como mal menor un gobierno limitado y contempla con extrema suspicacia aquellas teorías políticas que han pretendido cambiar la naturaleza humana: «All plans of government, which suppose great reformation in the manners of mankind, are plainly imaginary. Of this nature, are the *Republic* of Plato, and the *Utopia* of Sir Thomas More»³²⁴.

Muy en línea con el pensamiento austríaco más conservador (encabezado como hemos indicado más arriba por Hans-Hermann Hoppe en EE. UU. y por Miguel Anxo Bastos y Jesús Huerta de Soto en España), propone limitar el poder no mediante constituciones sino a través de la partición del poder en unidades muy pequeñas, cuya capacidad de ejercer tiranía sea muy limitada. En efecto, tradicionalmente, una parte de los movimientos más conservadores han sido regionalistas, (defendiendo, por ejemplo, los fueros y las regulaciones territoriales), tratando de idear las más diversas fórmulas contra el poder unificado del estado. Hume ve esto con extraordinaria claridad: «A small commonwealth is the happiest government in the world within itself, because every thing lies under the eye of the rulers»³²⁵. Además, los estados pequeños favorecen clases medias extensas, donde la riqueza y la propiedad privada están muy bien repartidas. Una situación de este tipo es la más proclive a generar sociedades de individuos libres, con un alto grado de subsidiariedad: « On the other hand, a city readily concurs in the same notions of government, the natural equality of property favours liberty, and the nearness of

³²³ El nombre le fue dado por la filósofa política Margaret Levi en su artículo “The Predatory Theory of Rule.” *Politics & Society* 10 (1981), pp. 431 - 465.

³²⁴ David Hume, *Idea of a Perfect Commonwealth*, 1777. Citado desde: <https://oll.libertyfund.org/page/oll-reader-70>

³²⁵ David Hume, *Idea of a Perfect Commonwealth*, 1777.

habitation enables the citizens mutually to assist each other»³²⁶. Nuevamente, Hume establece una correlación irrompible típicamente liberal entre propiedad privada y libertad.

También ataca Hume el militarismo y la expansión territorial: «extensive conquests, when pursued, must be the ruin of every free government; and of the more perfect governments sooner than of the imperfect; because of the very advantages which the former possesses above the latter»³²⁷. Uno de los principios claros de los movimientos conservadores y liberales es el pacifismo. El mercado es, de hecho, la situación contraria a la guerra. En un mercado las transacciones son todas voluntarias y libres y en una guerra, la adquisición de mercancías y bienes es, por definición, violenta y obligada. Resulta, pues, natural que el capitalismo o libre mercado solamente pueda prosperar en sociedades pacíficas y no beligerantes. No es ninguna sorpresa que las naciones de la actualidad que se niegan a aceptar los principios del libre mercado sean simultáneamente naciones belicosas y agresivas, con un alto grado militarización social y un especial gusto por la épica militar y la estética castrense.

2.1.5.- La fundación de la escuela austríaca. Carl Menger:

Parece necesario detenerse, siquiera sea brevemente, por el fundador de la escuela austríaca y estudiar algunas de sus aportaciones al mundo de la economía y las ciencias sociales en general. Hemos decidido no incluirlo en el elenco de representantes de esta escuela debido a que sus logros intelectuales se dan más en el campo de la economía que del pensamiento filosófico más abstracto, pero eso no quiere decir que no tenga nada que decir o que no sea razonable presentar una reseña de sus ideas más conspicuas y que, como veremos inmediatamente, contribuirán al pensamiento de los autores austríacos que hemos de analizar.

Carl Menger (1840-1921) nació en Neu-Sandez, una región del imperio austrohúngaro que en la actualidad sería territorio polaco (su nombre es ahora Nowy Sącz). Tras doctorarse en derecho, trabajó durante unos años como periodista analista de mercados

³²⁶ David Hume, *Idea of a Perfect Commonwealth*, 1777.

³²⁷ David Hume, *Idea of a Perfect Commonwealth*, 1777.

financieros. De la discrepancia entre lo que enseñaban los economistas neoclásicos y lo que los operadores de los mercados creían, surgieron sus propias teorías, que, a la postre, darían a luz a la escuela austríaca. Consiguió hacerse con la cátedra de economía de la Universidad de Viena a la corta edad de treinta y tres años y sirvió como asesor financiero y económico del archiduque Rodolfo de Habsburgo y de su padre Francisco José, tras el suicidio del primero. Fue en estos años cuando comenzó su famosa disputa del método de las ciencias sociales, que le enfrentó a los historicistas con Gustav von Schmoller a la cabeza³²⁸. Durante sus años de docencia fue acumulando un numeroso grupo de discípulos, que posteriormente continuarían su labor intelectual fundando la escuela austríaca de economía como una alternativa a la economía ortodoxa neoclásica con su obra *Principles of Economics*³²⁹, su texto fundacional.

Uno de los principales méritos de Menger fue aglutinar algunas de las tendencias que hemos ido observando durante esta trayectoria histórica de la libertad y esbozar una teoría de la propiedad y el valor que, aunque muy imperfecta todavía, serviría para que posteriormente Mises y Hayek aplicaran su genio intelectual y la desarrollasen con más sutileza y perfección.

La primera de las contribuciones intelectuales de Menger fue la del *valor subjetivo*, el *marginalismo* y la *utilidad marginal*. Uno de los problemas económicos que dejaban perplejos a los economistas antiguos era la razón por la que el agua vale menos que el diamante cuando es obvio que la utilidad del agua resulta objetivamente mayor que la del diamante³³⁰. Al fundar el valor³³¹ de los bienes en su utilidad absoluta, los economistas no lograban explicarse este fenómeno que se da en la sociedad y por eso acudieron a teorías erróneas como la del valor trabajo, que hemos visto un poco más arriba.

³²⁸ Ver capítulo 1.6. Esta disputa nació a raíz de la publicación de su obra *Investigations into The Method of The Social Sciences with Special Reference to Economics*.

³²⁹ Carl Menger, *Principles of Economics* (Auburn, 2007, The Ludwig von Mises Institute). Traducido al inglés por James Dingwall y Bert F. Hoselitz.

³³⁰ Ver nota 322.

³³¹ Menger define “valor” de la siguiente manera: «If economizing men become aware of this circumstance (that is, if they perceive that the satisfaction of one of their needs, or the greater or less completeness of its satisfaction, is dependent on their command of each portion of a quantity of goods or on each individual good subject to the above quantitative relationship) these goods attain for them the significance we call *value*». Carl Menger, *Principles of Economics*, p. 115. En cursiva en el original.

Recordaremos que los defensores de esta teoría proponían que el valor de los bienes procede de la cantidad de trabajo que ha llevado el producirlos. Existe, según estos economistas, una correlación directamente proporcional entre el trabajo que ha costado elaborar un bien y su valor económico. Esto explicaría, dicen ellos, que el diamante tenga más valor que el agua, puesto que el agua literalmente cae del cielo y para obtener un diamante hace falta excavar minas y utilizar tanto material como mano de obra altamente especializados y caros. Eso parecería sugerir que existe tal cosa como un valor objetivo en las cosas, susceptible de ser calculado midiendo la cantidad de trabajo que se ha invertido en ellas. De esta manera, un bien en el que se han invertido quince horas de trabajo sería objetivamente más valioso que uno en el que se han invertido treinta minutos. Sin embargo, nos dice Menger, el valor de las cosas no es una cualidad inherente a las mismas, sino que simplemente se sigue de la capacidad de estas de cumplir nuestros fines y metas. Como resulta innegable que los fines en la vida de cada ser humano son diferentes, también el valor de las cosas ha de devenir necesariamente subjetivo, pues distintas cosas valdrán de forma diferente a cada ser humano del planeta³³², según la conveniencia de estas a los fines que busca.

Esta subjetividad axiológica (que no es lo mismo que un relativismo ético) le ayuda a concebir la teoría de la utilidad marginal o marginalismo. Según esta teoría de la acción humana, el valor que otorgamos a las bienes depende de lo suficientemente que hemos alcanzado el fin propuesto con ellos. Siguiendo el ejemplo que pone el propio Menger, si un habitante de un bosque con diez mil árboles es capaz de satisfacer sus necesidades con veinte árboles, cada árbol tiene un valor casi nulo para él. En el margen, es decir, una vez satisfechas las necesidades, los árboles tienen una valoración muy baja, puesto que ya están cubiertas. Un diamante vale más que un vaso de agua porque disponemos de tanta agua para saciar nuestra sed que, en el margen, un vaso de agua es prácticamente inservible. Un diamante, por el contrario, puede ayudarnos a conseguir muchos fines, por lo que su valor es muchísimo más elevado. Como es natural, si dispusiéramos de una

³³² «The goods at our disposal have no value to us for their own sakes. On the contrary, we have seen that only the satisfaction of our needs has importance to us directly, since our lives and wellbeing are dependent on it. But I have also explained that men attribute this importance to the goods at their disposal if the goods ensure them the satisfaction of needs that would not be provided for if they did not have command of them—that is, they attribute this importance to economic goods. In the value of goods, therefore, we always encounter merely the significance we assign to the satisfaction of our needs—that is, to our lives and well-being». ». Carl Menger, *Principles of Economics*, pp. 121-122.

cantidad enorme de diamantes, su valoración se iría reduciendo a medida que unidades adicionales de ese bien no nos ayudan a perseguir nuestros objetivos de forma eficiente.

Hay que aclarar que el marginalismo no es una teoría puramente austríaca pues ya en época de Menger otros dos grandes economistas desarrollaron casi simultáneamente teorías marginalistas del valor: William Jevons y León Walras³³³. Sin embargo, solamente Menger perseveró en las otras características típicas del pensamiento económico austríaco: el individualismo metodológico, el subjetivismo axiológico y el deductivismo lógico. Es por eso que es considerado el fundador de la escuela austríaca y uno de los economistas más brillantes del siglo XIX³³⁴. Todas estas ideas, como veremos, se irán repitiendo con diferentes matices en los autores que veremos a continuación y que, sin duda, son deudores de su legado.

2.1.6.- Conclusiones:

Este breve recorrido por el desarrollo de la idea de libertad nos ha ido mostrando cómo la noción de libertad individual va vinculándose progresivamente con la idea de propiedad privada y la paz. En un comienzo tal unión se va dando con cierta renuencia por parte de algunos teólogos, pero a medida que los siglos avanzan y la evidencia empírica se acumula parece cada vez más claro que existe una relación necesaria entre ambas nociones. Hemos observado que subsumir a toda la filosofía medieval bajo un prisma pobrista y en contra de la propiedad privada resulta absolutamente inexacto. Aunque es cierto que algunas tendencias filosófico-teológicas y ciertas órdenes religiosas

³³³ William Jevons (1835-1882) fue profesor de economía en Mánchester y Londres. Publicó varias obras de relevancia muy variable, puesto que apenas tuvo discípulos ni se adscribió a ninguna escuela económica, más allá de la escuela de Cambridge. Fue uno de los iniciadores de la revolución marginalista. León Walras (1834-1910) fue de origen francés aunque fue profesor durante muchos años en la Universidad de Lausana. Estuvo muy en contacto con el movimiento cooperativista y gustó de la matematización de la economía. Su discípulo más famoso fue Vilfredo Pareto.

³³⁴ Su trabajo fue recogido e impulsado por Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914), que quedó impresionado por la obra mengeriana y trató de continuar su legado. Böhm-Bawerk fue de los primeros en escribir extensas críticas al marxismo (críticas que serían recogidas por los austríacos posteriores) y fue profesor en la Universidad de Innsbruck, donde discípulos tan señalados como Joseph Schumpeter y Ludwig von Mises recibirían clases con él.

propugnaban un pobrismo militante, no era ese el caso de toda la cristiandad. Sobre todo a partir del siglo XIII, la visión sobre la riqueza y las posesiones materiales empieza a cambiar en favor de una postura más positiva de la propiedad privada. Los teólogos de la *via moderna*, en especial Ockham, ya intuyen fuertemente que la propiedad privada es parte indisoluble de la vida humana y la libertad personal.

Para que este cambio se produzca tiene mucho que ver el desarrollo económico de la época y el nacimiento de las burguesías y la clase media en Europa, así como el desarrollo científico y las nuevas teorías sobre el universo. Pero también la constatación creciente de que una cierta prosperidad económica no solamente no afecta a la libertad y a la moral, sino que, como Aristóteles sugería, es la condición necesaria para una vida verdaderamente civilizada y humana.

En cierto modo, así como disponemos de la tríada de trascendentales *Bien-Verdad-Belleza* en el plano ontológico, en el plano antropológico podríamos hablar de una tríada *Libertad de elección-Propiedad-Vida*. Ninguna de las tres puede ser separada de las otras dos y tampoco puede ser correctamente comprendida sin englobar a las demás. En efecto, resulta inconcebible una vida humana que no toma decisiones y no busca apropiarse de cosas con las que llevar a cabo esas decisiones. La vida se vive en libertad puesto que todo ser humano, como mostró San Agustín, es íntimamente libre. No tiene sentido decidir dejar de ser libre, puesto que cada segundo que uno se mantiene en esa decisión sigue siendo libre. Se puede argüir que se puede eliminar la libertad mediante la fuerza: en realidad, se puede eliminar la manifestación de la libertad interior (una libertad que podemos denominar *nouménica*), que es la libertad externa (o libertad *fenoménica*). Dentro de nuestras mentes todos somos libres, pero se nos puede impedir expresar esa libertad mediante actos que tienen una relevancia en el mundo material.

La propiedad privada es una de las expresiones materiales más visibles de la libertad nouménica. Si queremos hablar libremente necesitamos auditorios, micrófonos, sillas, altavoces; si queremos escribir libremente precisamos de papel, tinta, impresoras; si queremos movernos libremente necesitamos automóviles, transporte, prendas para el frío, combustible. Es absolutamente impotente una libertad que no puede disfrutar de propiedad privada. De hecho, en los países que han adoptado modelos de convivencia basados en la colectivización de los medios de producción (cualquier cosa en el fondo puede ser un medio de producción, en esos contextos), la libertad ha sido la primera víctima. Ellos dedujeron correctamente que si querían acabar con el pensamiento defensor

de la libertad y el libre mercado había que eliminar la propiedad privada. Sin propiedad privada, la libertad es imposible, y ese es uno de los grandes avances filosóficos y antropológicos que nos lega el pensamiento medieval, y, en concreto, la escolástica española del siglo XVI.

La Ilustración escocesa también nos ha dejado una serie de intuiciones muy provechosas para la escuela austríaca: el individualismo y la sospecha ante el pensamiento que tiende a abstraer demasiado al ser humano. Ciertamente, el empirismo es una teoría epistemológicamente dudosa y ontológicamente puede resultar insuficiente, pero en lo que tiene de actitud antropológica, nos permite analizar cada ser humano de forma individual, sin caer en generalizaciones y abstracciones innecesarias y falseadoras. Lejos de ser un irracionalismo del estilo de la posmodernidad del siglo XX, el empirismo escocés debería ser considerado como un *racionalismo crítico*. En sus páginas encontramos grandes alabanzas de la razón humana, pero también grandes precauciones sobre su uso. Cuando Kant queda anonadado por la lectura de Hume, lo que le sorprende es que plantea límites a lo que la razón puede y no puede hacer, proporcionando un estudio de los límites de la razón. De hecho, las *Críticas* de Kant (especialmente la *Crítica de la razón pura*) no son otra cosa que un estudio sobre las capacidades de la razón y de aquello que puede y no puede afirmar. La Ilustración escocesa es un antídoto contra los excesos de la razón y del mecanicismo ilustrado, y busca salvaguardar las acciones individuales (libres), tratando de que no queden sumergidas bajo una racionalidad uniformadora e inmisericorde.

La escuela austríaca recoge todas estas intuiciones más o menos inconexas y les proporciona una sistematicidad y un vínculo con la economía. En el fondo, dicen los austríacos, la economía no es otra cosa que un estudio de la acción humana. Cuando Ludwig von Mises redacta en 1949 su obra de economía más importante, la titula de esa manera, y se convertirá en el manual de referencia de la escuela austríaca. Mises no fue el fundador de la escuela austríaca³³⁵ y ni siquiera le puso el nombre³³⁶, pero sin duda es

³³⁵ Ya hemos visto que se considera que la escuela austríaca fue fundada por Carl Menger con su obra *Principios de economía política* en 1871. Ver 2.1.5.

³³⁶ El nombre, inicialmente peyorativo, le fue dado por un rival intelectual de Menger, Gustav von Schmoller (líder de la escuela historicista prusiana) durante toda la discusión sobre el método de las ciencias sociales (*Methodenstreit*) que mantuvo con Menger. En un principio pretendió que el nombre sugiriese una escuela provinciana y sin importancia, pero los propios adherentes al

el primer gran autor de referencia y tiene sentido cronológico e intelectual que sea el primero al que hagamos comparecer para que nos explique en qué consiste la libertad para él.

movimiento lo adoptaron hasta el día de hoy, a pesar de que muy rápidamente la escuela abandonó el país austríaco. El propio Mises lo cuenta de esta manera: «When the German professors attached the epithet "Austrian" to the theories of Menger and his two earliest followers and continuators, they meant it in a pejorative sense. After the battle of Königgrätz, the qualification of a thing as Austrian always had such a coloration in Berlin, that "headquarters of Geist," as Herbert Spencer sneeringly called it. But the intended smear boomeranged. Very soon the designation "the Austrian School" was famous all over the world». Mises, *The Historical Setting of the Austrian School of Economics* (Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2003), p. 19.

2.2.- La libertad en Ludwig von Mises:

Aunque Carl Menger puede ser considerado como el fundador oficial de la escuela austríaca, Ludwig Heinrich Edler von Mises es, sin duda alguna, el que la dota de un estatus científico y le aporta gran parte de su programa ideológico y terminológico. Sus estudios sobre la acción humana fueron exhaustivos (lo que él llamó la *praxeología* humana) y muy influyentes sobre prominentes académicos de la escuela. No menos importante es la investigación que llevó a cabo sobre la imposibilidad teórica del socialismo, planteando aporías insolubles desde los planteamientos colectivistas³³⁷. Su lucha contra los gobiernos tiránicos fue infatigable y siempre se mantuvo firme en sus ideas, sin conceder una pulgada de terreno al estatismo. La importancia, por tanto, de este autor en el inicio de esta escuela no puede ser subestimada. Su obra *La acción humana (Human Action, a Treatise on Economics)* publicada en 1949 es uno de los tratados de economía y antropología más importantes del siglo XX, puesto que quizás comparte con *Road to serfdom* (1944) de Friedrich von Hayek y *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936) de John Maynard Keynes. Si bien mucha gente adscrita a la escuela austríaca no ha leído nada o casi nada de Carl Menger, es prácticamente imperativo haber leído *Human Action*, pues este libro recoge casi todos los argumentos antisocialistas que posteriormente se repetirán en todas las obras austríacas.

Mises es, pues, un segundo fundador de la escuela, que la moderniza y actualiza a la luz de todos los problemas que vive el mundo en la primera mitad del siglo XX. Su origen austríaco le puso en estrecho contacto tanto con el mundo de la revolución bolchevique como con el auge y posterior desvanecimiento del fascismo (lo que provocó su exilio en los Estados Unidos). Esto lo convirtió en un ardiente antiestatista y en un antisocialista férreo, ya fuera ese socialismo de derechas (fascismo) o de izquierdas (comunismo). Un gran porcentaje de su obra lo dedica a la crítica al socialismo y, de hecho, resulta sorprendente que en sus páginas encontremos no tanto una justificación del liberalismo clásico como una crítica al socialismo. No obstante, muchas de sus ideas son consideradas canónicas por parte de la escuela austríaca y, como tales, han de ser analizadas.

³³⁷ Podemos encontrar todos sus argumentos en el capítulo XVI de *Human Action*.

2.2.1.- La tríada de la libertad en Mises:

Mises plantea que toda sociedad humana se distingue de la animal por la división del trabajo³³⁸ (idea muy smithiana³³⁹) y que esa división del trabajo puede darse bajo dos aspectos contradictorios entre sí: o bien aceptamos una propiedad privada de los medios de producción de una sociedad así configurada o bien una propiedad socializada de los mismos³⁴⁰. A ojos de Mises, no hay término intermedio. Dicho de otra manera, podemos organizar la sociedad humana de una manera libre o de una manera servil, puesto que ya hemos indicado que la tríada *libertad de elección-propiedad-vida* es irrompible y si uno atenta contra uno de los elementos, termina corrompiendo los tres. El programa del liberalismo ha de ser condensado en una sola palabra: *propiedad*. Todas las demandas liberales nacen de esta premisa fundamental y han de satisfacerla y estar en coherencia con ella³⁴¹. Se puede argüir que en el socialismo existe cierta propiedad y eso es verdad en el caso de la propiedad de bienes de consumo (aunque eso también podría ser discutido: las sociedades actuales más bien practican el usufructo que la propiedad real de las cosas) o que la propiedad comunal es un tipo de propiedad también. Sin embargo, la propiedad ha de estar concretada de alguna manera en un individuo o una persona y toda propiedad común ya se ha comprobado en múltiples ocasiones que no acaba siendo de nadie y tiende a decaer y descuidarse.

El propio Mises admite nuestra consideración de que la libertad puede ser considerada bajo el prisma de la vida o de la propiedad. Para él, el liberalismo ha de estar sujeto por

³³⁸ «Human society is an association of persons for cooperative action. As against the isolated action of individuals, cooperative action on the basis of the principle of the division of labor has the advantage of greater productivity». Mises, *Liberalism* (Cobden Press, San Francisco, 2002, traducido al inglés por Ralph Raico), p. 18. Asimismo: «The fundamental social phenomenon is the division of labor and its counterpart human cooperation». Mises, *Human Action, a Treatise on Economics* (The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 1998), p. 189.

³³⁹ Cf. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I, 1.

³⁴⁰ «We wish to consider two different systems of human cooperation under the division of labor: one based on private ownership of the means of production and the other based on communal ownership of the means of production». Mises, *Liberalism*, p. 19.

³⁴¹ «The program of liberalism, therefore, is condensed into a single word, would have to read: property, that is ownership of the means of production (...). All the other demands of liberalism result from this fundamental demand». Mises, *Liberalism*, p. 19.

estos tres pilares para poder tener sentido pleno. La defensa de la propiedad, por tanto, ha de llevar aparejada una defensa de la libertad y de la paz (que se puede entender como una ausencia de violencia y coacción física): «Side by side with the word property in the program of liberalism one may quite appropriately place the words freedom and peace»³⁴². Un poco más adelante, es más explícito con esta idea: «Freedom and peace have been placed in the forefront of the program of liberalism (...) as merely a necessary consequence following from the one fundamental principle of the private ownership of the means of production»³⁴³. Mises define la propiedad como « (...) full control of the services that can be derived from a good»³⁴⁴. Rápidamente aclara que poco le importa la definición jurídica de propiedad, puesto que la ley puede ser pervertida en favor de intereses socialistas que definan la propiedad de maneras diferentes dependiendo de quién esté en el poder y sus deseos políticos. La propiedad, *de facto*, es el disfrute irrestricto (potencial o actual) de un bien. Para Mises, es una invención humana procedente de la apropiación originaria de bienes que no tenían dueño y admite que probablemente la propiedad privada no ha sido históricamente respetada y que cada uno de nosotros disfrutemos de herencias y propiedades que en un comienzo podían haber sido adquiridas de forma dudosa (o incluso violenta). Eso carece de importancia, puesto que en una sociedad de mercado totalmente libre los acontecimientos sucedidos en el origen de la humanidad no pueden constituir ya materia de litigio jurídico. Importa la actualidad y la gestión de la propiedad en el hoy y ahora. En una economía capitalista (que Mises denomina *cataláctica*³⁴⁵) la propiedad privada de los medios de producción ha de estar orientada a satisfacer las necesidades de los demás (so pena de no poder mantenerla) y por ello, en una sociedad de mercado, la propiedad privada siempre está orientada a los

³⁴² Mises, *Liberalism*, p. 19.

³⁴³ Mises, *Liberalism*, p. 20. Aunque él proclama que la libertad y la paz son producto del análisis de la idea de propiedad, hemos observado que históricamente eso no es cierto y que la idea de propiedad procede de la idea de libertad. Epistemológicamente, hemos dado antes con la idea de libertad que con la idea de propiedad y han sido necesarios varios siglos para unir adecuadamente ambos conceptos.

³⁴⁴ Mises, *Human Action*, p. 678.

³⁴⁵ La palabra viene del griego *καταλλάσσω* (intercambio). Aunque Mises en la introducción de su obra (p. 3) admite que el término *cataláctica* fue usado por primera vez por Whately en su obra *Introductory Lectures on Political Economy* (publicado en 1831), fue él quien popularizó el término dentro de la escuela austríaca. Las acciones catalácticas son aquellas que tienen que ver con el intercambio voluntario, las praxeológicas son todas las demás.

demás y a mejorar la vida de la sociedad. Además de por su función social, para Mises la propiedad privada deviene una institución moral porque colabora al orden social. La moralidad viene definida como «the regard for the necessary requirements of social existence that must be demanded of each individual member of society»³⁴⁶ y la propiedad es la institución sobre la que se fundamenta cualquier orden social que quiera tenerse como tal. Si resulta beneficiosa para la sociedad ha de ser moral: según Mises, es inútil discutir sobre esto³⁴⁷.

Sin embargo, en la definición de propiedad de Mises se echa en falta una matización: la propiedad consiste en el disfrute y el control de los servicios de un bien pero también en la responsabilidad derivada del control de ese bien. No todos los efectos de los bienes que nos rodean son positivos, sino que contienen externalidades negativas y consecuencias que alguien ha de afrontar. La responsabilidad ha de estar aparejada a la propiedad. El control que Mises menciona ha de incluirla, de lo contrario, no es control sino descontrol. En efecto, si controlamos cosas pero nos desentendemos de sus consecuencias, entonces lo siguiente que ocurre es que el uso de esos bienes se convierte en una actividad caótica y carente de sentido. En la definición misiana se echa de menos esta perspectiva de hacerse cargo de lo que nos rodea. La propiedad exige una toma de postura moral del ser humano, y no es irrelevante el tipo de propiedad que se tiene o las consecuencias sobre los demás. No estamos sugiriendo, ni mucho menos, que haya tipos de propiedad que deberían estar limitadas o prohibidas, sino simplemente que debe existir una concienciación moral alrededor de tomar posesión de un bien. Como bien dice Mises, tener el pleno control sobre sus operaciones es la prerrogativa del dueño, pero también debería haber añadido que también ha de serlo el sufrir la responsabilidad y el peso de tener que hacerse responsable de ello.

Esto es relevante porque en el tercer elemento de la tríada, el derecho a la vida que se deriva de la propiedad de uno mismo, la responsabilidad cobra una nueva luz. Aunque Mises no suele hablar de la vida como tal, sí que hace hincapié en la importancia de la paz. La paz, en el fondo, es la única garantía de que la vida se respeta y se cuida. La paz no es otra cosa que la ausencia de violencia física llevada a un plano social. En un

³⁴⁶ Mises, *Liberalism*, p. 33.

³⁴⁷ «Everything that serves to preserve the social order is moral; everything that is detrimental to it is immoral. Accordingly, when we reach the conclusion that an institution is beneficial to society, one can no longer object that it is immoral». Mises, *Liberalism*, p. 34.

ambiente pacífico, la propiedad y la libertad prosperan, pues la vida es respetada y se evitan en la medida de lo posible la muerte y el sufrimiento. En contra de la visión de los antibelicistas de otras ideologías, sin embargo, el liberalismo no ataca la guerra exclusivamente porque genere muerte y sufrimiento, sino sobre todo porque la paz es la madre de todas las cosas³⁴⁸. La guerra solamente causa destrucción, es incapaz de crear nada nuevo. Procede de una visión a corto plazo de la realidad, obteniendo beneficios inmediatos en contra de una perspectiva más amplia, consciente de que un pequeño sacrificio hoy conlleva beneficios enormes para mucha más gente en el futuro. No es que la guerra conlleve sacrificios pero pueda tener buenas consecuencias: la guerra solamente conlleva consecuencias dañinas³⁴⁹.

La violencia, de la cual la guerra es su máxima expresión, produce malos resultados incluso para los vencedores. El más fuerte debe darse cuenta de que sus auténticos intereses han de estar siempre alineados con la paz y la no-violencia, puesto que la guerra destruye toda cooperación social y produce pobreza, desconfianza y miseria ahí donde se posa. Esto no quiere decir que uno no deba defenderse si es atacado, pero el fin de esa defensa es detener la violencia lo antes posible sin haberla iniciado. La violencia ha sido infligida sobre uno de forma involuntaria y, por tanto, parece razonable asumir una postura defensiva frente a ella. La vida ha de ser no agredida pero también defendida: poco sentido tienen la libertad o la propiedad si hemos muerto. Mises añade a este punto que las acciones son buenas o malas según los fines que persiguen y las consecuencias

³⁴⁸ «The liberal critique of the argument in favor of war is fundamentally different from that of the humanitarians. It starts from the premise that not war, but peace, is the father of all things». Mises, *Liberalism*, p. 24. También, en *Human Action* (p. 172): «peace is the source of all social relations».

³⁴⁹ Mises expone esta idea de una forma bellísima: «He who, from the utilitarian standpoint, rejects the rule of some over others and demands the full right of self-determination for individuals and peoples has thereby rejected war also. He who has made the harmony of the rightly understood interests of all strata within a nation and of all nations among each other the basis of his world view can no longer find any rational basis for warfare. He to whom even protective tariffs and occupational prohibitions appear as measures harmful to everyone can still less understand how one could regard war as anything other than a destroyer and annihilator, in short, as an evil that strikes all, victor as well as vanquished. Liberal pacifism demands peace because it considers war useless». Mises, *Nation, State and Economy* (Institute for Humane Studies, 1983, traducido del alemán por Leland B. Yeager), p. 115. Nótese la autodenominación como *utilitarian*.

que producen³⁵⁰. Analizaremos esta proposición un poco más adelante, pero desde luego hay mucho que matizar en una afirmación semejante.

Por añadidura, en un mundo en el que la división del trabajo ha sido plenamente implementada, la tendencia natural es a que la guerra y la violencia tiendan a disminuir³⁵¹. En efecto, cuando las economías están tan interconectadas como en la actualidad, ya no interesa a los países el entrar en conflictos con otros para obtener bienes o materias primas; es mucho más provechoso para todas las partes implicadas (y mucho menos costoso en todos los sentidos) el establecer vínculos pacíficos de cooperación en línea con esa división del trabajo. Si un pueblo, pongamos por ejemplo, sufre una guerra civil, sus habitantes tendrán que tomar partido y como consecuencia de ello se producirá escasez en ambos bandos. Si había un panadero en el pueblo, la facción en la que no esté el panadero sufrirá carestía de pan; si hay un herrero en el pueblo, la facción en la que no figure el herrero no podrá arreglar sus herramientas. En una situación de guerra la división del trabajo es destruida y ello dificulta tremendamente la consecución de fines y las vidas de todos los seres humanos implicados en ella³⁵². De hecho, en un mundo globalizado como el actual las guerras entre estados son cada vez menos frecuentes y solamente se dan, en todo caso, entre naciones autocráticas y pobres, en las que la división del trabajo está pobremente desarrollada.

Por tanto, paz y propiedad son inseparables. La división del trabajo (que presupone una propiedad privada de los medios de producción³⁵³) necesita paz para poder establecerse, pero, simultáneamente, la paz duradera produce espontáneamente una división del trabajo

³⁵⁰ «Human actions become good or bad only through the end that they serve and the consequences they entail». Mises, *Liberalism*, pp. 24-25. Mises, en *Human Action* (p. 93), define *fin* de la siguiente manera: «An end is everything which men aim at».

³⁵¹ «The peoples who have developed the system of market economy and cling to it are in every respect superior to all other peoples. The fact that they are eager to preserve peace is not a mark of their weakness and inability to wage war. They love peace because they know that armed conflicts are pernicious and disintegrate the social division of labor». Mises, *Human Action*, pp. 668-669.

³⁵² «Civil war destroys the division of labor inasmuch as it compels each group to content itself with the labor of its own adherents». Mises, *Liberalism*, p. 25.

³⁵³ En el socialismo se produce una división del trabajo coactiva y violenta, pues cada persona no persigue los fines que libremente se marca sino que se ve obligado a conseguir los fines que el estado marca. Esa violencia genera una parálisis en la cooperación social de tal manera que la miseria y la imposición tienden a ir de la mano.

a su alrededor. Ambas coadyuvan en la consecución de una sociedad de hombres libres, resultado final del desarrollo hasta las últimas consecuencias de una división del trabajo pacífica y no coactiva.

La libertad de elección, la parte más fundamental e icónica de la tríada, es para Mises una noción apriorística, de la que todos somos conscientes de forma automática. Para Mises, «A man is free as far as he can live and get on without being at the mercy of arbitrary decisions on the part of other people»³⁵⁴. Esta es una definición clásica liberal de libertad: somos libres siempre que nadie decida sobre nuestras vidas o pueda influir coactivamente sobre nuestras decisiones. De alguna manera, es una capacidad que todos llevamos en nuestro interior y que se deriva automáticamente de nuestra acción. Es a la vez condición necesaria de nuestra libertad pero también una manifestación a través de la acción. Si nuestras acciones no son libres, no son estrictamente nuestras y por tanto no pertenecen a nuestra persona o si la libertad no puede manifestarse a través de acciones, entonces, ¿qué sentido puede tener esa libertad? Cuando definimos la propiedad como el control de un bien, y nuestra vida es un bien de nuestra propiedad, entonces se hace perentorio que el control sobre nuestra vida ha de ser nuestro y, por tanto, la propiedad de nuestra vida solamente puede ser efectiva en libertad. Esa libertad, en fin, es lesionada cuando la violencia y la coacción física hacen aparición, momento en el cual ya dejamos de perseguir nuestros fines y comenzamos a perseguir los fines de un tercero, que nos los impone por la fuerza, amenazándonos con eliminar nuestra vida.

Mises afirma categóricamente que el logro de la libertad es un logro exclusivo del liberalismo, que emancipó al ser humano y lo liberó de las cadenas de la esclavitud y la servidumbre³⁵⁵. Aunque es cierto que el liberalismo ha tenido consecuencias positivas en la eliminación de la esclavitud en algunos lugares del mundo, lo cierto es que ya la Escolástica Española y muchos movimientos intelectuales católicos propugnaban una visión global del ser humano y un aborrecimiento de la esclavitud mucho antes del advenimiento de los movimientos liberales del XIX. Afirmar, como hace Mises, que el liberalismo es el mayor descubridor de la libertad y que antes de él el mundo era servidumbre y esclavitud es posiblemente una exageración sin fundamento. Como hemos

³⁵⁴ Mises, *Human Action*, p. 279.

³⁵⁵ «All this is an achievement of liberalism». Mises, *Liberalism*, p. 20.

visto, la preocupación con la esclavitud fue una constante desde la llegada del cristianismo. En general, en los lugares donde el cristianismo se instaló la esclavitud tendió a desaparecer y mitigarse con el tiempo, sustituida por formas de cooperación humana más acordes con la naturaleza libre del ser humano; y, además, con el descubrimiento de América, el comercio de esclavos fue algo generalmente condenado por la Iglesia, especialmente la católica³⁵⁶.

Sin embargo, para Mises la libertad no es simplemente deseable porque sea el fundamento de toda acción moral o porque constituya un derecho de las personas el poder actuar libremente en posesión de su propia vida. Decíamos que, si la propiedad es control, la libertad es el requisito lógico para ejercer ese control de forma verdaderamente autónoma (en el sentido kantiano). Cualquier control coactivamente impuesto desde fuera es más bien lo contrario a control: un descontrol absoluto de nuestras acciones. Pero Mises no considera este el argumento principal en defensa de la libertad. Mises admite que hay gente que tiene una nostalgia de la esclavitud y para los cuales la falta de responsabilidad que acompaña el estado de esclavitud es consolatoria. A cambio de comida y un techo, mucha gente estaría dispuesta a vivir en un estado de servidumbre. Contra estas personas, resulta fútil aducir causas morales o de derechos humanos, el único argumento posible para Mises es que la esclavitud es menos productiva que la mano de obra libre. O dicho de forma positiva: la libertad produce mejores resultados en todos los ámbitos que la esclavitud y por eso es más deseable³⁵⁷. Explícitamente rechaza toda explicación trascendente sobre la libertad que involucre a la Naturaleza o a Dios, puesto que «we, liberals, do not assert that God or Nature meant all men to be free, because we are not instructed in the designs of God and of Nature, and we avoid, on principle, drawing God

³⁵⁶ A pesar de esto, es verdad que el comercio de esclavos y la esclavitud ha sido una constante en la historia de la humanidad. Incluso grandes intelectuales liberales tuvieron esclavos y en España también tuvo lugar un cierto comercio (aunque mucho menor que en el norte de Europa). Para ver una referencia sobre la esclavitud medieval cf. Antonio Escohotado, *Los enemigos del comercio*, I, pp. 253-256. También cf. Michael McCormick, *Orígenes de la economía europea* (Crítica, Barcelona, 2005) y cf. Claudio Sánchez Albornoz, *La España musulmana* (Espasa-Calpe, Madrid, 1973).

³⁵⁷ «There is only *one* argument that can and did refute all others, namely that free labor is incomparably more productive than slave labor. The slave has no interest in exerting himself fully. He works only as much and as zealously as is necessary to escape the punishment attaching to failure to perform the minimum. The free worker, on the other hand, knows that the more his labor accomplishes, the more he will be paid». Mises, *Liberalism*, p. 21.

and Nature into a dispute over mundane questions»³⁵⁸. Obviar la visión trascendente del ser humano, además de los problemas ontológicos que acarrea, no deja de tener un coste a nivel argumentativo. Si la única defensa que podemos aducir en defensa de la libertad es que funciona mejor que la servidumbre, estamos cayendo en un mero utilitarismo y consecuencialismo moral. En efecto, juzgamos las bondades de la libertad, la propiedad y la vida en cuanto a las consecuencias que tiene sobre las vidas de todos el adoptarlas como señas de identidad. El problema es que el consecuencialismo no argumenta a favor de nada, sino que simplemente presenta eventos separados como si estuvieran lógicamente unidos (cosa que hay que demostrar) y no nos blindamos frente a la posibilidad en el futuro de que surjan nuevas formas de cooperación social que sean más productivas que la libertad. La libertad no es buena para algo: las cosas salen bien porque están hechas de modo libre³⁵⁹.

Mises también niega que la libertad sea algo natural o connatural al ser humano. No nacemos libres sino que solamente podemos ser libres en contextos sociales. Esta consideración exclusivamente fenoménica de la libertad es típicamente austríaca. A Mises no le interesa la libertad nouménica del ser humano sino solamente sus manifestaciones fenoménicas, fácilmente analizables y medibles en el ámbito social. Un ser humano que viva en completa soledad y aislamiento no es libre, como mucho, vive de forma independiente³⁶⁰. Este punto de vista solamente es posible si olvidamos que la libertad del ser humano forma parte de su naturaleza y que se enmarca completamente dentro de la ley natural. Ni siquiera la propiedad privada es un derecho natural para Mises, sino que simplemente es una herramienta más para conseguir una mayor productividad y riqueza para todos los seres humanos³⁶¹. De hecho, la propiedad privada no se libra de ese consecuencialismo utilitarista que mencionábamos:

³⁵⁸ Mises, *Liberalism*, p. 22.

³⁵⁹ Dicho, esto, hemos de recordar que las cosas tienen una bondad intrínseca y por eso tienden a ser libremente elegidas, debido a la naturaleza atractiva del bien. La libertad nos permite averiguar de forma evolutiva y empírica qué es mejor y qué es peor en los contextos en los que saberlo resulta complicado a priori.

³⁶⁰ «The self-sufficient individual is independent, but he is not free». Mises, *Human Action*, p. 280.

³⁶¹ «It is useless to stand upon an alleged "natural" right of individuals to own property if other people assert that the foremost "natural" right is that of income equality». Mises, *Human Action*,

« (...) the question one should ask is not whether it benefits this or that individual or class, but only whether it is beneficial to the general public. If we reach the conclusion that only private ownership of the means of production makes possible the prosperous development of human society, it is clear that this is tantamount to saying that private property is not a privilege of the property owner, but a social institution for the good and benefit of all, even though it may at the same time be specially agreeable and advantageous to some»³⁶².

Este texto resume esa visión utilitarista de Mises sobre la tríada libertad-propiedad-vida. Toda su obra trata de mostrar que las consecuencias de respetar esta tríada son mejores y más prósperas que no respetarla. Demostrando que las consecuencias son buenas y favorecen a la humanidad estaría al mismo tiempo mostrando irrefutablemente que las condiciones que han hecho posibles esas consecuencias son positivas y deseables para la totalidad de los seres humanos. La moralidad, en su conjunto, se justifica por los fines que consigue y si una institución muestra su beneficio a la sociedad de la que forma parte no se puede decir que sea inmoral³⁶³.

Esto, por supuesto, rechaza el iusnaturalismo de los derechos naturales y toda moral a priori en el ser humano. Para Mises, la moral es un asunto social que, además, resulta dependiente de las consecuencias de los actos, lo cual deja fuera de la cuestión asuntos como normas morales universales, o leyes naturales (como la *lex naturae* medieval y clásica) y, por supuesto, normas morales reveladas o religiosas. Esto conduce a una concepción de la moral absolutamente consecuencialista y utilitarista³⁶⁴, como él mismo reconoce al hablar de los diversos vicios³⁶⁵. El utilitarismo, sin embargo, no demuestra cosas, sino que simplemente refleja consecuencias de acciones que son más positivas que

p. 280. En muchas ocasiones, las argumentaciones misianas dan la sensación de estar más orientadas al combate político y el debate que a una fundamentación sólida de la tríada libertad de elección-propiedad-vida.

³⁶² Mises, *Liberalism*, p. 30.

³⁶³ Mises, *Liberalism*, p.34.

³⁶⁴ «The observance of the moral law is in the ultimate interest of every individual, because everyone benefits from the preservation of social cooperation». Mises, *Liberalism*, p. 34.

³⁶⁵ «It is an established fact that alcoholism, cocainism, and morphinism are deadly enemies of life, health, and of the capacity for work and enjoyment; and a utilitarian must therefore consider them as vices». Mises, *Liberalism*, p. 53.

las consecuencias de las acciones contrarias. El fundamento de una moral no puede encontrarse en premisas utilitaristas puesto que no sabemos si en el futuro todas esas dificultades que expone -acertadamente, por otro lado- el utilitarista serán resueltas por la tecnología. En ese momento, la causa de la libertad carecerá de argumentos para poder defenderse adecuadamente y fundamentar una verdadera ética de la libertad, alejada de estos planteamientos tan frágiles. El problema real del utilitarismo no es que sea falso o equivocado (de hecho, insistimos, muchas veces acierta en sus diagnósticos y propone ideas que tienen sentido y son funcionales socialmente), sino que el fundamento de sus ideas morales es débil y contingente. Como discutiremos más adelante en la tercera parte, se hace necesaria una visión más amplia y mejor fundada de la libertad que nos permita defenderla con solidez.

2.2.2.- El individualismo metodológico:

Mises aborda en el comienzo de *Human Action* el problema epistemológico concerniente al individualismo metodológico. Según este principio metodológico (que ya hemos mencionado en algunas ocasiones), las acciones libres son siempre acciones individuales, de seres humanos concretos y únicos³⁶⁶. De hecho, cualquier acción es siempre ejecutada por un individuo, aunque beneficie a un grupo o se adjudique su responsabilidad a un colectivo. El individuo es lógicamente y cronológicamente anterior al grupo, aunque posteriormente se compruebe que el todo es más que la mera suma de sus partes. De todos modos, la discusión sobre si la parte o el todo son más importantes es irrelevante a la hora de estudiar la acción humana. Si se quiere adoptar una perspectiva verdaderamente científica sobre el asunto, habrá que convenir en que la única manera de estudiar la acción humana es estudiar la acción individual de los seres humanos; las acciones colectivas resultan demasiado vaporosas y etéreas. Las colectividades carecen de fuerza activa propia, más allá de la que los miembros de esa colectividad le otorguen: es, por tanto,

³⁶⁶ «First, we must realize that all actions are performed by individuals». Mises, *Human action*, p. 42. Un poco antes (p. 41) dice un poco más extensamente: «Praxeology deals with the actions of individual men. It is only in the further course of its inquiries that cognition of human cooperation is attained and social action is treated as a special case of the more universal category of human action as such». Mises, *Human Action*, p. 41.

imposible concebir un ente social que pueda existir más allá de la existencia de sus miembros.

Para el pensamiento colectivista, esta manera de concebir al ser humano es vacía y abstracta, puesto que el hombre nunca figura en soledad sino que siempre está adscrito a tal o cual grupo, sin el cual él no tendría sentido. Bajo una perspectiva semejante, es el grupo el que da sentido al individuo y lo convierte en real; esto conduce a la conclusión de que lo lógico y razonable es estudiar la acción social por encima de la acción humana, pues esta quedaría subsumida en aquella.

Esta polémica, como hemos indicado, es irrelevante³⁶⁷. Tratar de estudiar las acciones sociales remite necesariamente a la acción de individuos detrás de ellas. Al fin y al cabo, es imposible entender el estalinismo sin las acciones que realizaba -o mandaba realizar- Stalin. En cierto modo, esta discusión parece remitirnos a la ya clásica disputa escolástica y clásica sobre el nominalismo y el realismo. Como ya indicamos al comienzo de esta segunda parte, los nominalistas indicaron con agudeza que muchos de los fenómenos que observamos a nuestro alrededor en la realidad son más fácilmente explicados acudiendo a los individuos que a las esencias universales -colectivas- detrás de esos individuos. Sin embargo, el individualismo metodológico no va tan lejos como los nominalistas (aunque no cabe duda de que recibe de ese movimiento un poderoso influjo): para los austríacos los grupos sociales tienen existencia real e impacto en la realidad. Es importante recalcar que el individualismo metodológico austríaco no es un individualismo radical u ontológico, sino que simplemente es un principio epistemológico para conocer la realidad y explicar con mayor exactitud el comportamiento de los grupos sociales. Precisamente porque existen y han de ser explicados, la mejor manera de hacerlo es acudir a las unidades que los componen y estudiar desde ahí las acciones individuales de sus miembros para encontrar las causas y los fines. Las acciones sociales son simplemente una categoría más de todas las posibles dentro de las acciones humanas.

³⁶⁷ «Now the controversy whether the whole or its parts are logically prior is vain. Logically the notions of a whole and its parts are correlative. As logical concepts they are both apart from time». Mises, *Human action*, p. 42. Un poco más adelante (p. 43), añade: «There is no need to argue whether a collective is the sum resulting from the addition of its elements or more, whether it is a being sui generis, and whether it is reasonable or not to speak of its will, plans, aims, and actions and to attribute to it a distinct "soul." Such pedantic talk is idle. A collective whole is a particular aspect of the actions of various individuals and as such a real thing determining the course of events».

De hecho, a simple vista puede resultar muy complicado distinguir un grupo de personas de una masa. La única diferencia, insiste Mises, entre ambas agrupaciones de personas es el *significado* que cada uno de esos individuos da a su pertenencia al grupo. Es imposible contemplar entes colectivos: para localizarlos es imprescindible sondear las intenciones de cada uno de los miembros y analizar en sus mentes el sentido de sus acciones individuales³⁶⁸. Y aunque esas acciones individuales sean orientadas al bien de un grupo, seguirán siendo individuales. Lo único que podemos contemplar en una situación semejante son las acciones de los seres humanos concretos, mediante las cuales, eso sí, revelan el sentido de estas y nos permiten intuir la presencia de un grupo organizado de personas.

El problema del estudio del ser humano a partir de las colectividades y grupos sociales a los que pertenece por encima de sus acciones individuales es que topamos con aporías insalvables, puesto que muchos de esos grupos son contradictorios entre sí o incluso puede que estén en conflicto los unos con los otros³⁶⁹. De hecho, uno de los problemas de la visión colectivista del ser humano es que tiende a subsumir al individuo bajo un solo grupo, despreciando o desechando todos los demás. El colectivismo metodológico tiende a uniformar a los individuos exigiendo lealtad a un solo grupo, por encima del resto de colectivos o personas, llegando a proscribirlos si hace falta. El individualismo metodológico nos permite reconciliar todas esas acciones individuales, comprendiendo que ningún individuo actúa en todo momento de forma coherente y que a lo largo de la vida se produce un dinamismo interno y una variación en el comportamiento que nos conduce a la pertenencia a varios grupos que pueden ser aparentemente contradictorios.

Asimismo, este individualismo metodológico ayuda a inmunizar al pensamiento contra tentaciones historicistas y dialécticas. Si las acciones son siempre individuales y los grupos se explican a través de las acciones de los integrantes de esos grupos, entonces es muy difícil encontrar leyes históricas que expliquen el devenir de los asuntos humanos.

³⁶⁸ «It is illusory to believe that it is possible to visualize collective wholes. They are never visible; their cognition is always the outcome of the understanding of the meaning which acting men attribute to their acts». Mises, *Human Action*, p. 43.

³⁶⁹ «Those who want to start the study of human action from the collective units encounter an insurmountable obstacle in the fact that an individual at the same time can belong and -with the exception of the most primitive tribesmen- really belongs to various collective entities. The problems raised by the multiplicity of coexisting social units and their mutual antagonisms can be solved only by methodological individualism». Mises, *Human Action*, p. 43.

En esto Mises sigue a su maestro Menger contra el historicismo y el positivismo en las ciencias sociales, tan frecuente en su época (desafortunadamente hoy en día ese positivismo sigue siendo prevalente en el mundo académico, aunque es verdad que quizás ha sido complementado por otras formas de análisis de la mano de ciertas ramas de la sociología y la psicología). Mises niega categóricamente la posibilidad de que la historia pueda ser de alguna manera sometida a leyes históricas de estilo hegeliano o dialéctico-marxista: como mucho la historia puede ser mostrada, pero nunca demostrada. La historia está formada por hechos singulares e irrepetibles, acaecidos en una fecha y un lugar determinados. De hecho, la diferencia entre la praxeología (que, recordemos, es el estudio de la acción humana en su carácter más apriorístico) y la historia es que la praxeología prescinde de todas las características coyunturales de la acción mientras que la historia se nutre precisamente del contexto en el que tiene lugar la acción humana³⁷⁰. La praxeología estudia la acción humana en tanto que humana: es indiferente al lugar donde ocurre, la genética o la herencia familiar, la tradición, la cultura o el idioma, etc. Evidentemente todas esas cosas influyen la manera de actuar de los seres humanos (Mises no niega esto, es más, lo da por hecho³⁷¹), pero la praxeología abstrae todos esos elementos y estudia simplemente lo que todas las acciones tienen en común (de ahí su apriorismo). La historia, empero, necesita estudiar todos esos contextos y sin ellos deja de ser historia como tal para transformarse en otra cosa muy diferente. En el momento en el que la historia -la ciencia histórica- se centra en estudiar elementos comunes a todas las situaciones humanas (es decir, analiza exclusivamente los apriorismos de las acciones), prescindiendo de contexto espaciotemporal, se convierte en historicismo y filosofía historicista y positivista, pero ya no es historia.

³⁷⁰ «Praxeology is not concerned with the changing content of acting, but with its pure form and its categorial structure. The study of the accidental and environmental features of human action is the task of history». Mises, *Human Action*, p. 47.

³⁷¹ «Inheritance and environment direct a man's actions. They suggest to him both the ends and the means. He lives not simply as man *in abstracto*; he lives as a son of his family, his race, his people, and his age; as a citizen of his country; as a member of a definite social group; as a practitioner of a certain vocation; as a follower of definite religious, metaphysical, philosophical, and political ideas; as a partisan in many feuds and controversies. He does not himself create his ideas and standards of value; he borrows them from other people. His ideology is what his environment enjoins upon him. Only very few men have the gift of thinking new and original ideas and of changing the traditional body of creeds and doctrines». Mises, *Human Action*, p. 46.

Otra cosa diferente es que la historia utilice tipos ideales que le permitan una mayor comprensión³⁷² de los fenómenos históricos. Esos tipos ideales son tomados prestados de otras ciencias y le permiten estar en diálogo con ellas. Por ejemplo, cuando la historia habla de la *monarquía* romana o de la *monarquía* bajomedieval está utilizando abstracciones que conectan momentos históricos muy alejados en el tiempo y que resumen situaciones bastante diferentes. De hecho, la labor de la historia es utilizar esos tipos ideales para después desecharlos cuando ya han cumplido su labor (parafraseando a Wittgenstein, ha de tirar la escalera una vez ya ha subido por ella³⁷³). La labor del historiador es precisamente explicar la diferencia entre ambos tipos de *monarquía* acudiendo para ello a los contextos históricos de ambas y precisando con cuidado el significado de esos tipos ideales y por qué están siendo utilizados en tal contexto. Un historiador que no matizara esos conceptos que utiliza en su ciencia sería un mal historiador³⁷⁴; del mismo modo, un historiador que no utilizase en absoluto categorías ideales y abstractas sería un mal historiador, incapaz de explicar los sucesos históricos y relacionarlos entre sí³⁷⁵.

Mises está, por supuesto, luchando contra el determinismo histórico. Este proclama que cualquier evento histórico y, por tanto, humano puede ser asignado a alguna ley histórica que permita reproducirlo en otro momento del futuro. De alguna manera, la historia se

³⁷² Para la discusión sobre la *comprensión* en las ciencias sociales, ver pp. 85-86. Sobre la comprensión, Mises nos dice lo siguiente: «The historian's genuine problem is always to interpret things as they happened. But he cannot solve this problem on the ground of the theorems provided by all other sciences alone. There always remains at the bottom of each of his problems something which resists analysis at the hand of these teachings of other sciences. It is these individual and unique characteristics of each event which are studied by the *understanding*». Mises, *Human Action*, p. 49 (en cursiva en el original).

³⁷³ «Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie—auf ihnen—über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig». Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Edinburgh Press, Londres, 2010), 6.54.

³⁷⁴ «In dealing with a historical problem the historian makes use of all the knowledge provided by logic, mathematics, the natural sciences, and especially by praxeology. However, the mental tools of these nonhistorical disciplines do not suffice for his task. They are indispensable auxiliaries for him, but in themselves they do not make it possible to answer those questions he has to deal with». Mises, *Human Action*, p. 49.

³⁷⁵ «The historian does not simply let the events speak for themselves. He arranges them from the aspect of the ideas underlying the formation of the general notions he uses in their presentation». Mises, *Human Action*, p. 47.

repite puesto que esos patrones de conducta se van repitiendo a lo largo del acontecer humano. En una concepción semejante, la libertad no tiene sitio: estamos atados a normas inflexibles en las que las acciones individuales no tienen ninguna relevancia. El ejemplo más claro y contra el que visiblemente combate Mises es el determinismo histórico marxista, que ata a los seres humanos a una clase social y tiene en cuenta solamente las acciones de tal clase, sin atender a los deseos y aspiraciones individuales. El determinismo histórico marxista ignora el individualismo metodológico (de hecho, practica el colectivismo metodológico: solamente existen los grupos y todo evento humano puede explicarse a través de ellos³⁷⁶) y precisamente por eso fracasa tanto en la comprensión de la realidad como en su capacidad de realizar predicciones. Ni una sola de las predicciones marxistas se han revelado como ciertas, antes bien ha sucedido lo contrario de lo que había sido predicho. Puede decirse, en términos popperianos, que el determinismo histórico ha sido falsado continuamente a lo largo del siglo XX y solo mediante grandes dosis de ideología puede seguir siendo defendido en la actualidad.

Un determinismo más sutil y peligroso es el que proviene de las matemáticas y, en concreto, de la estadística. Al estudiar el comportamiento de los seres humanos (y de cualquier ente en realidad, aunque para el caso que nos ocupa el estudio relevante es el social y antropológico) se pueden realizar estadísticas y agrupar de forma agregada esas tendencias en una tabla numérica que nos permita predecir el comportamiento del ser humano en el futuro. Esto parece verosímil, puesto que incluso las compañías de seguros guardan tablas de riesgos sobre las acciones de las personas, de tal manera que pueden poner precio, esencialmente, al futuro. Esto parecería indicar que las acciones humanas son predecibles, cuantificables y, sobre todo, gravables.

Sin embargo, para Mises, la ciencia puede predecir de forma muy limitada y tasada. No predice el futuro per se, sino que permite anticipar los resultados de acciones muy concretas en contextos muy acotados. Pero deja dos esferas fuera de esa capacidad de

³⁷⁶ «From the viewpoint of Marx and Engels, the individual was a negligible thing in the eyes of the nation. Marx and Engels denied that the individual played a role in historical evolution. According to them, history goes its own way. The material productive forces go their own way, developing independently of the wills of individuals. And historical events come with the inevitability of a law of nature». Mises, *Individualism and the Industrial Revolution*, citado desde <https://mises.org/library/individualism-and-industrial-revolution>.

predicción: todo el mundo natural desconocido y las acciones humanas³⁷⁷. Lo máximo a lo que puede aspirar en esos ámbitos es a la probabilidad y para Mises la probabilidad es, en el fondo, una opinión cuantificada. Cuando sabemos algo sobre un fenómeno pero no lo suficiente como para poder realizar predicciones precisas acudimos a la estadística y la probabilidad³⁷⁸. Esto ocurre especialmente en el ser humano porque las acciones humanas están envueltas en la incertidumbre y el riesgo³⁷⁹. Como hemos visto al hablar del determinismo histórico, es imposible resumir las acciones humanas en leyes racionales perfectamente establecidas; eso solamente nos deja la posibilidad de acudir a la probabilidad para poder arrojar algo de luz sobre ellas.

A primera vista, sí que parece que la probabilidad nos permite aventurar acontecimientos históricos de una forma que *casi* parecería establecer causalidades en forma de leyes. Pero es importante distinguir entre leyes y probabilidad e incertidumbre: las primeras son asunto de la epistemología y la ontología filosófica, las segundas caen bajo el estudio de la praxeología. El problema es que muchos filósofos han pretendido sustituir una teoría general de la probabilidad (perfectamente legítima y razonable) por la categoría de la causalidad, lo cual resulta imposible y un salto lógico inaceptable³⁸⁰.

Según Mises, la probabilidad puede ser de dos tipos: la probabilidad de clase y la probabilidad de caso. La probabilidad de clase significa que conocemos, o creemos conocer, todo lo que se puede saber sobre un determinado problema en un conjunto de individuos. De las acciones de los individuos no sabemos nada, excepto que forman parte del grupo como elementos de este. Si tenemos una baraja de cuarenta cartas, sabemos que

³⁷⁷ «Natural science does not render the future predictable. It makes it possible to foretell the results to be obtained by definite actions. But it leaves unpredictable two spheres: that of insufficiently known natural phenomena and that of human acts of choice». Mises, *Human Action*, p. 105.

³⁷⁸ «A statement is probable if our knowledge concerning its content is deficient. We do not know everything which would be required for a definite decision between true and not true. But, on the other hand, we do know something about it; we are in a position to say more than simply *non liquet* or *ignoramus*». Mises, *Human Action*, p. 107. En cursiva en el original.

³⁷⁹ «The uncertainty of the future is already implied in the very notion of action. That man acts and that the future is uncertain are by no means two independent matters. They are only two different modes of establishing one thing». Mises, *Human Action*, p. 105.

³⁸⁰ «A further error confused the problem of probability with the problem of inductive reasoning as applied by the natural sciences. The attempt to substitute a universal theory of probability for the category of causality characterizes an abortive mode of philosophizing, very fashionable only a few years ago». Mises, *Human Action*, p. 107.

si sacamos las cuarenta cartas tenemos una probabilidad del 100% (o, mejor dicho, de 1) de que eventualmente extraigamos un as de picas, pero ignoramos el valor de cada carta individual que sacamos. La probabilidad de clase nos da una cierta información sobre el comportamiento del grupo y podemos realizar una cierta clase de predicciones pero las acciones individuales nos siguen siendo opacas e indescifrables en muchos casos. Si sabemos que en España hay un 30% de fracaso escolar podemos establecer una pauta de comportamiento grupal en los estudiantes españoles, pero nos es imposible a priori establecer si tal o cual individuo fracasará en sus estudios obligatorios. La probabilidad de clase lidia con la frecuencia de los acontecimientos y permite a los seres humanos hacer estimaciones y asegurarse frente a ciertos riesgos. De hecho, esas compañías aseguradoras de las que hablábamos más arriba utilizan este tipo de probabilidad para tarifar y poner precio al riesgo que asumen al asegurar; también los casinos y las compañías de loterías hacen uso de este tipo de estadísticas que analizan el riesgo. Por tanto, la diferencia entre el riesgo y la incertidumbre es que el riesgo es cuantificable y medible gracias al uso de la probabilidad de clase.

La probabilidad de caso es diferente: no trata de aplicar juicios concernientes a la probabilidad de clase a los casos individuales, puesto que el grado de incertidumbre en un evento único es inmenso. En la probabilidad de caso el grado de desconocimiento sobre variables que puede que solamente afecten al individuo es considerable. Esas variables desaparecen o se hacen triviales cuando se estudia el fenómeno en grupo pero cuando aterrizamos al individuo las variables se multiplican y cualquier juicio sobre el futuro se torna inciertísimo. La probabilidad de caso trata de hacer predicciones sobre casos concretos y, por tanto, irrepetibles. Cuando un médico le dice a un paciente que sus probabilidades de sobrevivir a una enfermedad son del 30% está aplicando la probabilidad de clase a un ente individual. Eso no es probabilidad de caso, puesto que ese evento es repetible y no único. Cuando en la final de un torneo de un deporte, intentamos realizar una predicción sobre el resultado, entonces ahí sí que estamos realizando una probabilidad de caso: ese evento es único e irrepetible porque nunca volverá a repetirse en esas condiciones. Si en el caso del médico que comentábamos, el médico modifica sus estimaciones de supervivencia en base a la observación de que el paciente está fuerte, es sano en todos los demás aspectos y tiene juventud entonces ya se estaría efectuando una probabilidad de caso, atendiendo a un evento singular e irrepetible.

Existe, por consiguiente, una diferencia sustancial entre la ingeniería y las probabilidades de clase. Son maneras muy diferentes de enfrentarse al futuro y no deben ser confundidas. Cuando un ingeniero construye un puente está acotando todas las variables posibles y tomando salvaguardas y medidas de seguridad para acotar los efectos de las variables más inusuales. Trabaja con márgenes amplios que le permiten obtener el fin que busca con una seguridad muy elevada. La ingeniería gestiona el futuro de una manera precisa y uniforme: sigue una serie de pasos preestablecidos que funcionan siempre, salvo en algún caso desafortunado en el que se produzca un accidente (que se suele deber, en cualquier caso, no al proceso científico involucrado sino a un fallo humano). La conocida *ingeniería social* no es otra cosa que tratar de aplicar categorías científicas mecánicas a una realidad que no las admite bien, como es la humana. Esto conduce a sistemas tiránicos y dictatoriales³⁸¹ en los que la voluntad de los individuos está completamente sometida a un plan superior que trasciende los fines de los habitantes de ese colectivo concreto donde se están aplicando planes de ingeniería social. Es imposible predecir con absoluta seguridad nada en una esfera humana donde hay poca estabilidad y escasas certidumbres³⁸².

2.2.3.- Conclusiones:

El individualismo metodológico es una de las contribuciones más importantes que realiza Mises a la escuela austríaca. Es cierto que hemos podido observar que no es una idea

³⁸¹ Mises lo expresa muy duramente: «It is customary nowadays to speak of "social engineering." Like planning, this term is a synonym for dictatorship and totalitarian tyranny. The idea is to treat human beings in the same way in which the engineer treats the stuff out of which he builds his bridges, roads, and machines. The social engineer's will is to be substituted for the will of the various people he plans to use for the construction of his utopia. Mankind is to be divided into two classes: the almighty dictator, on the one hand, and the underlings who are to be reduced to the status of mere pawns in his plans and cogs in his machinery, on the other. If this were feasible, then of course the social engineer would not have to bother about understanding other people's actions. He would be free to deal with them as technology deals with lumber and iron». Mises, *Human Action*, p. 113.

³⁸² Resuena en este análisis de la probabilidad la famosa crítica de Hume a la causalidad en general. Sin embargo, donde Hume rechaza de plano toda causalidad, la escuela austríaca solamente crítica su aplicación sin cortapisas en los asuntos humanos. Recoge las críticas que realiza Hume a los dogmáticos racionalistas continentales y las recicla para su uso en las ciencias sociales (especialmente en la economía y la historia), cf. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part III (Clarendon Press, Oxford, 1796).

completamente novedosa y radical, sino que se apoya en un pensamiento previo muy rico a favor del individuo y la concreción³⁸³. Es importante recordar que el individualismo metodológico no propugna un egoísmo o un solipsismo autárquico, sino que simplemente trata de explicar todos los fenómenos agregados en términos de decisiones individuales, medibles con mayor precisión y autenticidad. La escuela austríaca sigue defendiendo, como ya hemos indicado, la existencia de grupos y mantiene su relevancia dentro de la realidad humana, pero se niega a hacer de ellos el principio explicativo de la realidad. Digamos que el grupo humano está al final del análisis, no al comienzo. Eso no quiere decir que no exista, sino que el *ordo cognoscendi* ha de partir de los individuos. El *ordo essendi* bien puede ser inverso (y esa es una interesante discusión que nos llevaría demasiado lejos en este momento) y es posible que el grupo sea ontológicamente anterior al individuo³⁸⁴ pero en cuanto a la explicación de los fenómenos que se derivan de los grupos, es mejor acudir a los individuos.

Mises extrae todas las consecuencias posibles de la aplicación de una metodología semejante y las explica y desmenuza con detalle. El análisis de la probabilidad o la discusión sobre el determinismo histórico son solamente algunas de ellas: él hace de este método la piedra angular del desarrollo de la praxeología. El estudio de la acción humana es el estudio de la acción humana individual (de otro modo, el libro bien se podía haber llamado *La acción social*). Esa acción humana deviene necesariamente una acción libre, puesto que es imposible asignar las causas exactas de nuestras acciones a un cierto mecanismo interior inescapable (sea psicológico o físico). Sin embargo, a la hora de defender esa libertad vemos que acude a posiciones que son débiles y fáciles de atacar. Mises es mucho más fuerte ahondando en las críticas a los colectivismos que planteando una defensa coherente y fuerte de la libertad. De hecho, no se molesta demasiado en desarrollar una ontología de la libertad de elección, la propiedad y la vida. Asume esta tríada como un apriorismo evidente y se contenta con darla por supuesta asumiendo que

³⁸³ Hayek realiza un análisis muy interesante sobre la diferencia entre el individualismo correcto y el pernicioso, y también estudia esos primeros autores que comienzan a ahondar en la figura del individuo frente a la del grupo (Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Lord Acton, Bernard Mandeville, etc.), cf. Friedrich Hayek, *Individualism: true and false* (The University of Chicago, Chicago, 1948).

³⁸⁴ De todos modos, la tesis colectivista de que el grupo es anterior a los individuos no deja de presentar muchos problemas epistemológicos y ontológicos. Aristóteles ya puso en duda en su *Metafísica* la tesis platónica de que existan entes colectivos aunque su solución tampoco se encuentre exenta de objeciones. En el fondo, no es más que otra manifestación del antiguo problema de lo uno y lo múltiple, cuyas respuestas filosóficas son tan diversas como interesantes.

las consecuencias de su aplicación serán argumento suficiente para convencer a los indecisos y, lo que es más importante, fundamentar la causa de la libertad suficientemente.

Quizás sea necesario encontrar en otros lugares del movimiento austríaco una defensa más acertada y matizada de la libertad o, por lo menos, un planteamiento un poco más desarrollado de esta. A pesar de estas deficiencias, Mises constituye un hito importantísimo en el desarrollo de la libertad durante el siglo XX, sobre todo en lo que concierne a su crítica al socialismo (o más bien, a todos los socialismos, tanto de derechas como de izquierdas) y armó de argumentos a la escuela austríaca en su interminable batalla contra las ideas estatistas.

2.3.- La idea de libertad en Friedrich von Hayek

Friedrich August von Hayek es el más conocido de todos los representantes de la escuela austríaca y llegó a ser premio Nobel de economía en 1974. Aunque se dedicó principalmente a la labor de economista, a medida que iba avanzando su vida se fue interesando cada vez más por temas más diversos, como la política, la filosofía, la sociología, la antropología, etc. Es natural que un hombre de intereses tan amplios y capacidades tan extraordinarias tenga mucho que aportar a la discusión sobre la libertad que estamos llevando a cabo³⁸⁵. Hayek estuvo bajo la tutela de Mises durante un tiempo y llegó a apreciar mucho su obra, pero también estudió otras disciplinas en profundidad (se interesó, por ejemplo, en las neuronas y el cerebro humano durante su estancia en la universidad). En concreto, tras atravesar una breve etapa socialdemócrata, Hayek leyó *Socialism* de Mises y quedó grandemente impresionado con la obra, hasta el punto de que comenzó a acudir a sus seminarios privados, donde entró en contacto con la escuela austríaca de economía y recibió las obras de Menger, a quien admiró toda su vida. Su obra más conocida fue *Road to Serfdom*, publicada en 1944, que es una lección magistral previniendo de los peligros del socialismo y lo llevó al estrellato intelectual. Llegó a tener el puesto de asesor económico del gabinete de Margaret Thatcher e impartió clases como profesor invitado en múltiples universidades europeas y americanas. Durante su dilatada carrera académica incluso pudo disfrutar de una audiencia con San Juan Pablo II en la que aspiraba a dialogar con la Iglesia en un intercambio fructífero de ideas sobre la libertad y los asuntos más importantes a los que podía aspirar la humanidad³⁸⁶.

Hayek recoge muchas de las ideas que ya hemos estudiado en Mises sobre la libertad pero se percata con más claridad que él de que los fundamentos de la libertad no están demasiado claros en el liberalismo austríaco y que requieren de una fundamentación más sólida y clara. A este efecto redacta *The Constitution of Liberty* (1960) y la que se considera su *opus magnum* por la mayoría de los estudiosos del economista, *Law*,

³⁸⁵ Como dato anecdótico, Hayek era primo segundo de Ludwig Wittgenstein y mantuvo con él algunas charlas intelectuales y filosóficas. Hayek tuvo el singular privilegio de ser uno de los primeros en leer el manuscrito del *Tractatus Logico-Philosophicus*.

³⁸⁶ Para una lectura completa de la vida de Hayek, cf. Alan Ebenstein, *Friedrich Hayek, a Biography* (Palgrave, Londres, 2001).

Legislation and Liberty (en tres volúmenes: 1973, 1976 y 1979). En ellas Hayek explora no solamente los fundamentos de la libertad, sino también las aplicaciones prácticas y políticas de tales fundamentos.

Donde Mises solamente proponía una libertad apriorística e inexplicada, Hayek se zambulle en el estudio de la tríada de la acción humana (libertad, propiedad y vida) y trata de establecer unas raíces sólidas desde las que proponer un modelo político viable³⁸⁷. Hayek difiere completamente de Mises en la idea que la libertad es un concepto apriorístico que requiere poca o ninguna justificación: para Hayek resulta perentorio fundamentar adecuadamente un concepto de libertad que nos permita esclarecer de una vez por todas por qué resulta más deseable una sociedad libre que una sociedad servil:

«Some readers will perhaps be disturbed by the impression that I do not take the value of individual liberty as an indisputable ethical presupposition and that, in trying to demonstrate its value, I am possibly making the argument in its support a matter of expediency. This would be a misunderstanding. But it is true that if we want to convince those who do not already share our moral suppositions, we must not simply take them for granted. We must show that liberty is not merely one particular value but that it is the source and condition of most moral values».³⁸⁸

En este sentido, Hayek resulta un pensador más profundo e incisivo que Mises, consciente de las dificultades que entraña la defensa de la libertad y también conocedor de los vicios habituales que suelen ostentar los que quieren defenderla: cortedad de miras³⁸⁹, exceso de

³⁸⁷ «I have come to feel more and more that the answers to many of the pressing social questions of our time are to be found ultimately in the recognition of principles that lie outside the scope of technical economics or of any other single discipline». Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* (The University of Chicago Press, Chicago, 1978), p. 3.

³⁸⁸ Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 6.

³⁸⁹ «Liberty in practice depends on very prosaic matters, and those anxious to preserve it must prove their devotion by their attention to the mundane concerns of public life and by the efforts they are prepared to give to the understanding of issues that the idealist is often inclined to treat as common, if not sordid». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 7.

sentimentalismo³⁹⁰, pobres fundamentos³⁹¹, etc. El propósito de Hayek, en definitiva, es proyectar una visión desapasionada y lo más racional posible sobre la libertad, tratando siempre de no perder de vista que lo importante no es criticar ácidamente todo lo que existe en el momento, sino mostrar cómo otras maneras de hacer las cosas son posibles y que la libertad, en el fondo, es una receta de prosperidad, culturización y moralidad³⁹².

2.3.1.- La concepción de la libertad en Hayek:

Hayek propone que la libertad es el estado en el que un hombre no está sujeto a la arbitraria voluntad de otro u otros³⁹³. Es importante destacar que este estado no es potencial, como lo era para los pelagianos, sino que Hayek en todo momento declara que tiene que ser actual. La libertad para ser verdaderamente libre ha de ser ejecutada y actualizada de modo constante: una libertad que no se ejerce no constituye una libertad verdadera. Esto, por supuesto, puede constituir tanto un aspecto atractivo de la libertad como una perspectiva aterradora, puesto que exige de cada uno de nosotros un compromiso constante con las decisiones que tomamos y la responsabilidad derivada de

³⁹⁰ «Though in writing about liberty the temptation to appeal to emotion is often irresistible, I have endeavored to conduct the discussion in as sober a spirit as possible. Though the sentiments which are expressed in such terms as the "dignity of man" and the "beauty of liberty" are noble and praiseworthy, they can have no place in an attempt at rational persuasion». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 6.

³⁹¹ «The intellectual leaders in the movement for liberty have all too often confined their attention to those uses of liberty closest to their hearts, and have made little effort to comprehend the significance of those restrictions of liberty which did not directly affect them». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 7.

³⁹² «My emphasis is on the positive task of improving our institutions; and if I can do no more than indicate desirable directions of development, I have at any rate tried to be less concerned with the brushwood to be cleared away than with the roads which should be opened». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 5.

³⁹³ «The state in which a man is not subject to coercion by the arbitrary will of another or others is often also distinguished as "individual" or "personal" freedom». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 11.

ellas³⁹⁴. Asimismo, la libertad siempre es una, aunque pueda ser considerada desde diferentes ángulos. La libertad no puede dividirse en pequeños compartimentos autónomos, de tal manera que unos puedan ser posibles pero otros no; desde la definición estricta que nos proporciona Hayek la libertad solamente es una y simple. Cuando los conceptos de libertad parecen chocar unos con otros de forma paradójica en realidad no son conceptos variados de libertad sino cosas enteramente diferentes. En cualquier caso, el sentido original de libertad y el más puro es el de la no coerción física: la no-esclavitud a los deseos de unos amos y otros señores³⁹⁵.

Para Hayek, la libertad no es tanto una abundancia de opciones y elecciones como la posibilidad de actuar sin coerción física por parte de otros seres humanos. Por este motivo, la libertad solamente se da en contacto con otros seres humanos. En soledad, la libertad se ejerce sin problemas porque ningún otro ser humano puede afectar nuestras acciones y decisiones, pero difícilmente constituye una cuestión digna de estudio. No es tanto que no exista la libertad en soledad sino que esta se erige como un problema filosófico y antropológico en el momento en el que nos juntamos con otros seres humanos. Por tanto, la existencia o no de opciones a la hora de actuar es irrelevante bajo esta enunciación de la libertad: estamos obligados a comer continuamente bajo amenaza de perecer pero eso no resta un ápice de nuestra libertad, que solamente se ve lesionada si otras personas, por ejemplo, nos impiden físicamente alimentarnos (o nos obligan a ello). La libertad no está sustentada en una abundancia de opciones (como otras definiciones de libertad pueden sugerir) sino que la no-violencia constituye su fundamento y sentido: somos libres cuando seguimos nuestros propios planes e intenciones y no forzosamente los de otros³⁹⁶.

³⁹⁴ «It is doubtless because the opportunity to build one's own life also means an unceasing task, a discipline that man must impose upon himself if he is to achieve his aims, that many people are afraid of liberty». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 72.

³⁹⁵ «We shall see that, strictly speaking, these various "freedoms" are not different species of the same genus but entirely different conditions, often in conflict with one another, which therefore should be kept clearly distinct. Though in some of the other senses it may be legitimate to speak of different kinds of freedom, "freedoms from" and "freedoms to, in our sense "freedom" is one, varying in degree but not in kind». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 12.

³⁹⁶ «Whether he is free or not does not depend on the range of choice but on whether he can expect to shape his course of action in accordance with his present intentions, or whether somebody else has power so to manipulate the conditions as to make him act according to that person's will rather than his own». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 13.

Esto difiere radicalmente del concepto republicano de libertad: para el republicano clásico somos libres cuando participamos activamente en la vida política de nuestro grupo social. Hayek replica que sería absurdo decir que las personas que, por ejemplo, no pueden votar en una sociedad dejan de ser libres o que los presos de una cárcel que sí votan ejercen su libertad por el mero hecho de disponer de un derecho civil. Ambas esferas, en el fondo, no son tan diferentes bajo la definición hayekiana y es importante entender la relación que existe entre ambas: la libertad de actuar en la esfera política no es más que una arista diferente de la definición que ya hemos presentado. Si acudimos a votar de forma no coaccionada y pacífica entonces sí que podemos decir que hemos ejercido un derecho civil libremente, mientras que si se nos impone un voto o la asistencia forzada a una reunión política entonces no somos libres, por mucho que estemos participando activamente de la esfera pública.

Como extensión, tampoco puede haber libertad sin privacidad y no existe tal cosa como la “libertad de un pueblo”. La libertad es siempre personal y cuando se habla enfáticamente de liberar un pueblo de las garras, digamos, de un conquistador se está hablando siempre de forma metafórica, tomando al pueblo como un ente personal que se ve violentado y obligado a realizar acciones en contra de su voluntad, siguiendo fines que no son los suyos propios. Esta forma de hablar, sin embargo, es equívoca y peligrosa. La única libertad es la personal y, como ya decía Mises, el individualismo metodológico ha de prevenirnos de ese lenguaje colectivista y totalizador³⁹⁷.

Otra consideración importante es la de la libertad interior, tan estudiada y analizada por San Agustín. La pregunta quedaría formulada de la siguiente manera: ¿qué relación existe entre la libertad interior y la manifestación externa de tal libertad? Ya hemos indicado que podemos hablar de una *libertad nouménica* y de una *libertad fenoménica*, que es la que estudian y analizan los pensadores de la escuela austríaca. San Agustín se interesa, por lo que hemos podido observar, mucho más en la libertad como constituyente de la persona humana, mientras que la escuela austríaca (y Hayek no es una excepción) tiende a hablar mucho más de la libertad humana tal y como aparece, es decir, sus acciones y

³⁹⁷ «Even though the desire for liberty as an individual and the desire for liberty of the group to which the individual belongs may often rest on similar feelings and sentiments) it is still necessary to keep the two conceptions clearly apart». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 15.

consecuencias³⁹⁸. Para Hayek, la libertad interior toma la forma de una libertad moral, en el sentido de que somos esclavizados por nuestras pasiones y vicios, sin que se pueda hablar estrictamente de una libertad coaccionada con violencia. Este es el sentido que adoptan las expresiones que tienen que ver con la libertad que proporcionan la cultura y el conocimiento. La libertad moral deviene una libertad, por tanto, interna y se diferencia de la libertad externa en que no tiene que ver tanto con la relación con el resto de los seres humanos como con la relación con nosotros mismos. La libertad exterior se relaciona más con las condiciones de posibilidad de nuestras acciones y las consecuencias reales de estas mientras que la libertad interior trata sobre la *responsabilidad* interna que tenemos con las mismas. Hayek es rotundo en este aspecto: la libertad y la responsabilidad son inseparables³⁹⁹. El positivismo científico y el determinismo materialista que permean las sociedades actuales opinan que la acción humana ha de estar sometida a leyes similares a las del resto del universo. Bajo esta idea la responsabilidad se esfuma, puesto que, en último término, todas las acciones se deben a circunstancias ajenas a mí y por tanto no se me pueden exigir responsabilidades por ellas. Esto lesiona gravemente la defensa de la libertad y subsume a las personas en una irresponsabilidad global en la que nadie se hace cargo de nada y derivan sus planes de vida en otras instancias superiores (como por ejemplo el estado)⁴⁰⁰. Esta reflexión nos remite a la crítica agustiniana del maniqueísmo, cuyo determinismo eliminaba toda responsabilidad del ser humano y, por tanto, hacía irrelevante toda consideración moral. El problema del determinismo, según Hayek, es que identifica la adjudicación de responsabilidad con la causalidad y al encontrar explicaciones para las acciones que realizamos en seguida propone que tales explicaciones constituyen una causalidad fuerte en el sentido físico (inescapable y repetible). Afirmar que alguien es responsable de sus acciones no implica necesariamente reconocer una causalidad física y suprimir el yo de la acción; todo lo contrario, implica reconocer al agente detrás de las decisiones y hacerle dueño de sus consecuencias. La

³⁹⁸ Esto es por supuesto, una herencia de los antecedentes empiristas de la escuela austríaca que hemos estudiado anteriormente, tan renuentes a considerar los aspectos nouméricos de la realidad.

³⁹⁹ «Liberty not only means that the individual has both the opportunity and the burden of choice; it also means that he must bear the consequences of his actions and will receive praise or blame for them. Liberty and responsibility are inseparable». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 71.

⁴⁰⁰ « (...) the admission that the working of man's mind must be believed, at least in principle, to obey uniform laws appeared to eliminate the role of an individual personality which is essential to the conception of freedom and responsibility». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 72.

responsabilidad es una herramienta social que nos permite asignar culpa o premio a acciones socialmente desagradables o gratas, lo cual no tiene nada que ver con asignar causalidades inevitables. La responsabilidad va actuando como esa brújula moral que nos ayuda a entender el mundo que nos rodea y nos permite actuar bajo parámetros y coordinadas morales comprensibles y racionales⁴⁰¹. Esto implica que todos aquellos incapaces de acción racional alguna no pueden ser designados como entes responsables y libres, puesto que las acciones humanas han de seguir una cierta racionalidad y objetividad. Parece razonable asumir que algunas de nuestras acciones contienen una parte dionisiaca e irracional en ellas, pero no es menos cierto que también existe un elemento apolíneo y racional, por continuar con la retórica nietzscheana. No es importante ahora dilucidar qué porcentaje de nuestras acciones contiene uno u otro elemento, sino simplemente extender lo máximo posible la esfera de la racionalidad en las acciones mediante la responsabilidad y la posibilidad de exigir castigos y otorgar premios. La responsabilidad es vista por Hayek, por tanto, como una herramienta social de control que nos permite modelar las acciones de los seres humanos de nuestro entorno sin necesidad de utilizar la violencia y la coerción. Ante la imposibilidad manifiesta de conocer íntimamente los deseos y los fines de las personas que nos rodean, la sociedad ha desarrollado evolutivamente la manera de incentivarlas a actuar de determinadas formas (o no hacerlo) mediante premios y castigos⁴⁰². La responsabilidad, por tanto, tiene una vertiente moral innegable en lo concerniente a la libertad interior, pero se manifiesta en la libertad exterior en forma de incentivos sociales que nos permiten convivir sin hacer uso de la violencia constantemente. La responsabilidad permite la coexistencia en libertad porque elimina la violencia de nuestras interacciones y favorece el intercambio pacífico y racional.

⁴⁰¹ «As in most such problems, our ignorance of the particular circumstances will regularly, be such that we will merely know that the expectation that they will be held responsible is likely, on the whole, to influence men in certain positions in a desirable direction. Our problem is generally not whether certain mental factors were operative on the occasion of a particular action but how certain considerations might be made as effective as possible in guiding action». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 75.

⁴⁰² «The assigning of responsibility is based, not on what we know to be true in the particular case, but on what we believe will be the probable effect of encouraging people to behave rationally and considerately. It is a device that society has developed to cope with our inability to look into other people's minds and, without resorting to coercion, to introduce order into our lives». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 77.

La coerción que encontramos en la definición de libertad no es un concepto tampoco sencillo de definir. Hayek admite que puede resultar una noción tan oscura como la de libertad, puesto que al ser humano le cuesta distinguir entre lo que otras personas nos producen con sus acciones y los efectos físicos que nos sobrevienen de forma natural⁴⁰³. Una cosa es vernos compelidos a actuar de tal manera a resultas de un evento físico (por ejemplo, nos vemos compelidos a comer para no morir de hambre) y otra muy diferente es la coerción física derivada de la acción de un tercero sobre nuestras vidas (prohibiéndonos físicamente comer u obligándonos a hacerlo, por ejemplo). La definición de libertad tiene que ver con este segundo concepto. Hay que aclarar que la coerción no tiene por qué hacerse efectiva, es suficiente en ocasiones con la mera amenaza de la violencia física para que el agresor cumpla sus fines a través de nosotros. Se podría argüir que por mucho que nos veamos amenazados la decisión última de actuación sigue siendo nuestra y, por tanto, libre. No obstante, la definición de libertad no incluye que las acciones partan o no de nosotros, sino que los fines que persigamos sean nuestros o no. En el momento en el que se nos amenaza (de una manera creíble, se entiende) con menoscabar nuestra integridad física o la de alguien querido por nosotros, se nos presenta un horizonte de posibilidades en el que solamente podemos elegir el menor de dos males, ninguno de los cuales formaba parte de nuestro plan original de actuación⁴⁰⁴. Aunque la elección es nuestra, no es libre, puesto que se ha ejercido violencia o amenaza de violencia sobre nosotros para perseguir los fines del agresor por encima de los nuestros. De hecho, Hayek plantea una definición de coerción nítida y clara: «coercion implies both the threat of inflicting harm and the intention thereby to bring about certain conduct»⁴⁰⁵. En cualquier caso, es importante resaltar que la coacción física implica violencia e intención de causar daño: no toda conducta que nos desagrade o dificulta nuestros fines puede decirse que sea coacción física.

⁴⁰³ «But coercion is nearly as troublesome a concept as liberty itself, and for much the same reason: we do not clearly distinguish between what other men do to us and the effects on us of physical circumstances». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 133.

⁴⁰⁴ «Such violence, which makes my body someone else's physical tool, is, of course, as bad as coercion proper and must be prevented for the same reason. Coercion implies, however, that I still choose but that my mind is made someone else's tool, because the alternatives before me have been so manipulated that the conduct that the coercer wants me to choose becomes for me the least painful one. Although coerced, it is still I who decide which is the least evil under the circumstances». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 133.

⁴⁰⁵ Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 134.

La coerción de la que habla Hayek tampoco puede ser psicológica. Si admitimos la coerción psicológica en las relaciones humanas como lesiva de la libertad entonces cualquier cosa es coerción y los problemas se multiplican. Una definición ha de acotar un término y establecer unas ciertas fronteras, por muy difusas que nos puedan parecer a primera vista. Sin embargo, si aceptamos que existe tal cosa como una coacción psicológica (no violenta), abrimos la puerta en exceso. En las relaciones humanas se dan situaciones extremadamente diversas en las que es imposible saber si alguien coacciona a otra persona o si simplemente es un acuerdo entre ellas para obtener un beneficio mutuo. ¿Es el amor un condicionamiento psicológico? Cuando una madre obliga a su hijo a cenar bajo la promesa de un premio futuro, ¿existe coacción? ¿Es el chantaje emocional una forma de coacción? ¿Es la drogadicción una forma de coerción? Si hago a alguien dependiente de un producto que yo comercializo, ¿estoy esclavizándolo? Como podemos observar, la casuística es vasta y no siempre clara. Aunque podemos estar de acuerdo en que se pueden dar casos extremos de condicionamiento psicológico en los que la libertad se puede ver seriamente mermada, lo cierto es que es poco frecuente. En general, siempre que las relaciones humanas sean completamente libres (es decir, puedan formarse y deshacerse con total libertad), estos problemas tienden a minimizarse puesto que el precio de comportarse de forma abusiva con los demás es la soledad. Nadie querrá asociarse libremente con una persona que realiza este tipo de conducta. La explotación personal solamente se puede dar en casos de falta de libertad (de ahí que la teoría de la explotación marxista no tenga mucho sentido en un libre mercado⁴⁰⁶): la competencia entre personas impulsará a cada una de ellas a cumplir sus contratos, comportarse honestamente y, en general, resultar deseable como compañera para cualquier empresa⁴⁰⁷. En aras de un estudio racional y razonable de la libertad, es necesario eliminar, pues, todas estas consideraciones psicológicas y dejarlas a la consideración de cada individuo. Si tengo la

⁴⁰⁶ Para Marx, el capitalismo es esencialmente inmoral porque los obreros son explotados por los dueños de los medios de producción, los cuales pagan menos de lo debido a sus trabajadores. Sin embargo, en un mercado libre, las personas tienden a cobrar lo que vale su trabajo, debido a que van cambiándose de trabajo hacia aquellos sectores donde sus habilidades son más valoradas. Cf. Karl Marx, *Das Kapital* (Progress Publishers, Moscú, 1887), Tomo 1, sección 3ª y ss.

⁴⁰⁷ «But here society can do little to protect the individual beyond making such associations with others truly voluntary. Any attempt to regulate these intimate associations further would clearly involve such far-reaching restrictions on choice and conduct as to produce even greater coercion: if people are to be free to choose their associates and intimates, the coercion that arises from voluntary association cannot be the concern of government». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 138.

sensación de que alguien me está oprimiendo psicológicamente pero disfruto simultáneamente de la libertad de irme de su lado, no existe coacción alguna; si, por el contrario, no soy libre de marcharme sin sufrir algún menoscabo de mi integridad física, entonces sí que hablamos de coacción física y un atentado contra la libertad.

Estudiada la libertad de esta manera, observamos que la visión que tiene Hayek de la acción humana es profundamente intencional y teleológica. Los fines de nuestras acciones y su imbricación con los fines del resto de integrantes de una comunidad son lo que define a una sociedad auténticamente libre. Una vez asumimos que los fines individuales son fundamentales en la formulación de una sociedad verdaderamente moral, resulta inevitable concluir que la única manera de integrarlos es mediante la negociación y una serie de instituciones claras y sencillas que nos permitan regular nuestra conducta y racionalizar la adjudicación de responsabilidades. Una de esas instituciones que permiten regular las acciones humanas es la propiedad privada. Resulta imperativo extender el uso de nuestras acciones al mundo material más allá de nosotros⁴⁰⁸. Igual que otros liberales antes que él, Hayek reconoce el segundo elemento de la tríada de la libertad y defiende la propiedad privada. La libertad, como hemos dicho, es el establecimiento de nuestros propios fines, y la propiedad privada nos permite acceder a muchos de esos fines (es posible que otros puedan ser logrados sin ella); sin propiedad privada nuestra esfera privada de actuación libre es extremadamente limitada. La propiedad privada expande nuestro yo hacia el mundo exterior, aumentando nuestra capacidad de actuación y la riqueza y densidad de los fines que podemos perseguir⁴⁰⁹. En ausencia de propiedad privada, los fines que podemos perseguir son de mera subsistencia y supervivencia. Cuando conseguimos acumular cierto capital privado, los fines a los que podemos aspirar aumentan en importancia y nos dignifican.

⁴⁰⁸ Hemos de recordar, no obstante, que la propiedad privada puede manifestarse en bienes intelectuales y espirituales. Los derechos de propiedad intelectual, por ejemplo, son una aplicación de la institución de la propiedad privada a las ideas y los conceptos inmateriales. El debate, no obstante, sobre la existencia de derechos de propiedad intelectuales es candente en la escuela austríaca, con defensores y detractores de la postura. Ver nota 499.

⁴⁰⁹ «We are rarely in a position to carry out a coherent plan of action unless we are certain of our exclusive control of some material objects; and where we do not control them, it is ' necessary that we know who does if we are to collaborate with others. The recognition of property is clearly the first step in the delimitation of the private sphere which protects us against coercion». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 138.

Es importante destacar que esa propiedad privada no tiene por qué ser mía. Lo único relevante es que ha de estar suficientemente dispersa por la sociedad para que ningún individuo o ente individual pueda controlar los fines de los demás con ella (por ejemplo, mediante monopolios de algún tipo). Si alguien es el dueño de una propiedad que yo necesito para cumplir alguno de mis fines siempre puedo negociar y llegar a acuerdos con él para adquirirla o utilizarla temporalmente. De ahí la importancia de los contratos en una sociedad libre: los contratos nos permiten transmitir la propiedad de forma ordenada y no violenta entre individuos. Toda sociedad libre que se precie establece una rica jurisprudencia mediante contratos y derecho contractual. Esto nos permite dispersar adecuadamente la propiedad por la sociedad y hacerla al mismo tiempo común a todo el mundo, siempre que esté dispuesto a cumplir los términos de un contrato. La propiedad privada no es, por tanto, meramente una extensión de nosotros mismos a la hora de actuar (algo que el propio Mises reconocía), sino que en sí misma es generadora de leyes, derechos y jurisprudencia sana⁴¹⁰.

Para la defensa de los contratos y la defensa de la integridad física, Hayek reconoce que la existencia del estado puede tener sentido, como un sustituto sucedáneo de la naturaleza. Las leyes del estado no son coercitivas en sí mismas porque pueden actuar como un marco regulador de la conducta genérico, no individualizado. Del mismo modo que la naturaleza impone sus leyes sobre nosotros y estas son incorporadas en nuestros planes de acción sin mayor problema, también el estado puede establecer un marco normativo que defienda no intrusivamente el cumplimiento de los contratos, la defensa de la vida y la propiedad privada⁴¹¹. En este sentido, Hayek no es un libertario anarquista, sino que se inscribe en

⁴¹⁰ «That other people's property can be serviceable in the achievement of our aims is due mainly to the enforceability of contracts. The whole network of rights created by contracts is as important a part of our own protected sphere, as much the basis of our plans, as any property of our own. The decisive condition for mutually advantageous collaboration between people, based on voluntary consent rather than coercion, is that there be many people who can serve one's needs, so that nobody has to be dependent on specific persons for the essential conditions of life or the possibility of development in some direction. It is competition made possible by the dispersion of property that deprives the individual owners of particular things of all coercive powers». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 141.

⁴¹¹ «Provided that I know beforehand that if I place myself in a particular position, I shall be coerced and provided that I can avoid putting myself in such a position, I need never be coerced. At least insofar as the rules providing for coercion are not aimed at me personally but are so framed as to apply equally to all people in similar circumstances, they are no different from any of the natural obstacles that affect my plans. In that they tell me what will happen if I do this or that, the laws of the state have the same significance for me as the laws of nature; and I can use

la tradición liberal clásica. De hecho, Hayek no considera que los impuestos o el servicio militar obligatorio constituyan necesariamente acciones contra la libertad individual, puesto que, como hemos mencionado, son mandatos (*commands*) impersonales y predecibles. El poder del estado se torna violento y malvado cuando sus acciones son arbitrarias y personalizadas. Si nos resulta imposible adaptar nuestros planes de acción debido al carácter veleidoso de la normativa estatal o si el estado comienza a efectuar persecuciones a determinadas minorías o grupos, entonces ya no es impersonal y predecible, sino que él mismo se convierte en un agresor mucho peor que aquellos de los que promete librar a los ciudadanos⁴¹². De todos modos, la visión hayekiana del estado es muchísimo más benévola que la que propugnará la tradición austríaca posterior y actual. Las leyes y normas sociales que el estado promueve no constituyen una infracción seria de la libertad, antes bien, consiguen generar un marco de actuación común y racional para nuestras acciones⁴¹³. El estado, en definitiva, no es más que el reflejo de normas sociales y morales que más tarde son erigidas a categoría de leyes y mandatos. Por este motivo, Hayek es tenido actualmente como un pensador de la rama más socioliberal de la escuela austríaca.

2.3.2.- Acción humana y evolución:

Al analizar las acciones humanas bajo el prisma de la coacción y la norma, Hayek se ve compelido a distinguir más pormenorizadamente qué normas son aceptables y qué normas violan la libertad. En efecto, si se defiende que existen grados de coacción

my knowledge of the laws of the state to achieve my own aims as I use my knowledge of the laws of nature». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 142.

⁴¹² «The interference of the coercive power of government with our lives is most disturbing when it is neither avoidable nor predictable. Where such coercion is necessary even in a free society, as when we are called to serve on a jury or to act as special constables, we mitigate the effects by not allowing any person to possess arbitrary power of coercion». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 143.

⁴¹³ «On the whole, those conventions and norms of social intercourse and individual conduct do not constitute a serious infringement of individual liberty but secure a certain minimum of uniformity of conduct that assists individual efforts more than it impedes them». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 147.

aceptables⁴¹⁴, resulta necesario realizar un estudio acerca de cuáles son las finas líneas que separan las leyes razonables (entendiendo por razonables aquellas leyes *-laws-* respetuosas y garantes de la libertad) de los mandatos coactivos (entendiendo por mandato *-command-* aquella orden proveniente del poder político que no se deriva de la acción humana espontánea, sino que obedece a una intención planificadora). En su monumental obra en tres tomos *Law, legislation and liberty*, Hayek se entrega a esta tarea no fácil de dilucidar, pero que deja muy interesantes reflexiones acerca del papel de la acción humana y la intencionalidad de esta.

Para Hayek (como para Mises antes que él), el papel de la acción humana ha sido muy pobremente estudiado durante la historia del pensamiento. Normalmente se solía distinguir entre una acción natural y una artificial aludiendo a lo deliberado de la misma. Desde los antiguos griegos en adelante se tendió a considerar natural a aquello que surgía con más espontaneidad de nosotros mismos, casi como un instinto. De hecho, los antiguos sofistas ya distinguían entre naturaleza y sociedad en este sentido: para ellos la naturaleza (φύσις) es aquello que no sigue unas normas racionales mientras que la sociedad es algo construido por nosotros de forma deliberada y meditada siguiendo unas normas (νόμοι) y buscando unos objetivos. No hay más que recordar el memorable pasaje del sofista Calicles en el *Gorgias* de Platón:

«ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν: ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλεον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν: ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες. διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν: ἢ δέγεοἶμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαιναιαὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς

⁴¹⁴ «We have already seen that coercion is, in the last resort, a matter, of degree and that the coercion which the state must both prevent and threaten for the sake of liberty is only coercion in its more severe forms-the kind which, when threatened, may prevent a person of normal strength from pursuing an object important to him». Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 146.

ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλεον ἔχειν»⁴¹⁵.

En este texto Platón se hace eco a través del sofista Calicles de este análisis hayekiano acerca de la naturaleza y la ley. Los sofistas planteaban la distinción entre naturaleza y ley como la diferencia entre algo deliberadamente construido y lo que surge de nosotros de forma espontánea. Para algunos de ellos (como Calicles o Trasímaco en el libro I de la *República*⁴¹⁶), la construcción de normas y leyes constituye una afrenta para esa condición natural de nuestra acción, que debería ser aplicada sin cortapisas ni límites de ningún tipo. Para los sofistas (y muchos otros pensadores después de ellos), en cierto modo el constructivismo plantea límites a nuestro despliegue en el mundo y, por tanto, si queremos establecer límites a la libertad humana, debemos confiar en esas estructuras racionales y deliberadas. Históricamente, por tanto, se ha considerado que la manera de plantear límites a los seres humanos y evitar el caos y la incertidumbre ha sido mediante instituciones construidas de forma racional y meditada. O bien tendemos hacia la anarquía, el caos y la libertad, o bien hacia la racionalidad, el control y el orden.

Tal esquema de cosas resulta tremendamente simplista y deficiente, sobre todo porque no responde a la realidad histórica de nuestras instituciones (que efectivamente ayudan a regular nuestra conducta) y plantean una dicotomía insalvable entre control y libertad. Hayek nos recuerda que siempre que el control provenga de uno mismo, la libertad no tiene por qué sufrir menoscabo alguno y si podemos probar que estas instituciones no provienen de acciones coactivas buscadas desde arriba sino más bien de necesidades

⁴¹⁵ «Respecto a las leyes, como son obra de los más débiles y del mayor número, a lo que yo pienso, no han tenido al formarlas en cuenta más que a sí mismos y a sus intereses, y no aprueban ni condenan nada sino con esta única mira. Para atemorizar a los fuertes, que podrían hacerse más e impedir a los otros que llegaran a serlo, dicen que es cosa fea e injusta tener alguna ventaja sobre los demás, y que trabajar por llegar a ser más poderoso es hacerse culpable de injusticia. Porque siendo los más débiles, creo que se tienen por muy dichosos, si todos están por un rasero. Por esta razón es injusto y feo, en el orden de la ley, tratar de hacerse superior a los demás, y se ha dado a esto el nombre de injusticia. Pero la naturaleza demuestra, a mi juicio, que es justo que el que vale más tenga más que otro que vale menos, y el más fuerte más que el más débil. Ella hace ver en mil ocasiones que esto es lo que sucede, tanto respecto de los animales como de los hombres mismos, entre los cuales vemos Estados y Naciones enteras, donde la regla de lo justo es que el más fuerte mande al más débil y que posea más». Platón, *Gorgias* 483b-d (Sígueme, Salamanca, 2010). Traducción de Miguel García-Baró.

⁴¹⁶ ἄκουε δὴ, ἧ δ' ὄς. φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. «-Escucha, pues - dijo Trasímaco-. Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte». *República*, 338c.

detectadas y soluciones espontáneas, entonces la libertad no ha de verse mermada. Hayek reconoce que esta manera más dinámica y evolutiva de ver la naturaleza humana ya se encontraba incoada en la Escolástica Española que hemos estudiado brevemente más arriba. El racionalismo posterior, empero, eliminó esta manera de afrontar los problemas derivados del estudio de la conducta del ser humano en favor de corrientes racionalistas y constructivistas⁴¹⁷. Sin embargo, hemos ido descubriendo que el aprendizaje humano no se basa tanto en verdades intuitivas a priori como en observaciones y experiencias transmitidas de generación en generación de forma evolutiva a medida que se van probando como exitosas⁴¹⁸. Las leyes que regulan las acciones humanas han sido evolutivamente descubiertas, analizadas, probadas, aplicadas y descartadas o adoptadas en función de que favorezcan o no la supervivencia del grupo. Por lo tanto, lejos del enfoque constructivista de la acción humana que solamente concibe el orden desde una instancia superior que organiza nuestro comportamiento, las instituciones humanas más importantes de la historia surgen espontánea y evolutivamente de nuestras interacciones, sin una mente superior reguladora que las determine y fije. En ese sentido, tales instituciones son flexibles, dinámicas y a la vez comprobadas en el tiempo.

Así, podemos considerar que las normas que surgen evolutivamente desde las acciones de la sociedad misma son siempre respetuosas con la libertad de elección y los otros dos elementos de la tríada (paz y propiedad privada). La consecuencia de la libertad no es, por tanto, la anarquía (en el sentido de ausencia de normas) y el caos, sino una serie de instituciones surgidas espontáneamente de nuestras interacciones y del intercambio tácito de información. El constructivismo y las normas impuestas desde arriba de forma cartesiana en base a unas verdades determinadas a priori por una serie de legisladores perfectos son un intento de destruir la libertad y acabar supuestamente con la anarquía y el caos. Curiosamente, los mandatos impuestos desde arriba en la sociedad con intención de regular las conductas de los individuos generan descoordinación entre los agentes

⁴¹⁷ «These beginnings of an evolutionary approach were submerged, however, in the sixteenth and seventeenth centuries by the rise of constructivist rationalism, with the result that both the term 'reason' and the term 'natural law' completely changed their meaning». Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (Routledge, Londres, 1998), vol. I, p. 21.

⁴¹⁸ «'Learning from experience', among men no less than among animals, is a process not primarily of reasoning but of the observance, spreading, transmission and development of practices which have prevailed because they were successful-often not because they conferred any recognizable benefit on the acting individual but because they increased the chances of survival of the group to which he belonged». Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, p. 18.

sociales, desconcierto en las ponderaciones y una parálisis general a lo largo de todas las capas sociales, siempre esperando a que alguien les transmita la siguiente orden a ejecutar⁴¹⁹. El intento cartesiano (entendiendo aquí por cartesianismo ese racionalismo constructivista generador de la Ilustración francesa) de establecer una serie de certezas indudables de las que derivar intuitivamente toda una serie de reglas de conducta termina aniquilando la iniciativa personal y toda acción individual⁴²⁰ y acaba generando más incertidumbre que la tradición a la que pretende destruir.

En un estado de cosas semejante, la única manera de garantizar un cierto control de la libertad humana es mediante instituciones surgidas evolutivamente que permitan al ser humano experimentar cuáles son las exitosas y copiarlas o desecharlas según sea oportuno. Por ello, instituciones como la propiedad privada, la familia, el dinero, el mercado, la religión, etc., no deben ser eliminadas o adulteradas sin antes considerar bien por qué existen en primer lugar y qué papel cumplen en la sociedad. El problema del constructivismo social es que no acepta ningún orden social que no tenga una justificación racional perfectamente clara y distinta; solamente aquellas instituciones nacidas de la acción deliberada e intencional del ser humano son dignas de pertenecer a la nueva sociedad que se está gestando en la mente revolucionaria⁴²¹. Esas instituciones surgidas de la espontánea interacción entre los seres humanos forman una heterogénea amalgama que se suele englobar bajo el nombre de *tradición*. Normalmente, es difícil adjudicar al iniciador de una tradición o de una institución, puesto que sus orígenes suelen perderse

⁴¹⁹ El propio pontífice San Juan Pablo II se pronunció en términos parecidos en su encíclica *Centesimus annus* (1991): «Donde el interés individual es suprimido violentamente, queda sustituido por un oneroso y opresivo sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad». Al depender siempre de una serie de órdenes procedentes de una jerarquía ascendente, el ser humano se empequeñece y cesa en su innovación.

⁴²⁰ El economista austríaco Jesús Huerta de Soto lo expresa en términos más económicos: «Y es que, al no permitirse el libre aprovechamiento de oportunidades de beneficio, no existirá el incentivo necesario para que los actores se den cuenta de las situaciones de desajuste o descoordinación social que vayan surgiendo. En suma, no se creará información, no se transmitirá de unos agentes a otros, y los distintos seres humanos no aprenderán a disciplinar su comportamiento en función del de sus congéneres». Jesús Huerta de Soto, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial* (Unión Editorial, Madrid, 1992), p. 92.

⁴²¹ «The refusal to recognize as binding any rules of conduct whose justification had not been rationally demonstrated or 'made clear and demonstrative to every individual' becomes in the nineteenth century an ever recurring theme». Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, p. 25.

en la historia: no importa quién la inicia sino qué función cumple y cómo ayuda a regular la acción humana individual.

Recordemos que para los austríacos la acción humana es siempre individual y Hayek no es una excepción en esto. Él se lamenta profundamente de que el lenguaje filosófico y político tiende a antropomorfizar la sociedad y a asignarle una especie de mente o alma colectiva. Así, por ejemplo, hablamos de que una sociedad *se mueve* por ciertos intereses, o de que España *declara* la guerra a otro país sin pensar en que son individuos los que forman esas agrupaciones y que muchos de ellos no tienen nada que ver en afirmaciones de esa clase. Incluso los filósofos libertarios se expresan de esta manera al decir que el mercado *recompensa* ciertas actitudes o *disciplina* tales conductas. Son formas de hablar figurativas que, sin embargo, pueden conducir a enormes confusiones. Es importante aclarar que, aunque es imposible eliminar por completo esa forma de hablar tan natural a nosotros, solamente es el individuo el que actúa y que solamente debido a una traslación retórica motivada por una intención economizadora del lenguaje nos expresamos de esa manera⁴²².

Esta traslación de conceptos le es muy querida al político puesto que puede controlar mejor los sentimientos del pueblo mediante ese lenguaje. Es más fácil adjudicar deseos, voliciones y fines a una masa que considerar todos los posibles fines de cada persona individual. Este antiindividualismo va de la mano de la intención planificadora cartesiana que Hayek critica y teme. Solamente mediante el individualismo metodológico es posible desactivar y criticar adecuadamente este tipo de artimañas sociológicas y lógicas. De forma muy interesante (y coherente con lo que estamos tratando de exponer en esta investigación), Hayek ata el origen del individualismo al cristianismo, como una de las maravillas que nos condujo⁴²³ a la civilización occidental.

⁴²² En concreto mediante el tropo conocido como *metonimia*.

⁴²³ «Individualism, in contrast to socialism and all other forms of totalitarianism, is based on the respect of Christianity for the individual man and the belief that it is desirable that men should be free to develop their own individual gifts and bents. This philosophy, first fully developed during the Renaissance, grew and spread into what we know as Western civilization. The general direction of social development was one of freeing the individual from the ties which bound him in feudal society». Hayek, *Road to Serfdom* (condensed version, The Institute of Economic Affairs, Londres, 2005), p. 42.

Asimismo, Hayek introduce una distinción muy interesante al distinguir lo que surge de ese movimiento dinámico y evolutivo y lo que suele producirse como resultado de la actuación deliberada de los gobernantes. En el primer caso hablamos de *ley*, pero en el segundo de *legislación*, que no es lo mismo. La ley no tiene nombres propios asociados a ella pero la legislación suele ser asignada al gobernante que la propicia, pues surge de un acto deliberado y constructivista. Cuando la legislación no está basada en los principios evolutivos de la ley, se suelen producir consecuencias nefastas para la sociedad. Ley y legislación, por tanto, han de ser armoniosas y la segunda ha de estar subordinada a la primera en toda ocasión. La ley coordina a las personas y las permite coexistir en paz y ausencia de violencia. La ley, lejos de ser una cortapisa de la libertad, constituye la *conditio sine qua non* de una de sus tres partes de la tríada: la paz (o la defensa de la vida)⁴²⁴. La legislación debería ser nada más una concreción material de la ley universal surgida evolutivamente de la libre interacción de los individuos. Cuando la legislación se separa de la ley, lo único que nos queda es un positivismo puro en el que lo justo es lo que conviene al fuerte, como decía Trasímaco. De hecho, ya Platón anticipaba lo que ocurriría en un estado semejante, en el que la legislación se autolegitimaba por medio de la voluntad del soberano convirtiendo a esa voluntad general rousseauiana en pura ley. El texto, por su crudeza y la visión clarividente de la política separada de la ley en sentido hayekiano, vale la pena reproducirlo aquí:

«τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῇ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως; θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα. τοῦτ' οὖν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον: αὕτη δὲ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον⁴²⁵.

⁴²⁴ «Law in the sense of enforced rules of conduct is undoubtedly coeval with society; only the observance of common rules makes the peaceful existence of individuals in society possible». Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, p. 72. Más claramente se expresa aquí (vol II, p. 53): «Law, in the specific sense in which this term has, constantly if not always consistently, been used since antiquity, has been understood by a long line of modern writers from Grotius through Locke, Hume and Bentham down to Emil Brunner, as being inseparable from private property and at the same time the indispensable condition of individual freedom».

⁴²⁵ «De este modo, pues, cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la democracia. leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás. Una vez

El producto, por tanto, de la planificación y la renuncia explícita a las lecciones extraídas de la historia es la descoordinación por medio de esa legislación dirigida a construir nuevos tipos de ser humano. En el fondo, todo esto no es más que la manifestación de esa fatal arrogancia que Hayek criticaba en sus obras⁴²⁶. Los intelectuales y la planificación central siempre han ido de la mano, amparados en un supuesto saber superior que los facultaba para dirigir las vidas de las personas que formaban la sociedad, como si ellos no supieran qué hacer con sus vidas o sus elecciones fueran profundamente equivocadas⁴²⁷.

Es importante recalcar que aquí no se está entendiendo *espontaneidad* como una irracionalidad dionisiaca completamente impredecible y absurda. No estamos aludiendo a esa concepción de libertad que considera que esta solamente puede ser espontaneidad impredecible⁴²⁸. La espontaneidad evolutiva hayekiana no es antirracionalista en general, sino que critica el racionalismo estrecho de origen cartesiano. En un sentido amplio, el resultado de la libre evolución de las instituciones es racional y estudiado: se puede entender y discutir el proceso por el cual llegamos a determinadas instituciones y prácticas morales. También es comprensible por qué unas funcionan mejor que otras y cuál es la causa de que las adoptemos en vez de aquellas que se muestran como menos funcionales. Este es el sentido de razón que adoptan en general los austríacos, deudores de la tradición

implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte». *República*, 338e-339a.

⁴²⁶ En concreto, en su obra homónima *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (University of Chicago, Chicago, 1990).

⁴²⁷ «In particular, there can be little doubt that the manner in which, during the last hundred years, man has learned to organize the forces of nature has contributed a great deal toward the creation of the belief that a similar control of the forces of society would bring comparable improvements in human conditions. That, with the application of engineering techniques, the direction of all forms of human activity according to a single coherent plan should prove to be as successful in society as it has been in innumerable engineering tasks, is too plausible a conclusion not to seduce most of those who are elated by the achievement of the natural sciences». Hayek, *Intellectuals and Socialism* (extraído del artículo publicado en <https://mises.org/library/intellectuals-and-socialism>).

⁴²⁸ Cf. Capítulo 1.4 de la presente investigación.

filosófica anglosajona⁴²⁹. No es un evolucionismo dialéctico heraclíteo en el cual es imposible establecer un discurso racional, sino que se trata de ver a la razón como un elemento dinámico que obedece mejor a su propósito cuando trata de estudiar fenómenos en movimiento más que fotogramas estáticos y paralizados.

2.3.3.- Conclusiones:

Encontramos en Hayek un estudio más pormenorizado y concreto sobre la libertad que el que hallábamos en Mises. Donde Mises asumía un concepto de libertad a priori, sin necesidad alguna de justificación racional, Hayek nos presenta un programa completo acerca del papel de la libertad en la sociedad humana tanto en su origen como en su desarrollo. Para Hayek, no es posible asumir simplemente que la libertad es la mejor manera de hacer las cosas porque las sociedades libres “funcionan” mejor que las sociedades coactivas y estatistas. Hayek investiga por qué las sociedades que utilizan instituciones derivadas de la evolución libre de nuestras conductas son más prósperas y trata de evitar ese pernicioso constructivismo cartesiano que subsume a todos los ciudadanos bajo un magma social indistinguible e infinitamente moldeable. Para Hayek, el utilitarismo no deja de ser un recurso simplista y una argucia falaz para tratar de apuntalar el papel de la libertad y ya atisbamos en él ciertos visos de querer transformar esa forma de pensar en la escuela austríaca.

Asimismo, él trata de distanciarse de esa tradición del pensamiento tan anglosajona aludiendo a que no todos los autores que valoran la utilidad de las instituciones han de ser necesariamente utilitaristas⁴³⁰. El utilitarismo es exclusivamente el pensamiento ético

⁴²⁹ Por ejemplo, John Locke afirma: «By reason . . . I do not think is meant here that faculty of the understanding which forms trains of thought and deduces proofs, but certain definite principles of action from which spring all virtues and whatever is necessary for the proper moulding of morals . . . reason does not so much establish and pronounce this law of nature as search for it and discover it. . . Neither is reason so much the maker of that law as its interpreter». John Locke, *Essays on the Law of Nature* (ed. W. von Leyden, Oxford, 1954), p. 111. La razón es para la tradición empirista que inspira al movimiento austríaco un concepto mucho más rico que el que está dispuesto a asumir el cartesianismo.

⁴³⁰ Un autor tan poco sospechoso de ser utilitarista como Santo Tomás de Aquino afirma por ejemplo que «Finis autem humanae legis est utilitas hominum». *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 95, art. 3. Aquí la utilidad de la ley se entiende en el sentido de poder resolver problemas entre

que adjudica bondad o maldad a las acciones según las consecuencias que tengan para cierto número de personas. El utilitarismo es, pues, un consecuencialismo. Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos por orillar las acusaciones de utilitarismo, el evolucionismo nos sigue pareciendo un utilitarismo sofisticado. En efecto, la bondad de la libertad se demuestra en que las instituciones que han surgido libremente de ella han perdurado mejor que las que surgen de la coacción y el constructivismo cartesiano estatista. Él admite que, en un cierto sentido, todo pensador que analice las consecuencias de una acción ética y la valore de algún modo por ellas puede ser considerado utilitarista (siendo él mismo susceptible de ser adscrito a tal corriente intelectual), pero el utilitarismo que él desprecia es el “burdo” utilitarismo benthamiano, de corte consecuencialista⁴³¹. En un origen, el término de utilidad hacía más referencia a los medios que a los fines; solamente durante el siglo XVIII y XIX se estrechó el concepto para referirse a los fines y las consecuencias. Si se llama a Hayek utilitarista en el sentido originario de que una acción es buena cuando es un medio adecuado entonces sí estaría dispuesto a ser considerado utilitarista (como casi todos los pensadores éticos). Como hemos indicado, Hayek opina que todo aquel filósofo que cuestiona el apriorismo de todos los valores puede ser considerado utilitarista en ese sentido amplio⁴³² y solamente en ese sentido admite ser considerado él mismo utilitarista.

El problema está en aseverar que las instituciones que surgen evolutivamente de la libre y espontánea interacción de los seres humanos son más apropiadas que aquellas que se derivan de la intención constructivista y que, *por tanto*, la libertad es más deseable que la coacción. Aunque es cierto que Hayek no llega a poner por escrito el argumento de esta manera, sí que parece que se deriva de la lectura de su obra. Es decir, si bien el silogismo no se expone explícitamente sí que parece que se da esta cierta lógica tácita en sus textos.

las personas. Si una ley no soluciona ningún problema, no es necesaria; si genera más problemas, es perniciosa.

⁴³¹ «If 'purpose' refers to concrete foreseeable results of particular actions, the particularistic utilitarianism of Bentham is certainly wrong». Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, p. 113.

⁴³² «In a wider sense the term is, however, also applied to any critical examination of such rules and of institutions with respect to the function they perform in the structure of society. In this wide sense everyone who does not regard all existing values as unquestionable but is prepared to ask why they should be held would have to be described as a utilitarian. Thus Aristotle, Thomas Aquinas, and David Hume, would have to be described as utilitarians, and the present discussion of the function of rules of conduct might also be so called». Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol.II, p. 17.

Aunque él no da por supuesto que las sociedades libres son mejores que aquellas que no lo son y somete a un escrutinio más detallado su composición, no acaba de haber una justificación moral de la libertad sino, como máximo, una necesidad evolutiva de respetar la libertad porque se ha demostrado que surgen mejores instituciones de ella.

Por otro lado, Hayek se muestra muy vago e impreciso a la hora de aclarar a qué se refiere con la aceptabilidad de ciertos grados de coacción. En efecto, hemos observado que para Hayek sí que pueden existir coacciones que no sean en sí mismas inmorales o indeseables y que es labor de la política el esclarecer cuál es cuál. El problema de una aproximación semejante es doble: por un lado, deja la puerta abierta a que, en último extremo, cualquier tipo de coacción pueda ser considerada beneficiosa socialmente; por otro, solamente bajo una óptica utilitarista puede ser entonces dirimida la cuestión de la bondad de la coacción (¿beneficia a muchos o a pocos? ¿beneficia a la gente adecuada?). Al dejar estas cuestiones en manos de los políticos, permitimos que aquellos precisamente a los que hay que controlar para que no nos arrebatan la libertad en sus tres aspectos decidan sobre ellos y determinen el alcance moral de sus propias acciones.

Hacer concesiones en ese sentido equivale a negar todo el trabajo que se ha hecho en favor de la libertad. Se suele decir que en una oración adversativa todo lo que se escribe antes de un “pero” carece de valor; en este caso, podemos redactar volúmenes enteros llenos de hermosas soflamas en favor de la libertad y cantando los beneficios de esta, pero si después dejamos al arbitrio de los políticos el decidir cuándo es conveniente limitarla, entonces todo queda en agua de borrajas. Todo el trabajo espléndido que Hayek realiza en favor de la libertad queda diluido cuando acepta una especie de gradualismo coactivo que lo acerca peligrosamente a un relativismo práctico.

A pesar de todo, estas observaciones no obstan para que la obra de Hayek no pueda ser considerada como una de las aportaciones más importantes de la historia del pensamiento a la causa de la libertad. Sus páginas están llenas de aforismos inolvidables y observaciones agudas sobre el papel de la libertad en las sociedades modernas. Así como Mises fue un infatigable crítico de los enemigos de la libertad, Hayek proveyó a la escuela austríaca de las armas intelectuales necesarias para empezar a distanciarse del utilitarismo más simple de sus inicios. Supo ver como ninguno que la libertad no había sido suficientemente justificada y defendida con anterioridad y, aunque él mismo no pudo sustraerse a algunos de los vicios de los herederos del empirismo inglés, sí que por lo menos trató de distanciarse de ellos. Puede que no pudiera -o no quisiera- dar con las

teclas deontológicas adecuadas para proponer un pensamiento auténticamente libertario, pero el pensamiento de Hayek constituye un poderoso recordatorio de que las ideas de la libertad han de ser defendidas con rigor y espíritu científico, sin caer en apasionamientos ni emotivismos infantiles⁴³³.

Para intentar encontrar la solución a algunas de estas aporías aparentemente irresolubles, proseguiremos en nuestra investigación con Murray Rothbard, cuya posición intelectual es muy diferente a la de Mises y Hayek. Él tratará de romper definitivamente con el utilitarismo empirista que la escuela austríaca arrastra desde sus comienzos con Menger y los primeros economistas austríacos e intentará ofrecer una visión más coherente de la libertad sin caer en gradualismos ni conceder terreno alguno a la oposición estatista. Su obra es inspiración y guía para la rama más radicalmente libertaria de la escuela y habrá que investigar bien qué nos propone a continuación.

⁴³³ Ver nota 390.

2.4.- La libertad en Murray Rothbard:

Murray Newton Rothbard (1926-1995) es el máximo exponente y el fundador de la rama más radicalmente libertaria de la escuela austríaca. Muchas de sus ideas no son totalmente originales (como no lo son en ningún autor) pero Rothbard reelabora muchas de las teorías austríacas sobre el ser humano y, especialmente, la acción humana de tal manera que cambia completamente la forma de afrontar los problemas. Rechazado por la mayor parte de los economistas y pensadores *mainstream* del momento, en la actualidad su obra va siendo cada vez más apreciada y enseñada en los círculos académicos más ortodoxos. Esto se debe principalmente a dos motivos: por un lado, la voluntad de Rothbard de permanecer fiel a sus principios y postulados le granjeó grandes enemistades pero también permanece como un testigo de la coherencia interna que animó todo su desarrollo intelectual; además, muchas de las profecías y vaticinios que aparecen en la obra rothbardiana han ido cumpliéndose de manera progresiva. Muchos de los temores que él compartía y que eran considerados exagerados por muchos de sus detractores, han sido en tiempos más recientes confirmados.

La obra de Rothbard se ve grandemente influida por Ludwig von Mises, cuya *Acción humana* anima todo el pensamiento rothbardiano, especialmente en lo concerniente a la praxeología. Rothbard acudió a los seminarios informales de Mises en Nueva York a principios de los cincuenta e incluso llegó a escribir un comentario sobre la *Acción humana* que terminó con los años en convertirse en una de sus obras más importantes: *Man, Economy and State* (1962). A pesar de estar siempre entrando y saliendo del mundo universitario, Rothbard nunca tuvo una existencia plenamente académica, al menos en el sentido ortodoxo de la palabra. Siempre habitó en las fronteras de la misma, entrando y saliendo de la universidad a medida que sus ideas iban siendo aceptadas o rechazadas. A pesar de esto (o quizás gracias a esto), pudo fundar diversas revistas de estudios económicos y cofundó el Ludwig von Mises Institute en Auburn, Alabama, cuya influencia en la recopilación de textos austríacos es inmensurable⁴³⁴.

Murray Rothbard inaugura propiamente el movimiento intelectual conocido como anarcocapitalismo (también denominado en ocasiones capitalismo de libre mercado,

⁴³⁴ De esta organización provienen muchos de los textos que estamos utilizando en esta investigación.

anarquismo capitalista, o simplemente anarquismo de propiedad privada). Aunque existen ciertos precedentes de anarquismos de derechas en la historia intelectual liberal⁴³⁵, lo cierto es que es el primero que sintetiza, unifica y aclara los conceptos en un sistema más o menos coherente y lógico que permite por primera vez a multitud de intelectuales acercarse a estas ideas con cierta garantía de verdad y lógica. En cierto sentido, Murray Rothbard representa la quintaesencia de la escuela austríaca, llevando sus presupuestos al límite y apurando las consecuencias de cada uno de sus asertos, rechazando todo tipo de componendas y arreglos sofísticos o de conveniencia. Murray Rothbard, en suma, lleva la defensa de la tríada de la libertad (libertad de elección, propiedad privada y vida) a su extremo moral⁴³⁶.

2.4.1.- El axioma de no agresión y los derechos naturales en Rothbard:

De acuerdo con Rothbard, todo el credo libertario se apoya en un único axioma: nadie puede agredir a la persona o a la propiedad de otra persona. A este axioma se le conoce como “axioma de no agresión” (*nonaggression axiom*) y es la piedra de toque de todo pensamiento que se precie como defensor de la libertad⁴³⁷. Este axioma esconde una defensa simultánea de los tres elementos de la libertad que venimos viendo en toda la segunda parte de la investigación. En primer lugar, es difícil -o, directamente, imposible- decidir racionalmente en un entorno de violencia y agresión; en segundo lugar, la vida y

⁴³⁵ Por ejemplo, Lysander Spooner (1808-1887) o Benjamin Tucker (1854-1939) ya expresaron ideas similares casi un siglo antes. También, por supuesto, los adalides del anarquismo socialista (Pierre-Joseph Proudhon, Mikhail Bakunin o Peter Kropotkin) expresan críticas al estado que serán repetidas por sus parientes intelectuales del anarcocapitalismo y, al menos en ese punto, mantendrán similitudes significativas.

⁴³⁶ Es sintomático que al acercarse hacia el final de su vida muchas de las personas más allegadas al pensador creían que se convertiría al catolicismo. Aunque siempre permaneció agnóstico, las ideas que iba sosteniendo y la investigación acerca de los derechos naturales le iba acercando más y más al catolicismo. Esta anécdota no es baladí, pues se apoya sobre la idea que anima esta investigación: un estudio acerca de la libertad (y su posterior defensa) no puede dejar de lado la tradición católica de pensamiento.

⁴³⁷ «The libertarian creed rests upon one central axiom: that no man or group of men may aggress against the person or property of anyone else. This may be called the “nonaggression axiom”». Murray Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto* (Ludwig von Mises Institute, 2006, Auburn), p. 27.

la paz resultan requisitos imprescindibles para el ejercicio de la libertad (como resulta lógico, pues resulta complicado ejercer la libertad si se pierde la vida)⁴³⁸; en tercer lugar, la defensa de la libertad y de la vida ha de extenderse a la propiedad privada de cada uno de nosotros. Desde el comienzo de su manifiesto, Rothbard ya deja claro que la tríada de la libertad ha de ser defendida de forma íntegra, categórica y axiomática. La agresión se entiende aquí de la misma manera que la entendían los austríacos previos: como una iniciación de violencia sobre alguien o su propiedad o la amenaza de iniciación de violencia sobre una persona o su propiedad. El libertario concibe como único crimen social esta invasión de la persona y de sus propiedades, quedando toda conducta que no tenga que ver con esto y en la que no existan víctimas en la esfera individual. Solamente ha de ser perseguido el crimen contra la libertad: toda conducta que no conlleve una violación del axioma de no agresión no es delictiva y, por tanto, ha de ser tolerada.

El axioma de no agresión supone que cuando dos personas se encuentran pueden darse dos formas de interacción: una interacción pacífica o una interacción violenta. Normalmente ambas personas tratan de obtener un beneficio de la relación interpersonal con el resto pero este beneficio puede ser buscado de ambas maneras. Mediante la violencia ese beneficio es obtenido *a expensas* del beneficio de la otra persona y pasando por encima de su resistencia a este acto (y, por tanto, el agresor ha de recurrir a la fuerza). De hecho, una de las características de la violencia (y que la diferencia del intercambio pacífico) es que el beneficio de uno es siempre a costa a de otro. La violencia puede tener cuatro resultados cuando se ejerce⁴³⁹:

- Puede que ninguna de las dos partes sea victoriosa, en cuyo caso la violencia se perpetúa o se llega a una paz (ausencia de guerra).

⁴³⁸ De ahí el pacifismo rothbardiano, que rechaza todo tipo de intervención bélica y el servicio military obligatorio: «since war, especially modern war, entails the mass slaughter of civilians, the libertarian regards such conflicts as mass murder and therefore totally illegitimate». Murray Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, p. 27.

⁴³⁹ «Violent action may result in the following developments: (a) inconclusive fighting, with neither opponent the victor, in which case the war may continue intermittently for a long period of time, or violent action may cease and peace be established (the absence of war); (b) the victor may kill the victim, in which case there is no further interpersonal action between the two; (c) the victor may simply rob the victim and leave, to return to isolation, or perhaps with intermittent violent forays; or (d) the victor may establish a continuing hegemonic tyranny over the victim by threats of violence». Murray Rothbard, *Man, Economy and State* (Ludwig von Mises Institute, Scholar's Edition, Auburn, 2009), p. 83.

- El ganador puede asesinar al derrotado, en cuyo caso toda interacción interpersonal desaparece.
- El ganador puede simplemente robar al derrotado y abandonarlo, o volver a hacer incursiones intermitentes para obtener nuevas ganancias.
- El ganador puede establecer una hegemonía tiránica sobre el vencido bajo amenazas constantes (esclavitud).

La sociedad puede ser configurada, pues, según parámetros pacíficos o violentos, con las consecuencias que hemos visto. Sin embargo, solamente la cuarta consecuencia de la agresión puede conformar una sociedad, puesto que se da una continua relación interpersonal. La pregunta interesante que podríamos formularnos es si resultaría posible conformar una sociedad basada enteramente en intercambios y tratos voluntarios, no violentos. En efecto, Rothbard asume que las sociedades estatales son, en el fondo, hegemonías tiránicas de unos grupos sobre otros bajo amenazas constantes, es decir, formas modernas de esclavitud⁴⁴⁰. No obstante, volveremos más adelante sobre este punto.

Los derechos de propiedad son la manera más adecuada de llegar al axioma de no agresión y de aplicarlo. Rothbard defiende que tradicionalmente han existido tres escuelas de defensa de la libertad y, como corolario, de los derechos de propiedad (*property rights*). En primer lugar, existen los que defienden la libertad desde un punto de vista *emotivista*. Para ellos, la libertad ha de ser defendida porque nos produce una emoción muy grande el perderla y subjetivamente nos resulta muy valorada. Aunque, desde luego, este tipo de argumentos emotivistas no tienen cabida en la discusión racional que tiene lugar en filosofía, sí que es cierto que determinados movimientos románticos parecen sugerir una defensa de la libertad en base a las emociones. Al situarse voluntariamente más allá de la

⁴⁴⁰ Recordemos que cuando la escuela austríaca habla de “sociedad” se refiere al conjunto de individuos que la conforma (individualismo metodológico): «The term “society,” then, denotes a pattern of interpersonal exchanges among human beings. It is obviously absurd to treat “society” as “real,” with some independent force of its own. There is no reality to society apart from the individuals who compose it and whose actions determine the type of social pattern that will be established». Murray Rothbard, *Man, Economy and State*, p. 84.

esfera de la discusión racional, este tipo de argumentos son insostenibles y no pueden ser tenidos en cuenta⁴⁴¹.

La segunda escuela que ha defendido la libertad es el utilitarismo. Ya hemos analizado algunos autores que caen bajo este apelativo (Mises) o que están sospechosamente cerca de él (Hayek). Para el utilitarismo, la defensa de la libertad se basa en que las consecuencias de su aplicación conducen a sociedades más armónicas, prósperas y pacíficas. La clave, como ya hemos expresado anteriormente, es que las consecuencias son una mala brújula moral. Nadie niega que no tengan que ser tenidas en cuenta a la hora de valorar el aspecto moral de una decisión: es difícil sostener un principio moral cuyas consecuencias se encuentran abiertamente en contra de ese principio. La defensa de la vida humana, por poner un ejemplo, no puede conducir a consecuencias que impliquen pérdida de vidas o violencia generalizada. Si lo hace (por ejemplo, en un caso de defensa personal), toda la situación deviene deplorable y ha de ser cuidadosamente analizada para dirimir las responsabilidades morales de tal acción. En general, la escuela utilitarista postula que podemos ponderar las consecuencias de una acción pero no la acción en sí misma. Eso, como mínimo, resulta una petición de principio: ¿por qué sí estamos facultados para aplicar juicios morales a las consecuencias pero no a las acciones? ¿Qué diferencia a las consecuencias de las acciones? Si las consecuencias de un acto son terribles: ¿no es acaso posible que un estudio de ese acto nos revele que tal acto es terrible en sí mismo?⁴⁴²

Otro problema del utilitarismo⁴⁴³ es que no defiende principios fijos y concretos, sino que, como mucho, expone una idea vaga y amplia de lo que quiere defender. Se mueve

⁴⁴¹ «By ultimately taking themselves outside the realm of rational discourse, the emotivists thereby insure the lack of general success of their own cherished doctrine». Murray Rothbard, *For a New liberty: The Libertarian Manifesto*, p. 31.

⁴⁴² « (...) utilitarianism assumes that we can weigh alternatives, and decide upon policies, on the basis of their good or bad consequences. But if it is legitimate to apply value judgments to the consequences of X, why is it not equally legitimate to apply such judgments to X itself? May there not be something about an act itself which, in its very nature, can be considered good or evil? ». Murray Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, p. 31.

⁴⁴³ Curiosamente el utilitarismo es totalmente lícito, razonable y conveniente cuando no atiende a cuestiones morales. En las decisiones triviales (no morales) del día es perfectamente válido un argumento consecuencialista. En la decisión sobre si debo o no comprarme un coche grande o pequeño, han de pesar las consecuencias de tal elección a la hora de decidir si la compra es buena o no. El problema es que, como ya señaló Sócrates en el *Hippias Menor*, la confusión entre la

por tendencias y aspiraciones, más que por fundamentos y bases. Cuando se sostienen principios generales de forma vaga pero se permiten multitud de excepciones para las situaciones concretas en vistas a una especie de “bien común” consecuencialista, entonces no se está defendiendo ningún principio. El *laissez-faire* es un principio liberal clásico, pero los liberales utilitaristas han aceptado todo tipo de excepciones a ese principio en aras de consecuencias beneficiosas a corto plazo, sin tener en cuenta el esquema amplio de las cosas. En cierto modo, es un liberalismo relativista, en el sentido de que propone un esquema conceptual maleable y dúctil, siempre cambiando si las consecuencias de las acciones son beneficiosas o no. Para un utilitarista resulta perfectamente aceptable, por ejemplo, la quema de brujas en una sociedad, puesto que produce un bienestar psíquico a casi toda la sociedad con un coste muy bajo. El coste social de ajusticiar a unas mujeres es mucho menor que el beneficio psíquico que se obtiene de hacerlo, por lo que el curso de acción lógico y moral es realizar tal acto. Desde un punto de vista estrictamente utilitarista, este razonamiento es completamente válido y hace falta recurrir a los derechos naturales y al estudio de la justicia de las acciones en sí mismas para negarse a la comisión de tales atrocidades. Los liberales no utilitaristas son mucho más absolutistas en la defensa de los principios: es inaceptable violar los principios que hemos establecido, aunque eso implique reducir a corto plazo el bienestar psíquico de una sociedad⁴⁴⁴.

Finalmente, la tercera avenida por la que llegamos a la defensa del axioma de no agresión es la de los derechos naturales. Los derechos naturales se basan en la idea filosófica de que vivimos en un mundo formado por multitud de entes, cada uno de los cuales es poseedor de una naturaleza propia. Este pensamiento es heredero del realismo filosófico aristotélico⁴⁴⁵: todo ente tiene una esencia propia con sus leyes internas y sus propiedades intrínsecas que lo ayudan a interactuar con el mundo y a acercarse a su propia perfección. El ser humano, como habitante de este mundo, tiene también una esencia específica y sus

bondad técnica (alguien es bueno para algo) y la bondad moral (alguien es bueno) conlleva confusiones en las metodologías, puesto que *poiesis* y *praxis* son categorías de la acción radicalmente diferentes.

⁴⁴⁴ «The natural-rights libertarian, overwhelmingly concerned as he is for the justice of the act, will react in horror and staunchly and unequivocally oppose the executions as totally unjustified murder and aggression upon nonaggressive persons». Murray Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, p. 32.

⁴⁴⁵ Murray Rothbard expresó siempre una gran admiración por Aristóteles y los movimientos medievales que restituyeron el pensamiento aristotélico (especialmente el tomismo).

leyes propias, que pueden resumirse en los derechos naturales. Es importante dejar de lado la cuestión acerca de si admitir la existencia de derechos naturales implica necesariamente admitir la existencia de un ente divino; en opinión de Rothbard es una cuestión bien separada y ni la confirma ni la desmiente⁴⁴⁶. El estudio de los derechos naturales es una actividad racional sin conexión obligada con la Revelación (aunque insistimos en que tampoco la excluye explícitamente).

Los derechos naturales muestran unas inclinaciones humanas inmutables, absolutas y valederas siempre, al margen de toda situación y lugar. El problema es que tradicionalmente los filósofos clásicos han colocado el énfasis de los derechos naturales en el aspecto político, insistiendo en el carácter natural de la política y uniendo inextricablemente la necesidad de los derechos naturales a la misma. Es el caso evidente de los autores que hemos estado viendo al comienzo de la investigación (especialmente Platón y Aristóteles, pero no es un rasgo exclusivo de ellos)⁴⁴⁷. En opinión de Rothbard fue Locke el que situó el acento de los derechos en el individuo y no en su aspecto comunitario, sobre todo en su obra *Two Treatises of Government*:

«Though the earth and all inferior creatures be common to all men, yet every man has a “property” in his own “person.” This nobody has any right to but himself. The “labour” of his body and the “work” of his hands, we may say, are properly his. Whatsoever, then, he removes out of the state that Nature hath provided and left it in, he hath mixed his labour with it, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property. It being by him removed from the common state Nature placed it in, it hath by this labour something annexed to it that excludes the common right of other men. For this “labour” being the unquestionable property of the labourer, no man but he can have a right to what

⁴⁴⁶ «The assertion of an order of natural laws discoverable by reason is, by itself, neither pro- nor anti-religious». Murray Rothbard, *The Ethics of Liberty* (New York University Press, Nueva York, 1998), p. 4. Es muy interesante el desarrollo y el estudio que realiza Rothbard en este capítulo acerca de la escolástica medieval para apoyar esta afirmación. A pesar de esta afirmación, seguimos pensando que un iusnaturalismo que no tenga en cuenta el aspecto trascendente del ser humano está condenado a aporías irresolubles.

⁴⁴⁷ Ver 1.1.1.

that is once joined to, at least where there is enough, and as good left in common for others»⁴⁴⁸.

En este texto observamos una correlación clara entre la propiedad de uno mismo y el individualismo metodológico que más adelante heredará la escuela austríaca. Resulta inevitable que Locke cayera en muchas inconsistencias a la hora de defender su teoría del trabajo (*labour*), de la propiedad o del valor, pero está claro que defiende una teoría de la libertad muy atada a la propiedad privada (tan privada, que comienza por la propiedad de uno mismo). A muchos les resulta desagradable esta propiedad de uno mismo pero pensemos en las alternativas que pueden darse a esta propiedad (dejando de lado, por el momento, la visión trascendente de que Dios es en última instancia, dueño de todas sus *creaturas*): o bien alguien es dueño de tu vida y tus acciones (es decir, una clase de personas A es capaz de decidir sobre la vida de otra clase de personas B), o bien todos somos capaces de decidir sobre la vida de los demás de forma alícuota (votando entre todos qué debe hacerse, por ejemplo). El primer ejemplo es un parasitismo claro, puesto que una clase de personas podrá siempre parasitar la vida de otra clase contra la voluntad de esta última. Esto, por supuesto, es una esclavitud. El segundo ejemplo no es mejor, y se parece un comunitarismo tribal, en el que los miembros de la tribu no son libres de escoger sus fines y preferencias y deben amoldarse a lo que los restantes miembros de la tribu han decidido sobre sus vidas. Si este esquema tribal se extiende a un contexto más global llegaremos a la paradoja de que todos somos dueños de las vidas de los demás menos de la nuestra, que por algún motivo se nos niega. Además, todo esquema tribalista termina deviniendo una dictadura esclavista del primer tipo, puesto que es imposible tener una participación universal de la vida de miles de millones de personas y, en última instancia, esa actividad termina recayendo sobre una camarilla privilegiada. En cualquier caso, ninguna de las dos alternativas es deseable, puesto que no tienen más sentido lógico o moral que la afirmación de que somos dueños de nosotros. Asimismo, la vida, el tercer elemento de esa tríada de la libertad, se ve constantemente atacada en una sociedad que no respeta la posesión de uno mismo:

«It should be clear that in that sort of “communist” world, no one would be able to do anything, and the human race would quickly perish. But if a world of zero

⁴⁴⁸ John Locke, “An essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government” (contenido en *Two Treatises of Government*, extraído de <https://www.johnlocke.net/major-works/two-treatises-of-government-book-ii>), V, 26.

self-ownership and one hundred percent other ownership spells death for the human race, then any steps in that direction also contravene the natural law of what is best for man and his life on earth»⁴⁴⁹.

2.4.2.- La libertad y la propiedad en Rothbard:

En esta investigación sobre el origen de la libertad, Rothbard distingue entre el libre albedrío de aceptar ideas y proponer fines y la libertad de llevarlos a cabo. Es decir, ya empieza a vislumbrar esa diferencia entre la libertad nouménica de la que hablábamos anteriormente y la libertad fenoménica. Utilizando el ejemplo ya clásico de Robinson Crusoe viviendo en soledad en una isla, Rothbard va desgranando cómo Crusoe va percatándose de su propia libertad. Principalmente llega a la conciencia de su libertad cuando empieza a proponerse fines. En su encuentro con la naturaleza exterior, va perfilando esos fines y alicatando sus medios y acciones. Aunque algunos puedan objetar que la propia naturaleza nos impide ser libres puesto que hay fines que nos impide conseguir (imaginemos, por ejemplo, que Crusoe se propone volar); esto no es más que una gran confusión entre poder (*power*) y libertad (*freedom*). De un modo similar a aquellos pelagianos que hacían recaer en la potencia pura (*posse*) la libertad⁴⁵⁰, los deterministas de hoy en día rechazan toda libertad que no sea absoluta. Pero que la naturaleza suponga un límite para nosotros no resta un ápice a nuestra libertad, puesto que una cosa es proponerse fines y otra muy diferente conseguirlos. Los deterministas exigen a los defensores de la libertad que acepten el siguiente estado binario: o bien la libertad es absoluta o no existe en absoluto. Ese argumento bien puede volvérselos en contra puesto que podemos argüirles del mismo modo: el determinismo o es absoluto o no existe de ninguna manera. Es un salto lógico inaceptable demandar una libertad absoluta no solamente en los fines sino también en los medios: nos obliga a aceptar que la libertad es entonces incompatible con la naturaleza (pues esta nos impone límites, especialmente en los medios que podemos implementar). Dicho de otra manera: si la libertad tiene que ser absoluta, entonces la libertad es una entelequia imposible. Esta

⁴⁴⁹ Murray Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, p. 34.

⁴⁵⁰ Ver 1.3.

discusión es parecida, *mutatis mutandis*, a la que sostenía San Agustín con los pelagianos. Como analizamos anteriormente, estos sostenían que no hay una naturaleza humana en el fondo, sino que solamente existe potencia pura y voluntad. San Agustín replicaba que hay limitaciones en la naturaleza a la libertad, lo cual no implica que esta desaparezca, sino simplemente que hay que tenerlas en cuenta.

Volviendo a Rothbard, cuando investigamos en el interior de nuestra conciencia, encontramos que somos libres de elegir esos fines (y, hasta cierto punto, los medios de los que servimos para poder conseguir tales fines). La libertad, pues, constituye un acto de conciencia muy similar al que encontrábamos en San Agustín. Esa libertad interior o nouménica es una libertad que ocurre de forma natural, al margen de la interacción con otros seres humanos; en cierto modo, es una libertad *asocial*, puesto que no necesita del resto de personas para ser ejercida. Solamente cuando entramos en contacto con los demás empieza a adquirir interés la manifestación de esa libertad y su integración en los planes de vida del resto de personas que nos rodean⁴⁵¹. Por eso Crusoe, hasta su primer encuentro con Viernes, es absolutamente libre: su libertad interior y exterior son idénticas.

Cuando se encuentra con otro ser humano, Crusoe ha de empezar a tener en cuenta los fines de los demás y de qué manera esos fines se integran en los suyos o entran en conflicto. Este encuentro puede darse de dos maneras: pueden cooperar o pueden agredirse. Si ambos cooperan, normalmente tenderán a unificar y maximizar los fines que puedan integrar y a eliminar o, por lo menos, minimizar aquellos que puedan ser incompatibles. Es importante entender que la cooperación ha de ser voluntaria y que ambos, apodóticamente, han de salir ganando de la misma. Si Crusoe se encuentra con Viernes tratarán de dividir el trabajo de una manera que beneficie a ambos; si uno de los dos está disconforme con la división del trabajo simplemente no la llevará a cabo. Por eso la cooperación libre siempre resulta mutuamente beneficiosa y moral.

En una división del trabajo voluntaria, cada uno se dedicará a aquello en lo que es relativamente más productivo que el otro. No se trata de que cada uno se dedique a lo que se le dé mejor que al otro porque bien puede suceder que uno sea mejor que el otro en todos los aspectos (imaginemos que Crusoe es más productivo que Viernes tanto en la

⁴⁵¹ «Suffice is to say now that, in the sense of *social* freedom -of freedom as *absence of molestation by other persons*- Crusoe is *absolutely* free». Murray Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 33. En cursiva en el original.

caza como en la pesca). Incluso en una situación así, la división del trabajo es ventajosa, puesto que Crusoe puede dedicarse a trabajar en aquello en lo que mucho mejor que Viernes, dejando a Viernes trabajar en aquello en lo que Crusoe solamente es marginalmente mejor. Ambos se ven beneficiados de una situación semejante. Recordemos que esto no hace a la libertad buena, sino que es una situación positiva porque ha surgido de forma libre. La causalidad está invertida: no debemos caer en argumentos utilitaristas. La cooperación voluntaria es deseable porque es libre, no simplemente porque produce resultados positivos. Incluso aunque pudiésemos idear una situación en la que la esclavitud resultase más productiva que la cooperación libre (situación difícil de imaginar en la realidad), habría que seguir escogiendo la libertad. En definitiva, la libertad no es deseable porque produzca resultados positivos, sino porque es lo más moral. El hecho de que además casi siempre se sigan resultados positivos del ejercicio de la libertad puede ser considerado como una feliz coincidencia⁴⁵².

Cuando ambos intercambian esos productos obtenidos de la cooperación mutua no solamente intercambian el producto físico sino que intercambian los *derechos de propiedad* de dichos productos. Con el surgimiento del intercambio voluntario y de la cooperación social, empiezan a aparecer los derechos de propiedad de forma casi espontánea (algo que ya Hayek había expresado anteriormente). Dicho de otro modo, los derechos de propiedad son el resultado de esta cooperación pacífica⁴⁵³. Como podemos observar, la libertad, la propiedad y la paz (la vida) se encuentran inextricablemente unidas y surgen espontáneamente en el ejercicio de cada una de ellas. No es posible ejercer un elemento de esta tríada sin que se vea acompañado de los otros dos. Solamente

⁴⁵² Esta expresión viene referida por Carlos Rodríguez Braun (catedrático de *Historia del Pensamiento Económico* de la Universidad Complutense de Madrid) en una conversación privada con el célebre Karl Popper. Al preguntarle qué le parecía que la libertad fuera tan buena para aumentar la prosperidad económica el filósofo austríaco (de nacimiento) respondió que era una “feliz coincidencia”. Referido en el artículo de Ignacio Moncada *El liberalismo es una cuestión ética*, alojado en <https://juandemariana.org/ijm-actualidad/analisis-diario/el-liberalismo-es-una-cuestion-etica/>. También cf. la conferencia de Walter Castro (profesor de la Universidad Pontificia Católica de Buenos Aires) *¿Por qué para mí el liberalismo es una cuestión ética?:* <https://youtu.be/cqmVhOFFYYQ>.

⁴⁵³ «But economists too often forget, in contemplating the critical importance and the glories of the free market, *what* precisely is being exchanged. For apples are not *simply* being exchanged for butter, or gold or horses. What is really being exchanged is not the commodities themselves, but the *rights to ownership* of them». Murray Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 36. En cursiva en el original.

mediante la violencia pueden tratar de separarse, y cuando un encuentro entre personas se torna agresivo y violento estos tres elementos sufren especialmente.

No podemos dejar de lado la posibilidad de que el ejercicio de la libertad externa entre en conflicto con la libertad de los demás y ese conflicto se resuelva violentamente⁴⁵⁴. Donde previamente se maximizaban los fines comunes y se minimizaban los fines incongruentes con los demás, ahora ocurre lo contrario. En una situación violenta, solamente importan los fines propios, desvinculados de los de los demás y se minimizan los fines comunes. Cuando existe una agresión física a nuestra propiedad o comienzan las amenazas de agresión física a nuestra propiedad ya no estamos en una situación de libertad. Recordemos que la propiedad comienza por la propiedad de uno mismo y que atentar contra la vida es en el fondo un atentado contra la propiedad de mí vida. Obviamente, en una situación semejante, tampoco tenemos la libertad de plantearnos fines, más allá de evitar o minimizar la agresión sufrida. Pero ese fin nos viene impuesto por la otra persona, y no es buscado libremente. De hecho, para Rothbard, la agresión y, sobre todo, la amenaza de agresión es una actitud típicamente propia de los estados⁴⁵⁵ y de ahí la ilegitimidad de base de toda organización política que busque fines mediante la fuerza y la coacción. Aunque no es el objetivo de esta investigación entrar en los aspectos más concretos del anarquismo rothbardiano, sí que podemos encontrar las raíces de ese pensamiento en la idea de que la agresión ha venido históricamente desde los estados a través de tres vías.

⁴⁵⁴ «In order to complete the economic picture of our world, however, economic analysis must be extended to the nature and consequences of violent actions and interrelations in society, including intervention in the market and violent abolition of the market (“socialism”)». Murray Rothbard, *Man, Economy and State*, p. 875.

⁴⁵⁵ «Empirically, the vast bulk of interventions are performed by States, since the State is the only organization in society legally equipped to use violence and since it is the only agency that legally derives its revenue from a compulsory levy». Murray Rothbard, *Man, Economy and State*, p. 877. Asimismo, «the critical difference between libertarians and other people is not in the area of private crime; the critical difference is their view of the role of the State—the government. For libertarians regard the State as the supreme, the eternal, the best organized aggressor against the persons and property of the mass of the public. All States everywhere, whether democratic, dictatorial, or monarchical, whether red, white, blue, or brown». Murray Rothbard, *For a New Liberty, a Libertarian Manifesto*, p. 58.

Por un lado, las guerras constituyen una agresión obvia al primer elemento asociado con la libertad, que son la vida y la paz⁴⁵⁶. Durante el siglo XX, la cantidad de muertes de seres humanos en conflictos bélicos ha resultado considerablemente superior a la de cualquier organización criminal. De alguna manera, nos resultan terribles las consecuencias de las guerras pero giramos la mirada cuando observamos que las causas de las guerras son siempre de origen estatal⁴⁵⁷. A los estados les interesan las guerras y los conflictos por los siguientes tres motivos⁴⁵⁸:

1. Expanden el poder central: tienden a centralizar el poder en busca de una mayor eficacia organizativa. Esa organización viene acompañada de una plétora de subidas de impuestos, leyes y regulaciones administrativas.
2. Recortan las libertades individuales: en tiempos de conflicto los estados tienden a eliminar o limitar ciertas libertades (toques de queda, imposibilidad de tránsito libre, necesidad de documentación para actividades antes libres, restricciones de reunión, limitación de libertad de expresión, etc.).
3. Aprueban leyes excepcionales que se convierten en fijas: se aprueban leyes temporales al albur del problema que luego nunca se retiran y se mantienen indefinidamente.

Además de las guerras, los estados atentan contra el segundo elemento de la tríada de la libertad fenoménica: la propiedad. Mediante sus regulaciones, mandatos, prohibiciones, leyes e impuestos los estados confiscan por la fuerza cada año una parte importante de la propiedad de sus súbditos. Aquí Rothbard no entra a valorar si el fin de los impuestos es positivo o no. Ya hemos realizado en otro lugar la crítica correspondiente al utilitarismo

⁴⁵⁶ El gran libertario de principios del siglo XX Albert Nock decía lo siguiente sobre el estado: «Everyone knows that the State claims and exercises the monopoly of crime that I spoke of a moment ago, and that it makes this monopoly as strict as it can. It forbids private murder, but itself organizes murder on a colossal scale. It punishes private theft, but itself lays unscrupulous hands on anything it wants, whether the property of citizen or of alien». Albert Jay Nock, *On Doing the Right Thing and Other Essays* (Harper and Brothers, Nueva York, 1928), p. 143.

⁴⁵⁷ Aquí hablamos de los estados en general, sin concretar en ninguna ideología. Aunque determinados tipos de ideología tienden a generar estados más agresivos que otras, lo cierto es que las guerras han sido una constante en la historia de la humanidad y, lejos de ver el fin, parecen reproducirse sin remedio. A este respecto podemos recordar el aforismo de Randolph Bourne (1886-1918): *la guerra es la salud del estado*, que da título a su célebre artículo antibelicista: *War is the Health of the State* (<http://www.bopsecrets.org/CF/bourne.htm>). Traducción propia.

⁴⁵⁸ A este respecto cf. el artículo editorial *La guerra y la salud del estado*, alojado en: <https://juandemariana.org/ijm-actualidad/analisis-diario/la-guerra-y-la-salud-del-estado/>

y al consecuencialismo ético. Aunque el fin dado a ese robo fuera el más virtuoso posible y la organización estuviese organizada por los dirigentes menos corruptos y más desprendidos del planeta, eso no cambia la naturaleza del acto. *En sí mismo*, robar está mal y por ello ha de ser rechazado en cualquier sistema ético consecuente con la defensa de la propiedad privada. No importan los fines de la acción, sino la acción en sí misma.

En último lugar, y no menos importante, los estados fuerzan a los súbditos a fijarse fines que no perseguirían en un mercado libre⁴⁵⁹. Es decir, mediante regulaciones e intervenciones de todo tipo, los estados obligan a las personas a perseguir los fines que el estado considera beneficiosos y no los que ellos mismos desearían⁴⁶⁰. En un intercambio libre, ambas partes (o las que sean) siempre consiguen mantener sus fines sin tener que obligarse a seguir fines ajenos. En un intercambio violento, que es el que venimos analizando, los fines vienen marcados por una de las dos partes, mientras que la otra ha de renunciar a los suyos por la fuerza⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ Nótese que cuando hablamos de que *los estados obligan a las personas*, estamos hablando metafóricamente. El individualismo metodológico nos recuerda que los estados no obligan porque, técnicamente, no existen. Deberíamos decir: *unos individuos, que gobiernan, obligan a otros, que obedecen*. Sin embargo, en aras de la claridad expositiva nos ha parecido conveniente utilizar la forma común de expresarse, si bien debemos estar prevenidos contra sus implicaciones colectivistas. Esta no es una idea exclusivamente austríaca, sino que siempre ha sido parte del carácter propio de la derecha política. Por ejemplo, el senador John Calhoun (que no era libertario, sino que pertenecía al ala más conservadora del partido republicano) declaraba en su *Disquisition on Government* que, en esencia, el estado lo forman todos aquellos individuos que, en neto, perciben más de los demás de lo que aportan y que todo estado tiene, por ende, dos clases, los que aportan y los que reciben: «The necessary result, then, of the unequal fiscal action of the government is, to divide the community into two great classes; one consisting of those who, in reality, pay the taxes, and, of course, bear exclusively the burthen of supporting the government; and the other, of those who are the recipients of their proceeds, through disbursements, and who are, in fact, supported by the government ; or, in fewer words, to divide it into tax-payers and tax-consumers». John Calhoun, *A Disquisition on Government and a Discourse on the Constitution and Government of the United States* (A. S. Johnston, Columbia, 1851), p. 21.

⁴⁶⁰ «Coercive intervention, on the other hand, signifies per se that the individual or individuals coerced would not have voluntarily done what they are now being forced to do by the intervener. The person who is coerced into saying or not saying something or into making or not making an exchange with the intervener or with a third party is having his actions changed by a threat of violence. The man being coerced, therefore, always loses in utility as a result of the intervention, for his action has been forcibly changed by its impact». Murray Rothbard, *Man, Economy and State*, p. 880.

⁴⁶¹ «In contrast to the free market, therefore, all cases of intervention supply one set of men with gains at the expense of another set. In binary interventions, the direct gains and losses are “tangible” in the form of exchangeable goods or services; in other cases, the direct gains are nonexchangeable satisfactions to the interveners, and the direct loss is being coerced into less

Cuando proceden del estado (y según Rothbard, la gran mayoría de los intercambios violentos vienen del estado en nuestra vida diaria) estas coacciones se denominan intervenciones, y pueden ser de tres tipos: autísticas, binarias o triangulares. En las intervenciones *autísticas*, el estado prohíbe o limita la posibilidad que tiene un individuo de hacer uso libre de su propiedad. Por ejemplo, cuando el estado prohíbe construir en un terreno porque no está calificado como terreno urbanizable está teniendo lugar este tipo de intervención, que en principio solamente afecta a los derechos de un individuo (el dueño de la propiedad)⁴⁶².

En las intervenciones binarias el estado se dirige a nosotros mismos y nos exige tributos o la aceptación de un servicio o producto por la fuerza. Se denominan *binarias* porque la relación violenta solamente se da entre el estado y un súbdito. La violencia, en principio, no sale de ese binomio súbdito-estado⁴⁶³. Ejemplos prototípicos de intervenciones binarias serían los impuestos (una exacción obligada bajo pena de cárcel de recursos de los individuos) o el estado del bienestar (una participación obligada de los servicios públicos del estado, normalmente de inferior calidad a los privados).

En las intervenciones *triangulares*, el estado prohíbe que dos individuos se pongan de acuerdo y se coordinen para facilitar sus planes de acción respectivos. De esta manera, el estado se arroga el derecho de anular o modificar cualquier trato que libre y voluntariamente haya surgido de la libre cooperación de los individuos en base a consideraciones de tipo sanitario, ideológico, moral, nacional, etc⁴⁶⁴. Ejemplos típicos de

satisfying, if not positively painful, forms of activity». Murray Rothbard, *Man, Economy and State*, p. 880.

⁴⁶² «In the first place, the intervener, or “invader,” or “aggressor”—the individual or group that initiates violent intervention—may command an individual subject to do or not do certain things, when these actions directly involve the individual’s person or property alone. In short, the intervener may restrict the subject’s use of his property, where exchange with someone else is not involved. This may be called an autistic intervention, where the specific order or command involves only the subject himself». Murray Rothbard, *Man, Economy and State*, p. 877.

⁴⁶³ «Secondly, the intervener may compel an exchange between the individual subject and himself or coerce a “gift” from the subject. We may call this a binary intervention since a hegemonic relation is here established between two people: the intervener and the subject». Murray Rothbard, *Man, Economy and State*, p. 877.

⁴⁶⁴ « Thirdly, the invader may either compel or prohibit an exchange between a pair of subjects (exchanges always take place between two people). In The Economics of Violent Intervention in the Market 877 this case, we have a triangular intervention, where a hegemonic relation is created

una intervención triangular es la prohibición de la prostitución o de los estupefacientes, los convenios concernientes a los salarios, controles de precios, etc.

Todos estos son ejemplos de relaciones hegemónicas, coactivas, en las que uno de los participantes impone sus fines por la fuerza al otro⁴⁶⁵. Son lo contrario a las relaciones de cooperación libre, mucho más armoniosas y respetuosas con los planes de vida de cada persona. En las relaciones no libres, las personas no habrían actuado de la manera en la que les obliga el que ejerce la fuerza, puesto que esa vía de acción se encuentra totalmente fuera de su esfera de consideraciones. En el momento en que una persona ha de renunciar completamente a sus fines para satisfacer los de otro, está actuando de forma forzosa. En las relaciones libres y voluntarias, lo que se modifican son los caminos hacia los fines, mientras que los fines permanecen incólumes. En efecto, la relación libre con los demás va perfilando los métodos que utilizamos para perseguir nuestros fines, pero no nos obliga a modificarlos sustancialmente, a no ser que nosotros lo deseemos.

En cualquier caso, la plena libertad para Rothbard solamente puede conseguirse en un ambiente no coactivo en absoluto. Donde Hayek admitía que una cierta coacción puede ser aceptable o incluso beneficiosa para la causa de la libertad, Rothbard no admite componendas de ningún tipo y la única manera de librarnos de la violencia de una vez por todas es eliminar al principal agente coactivo de nuestras sociedades: el estado. De esa manera, Rothbard representa el último paso de la escuela austríaca hacia el anarquismo filosófico y político. Mises y Hayek (y la mayoría de los pensadores pertenecientes a la escuela minarquista) sí que admiten una cierta intervención estatal en la sociedad, pero eso resulta inadmisibile para Rothbard, para el cual la defensa de la libertad y la propiedad siempre fue una discusión en términos absolutos y nunca relativos.

between the invader and a pair of actual or potential exchangers». Murray Rothbard, *Man, Economy and State*, p. 878.

⁴⁶⁵ Para un desarrollo mucho más profundo y detallado de las relaciones violentas entre los individuos y el estado cf. Murray Rothbard, *Man, Economy and State*, cap. 12.

2.4.3.- Conclusiones:

Rothbard y sus seguidores se tienen por la rama más pura de la escuela austríaca. Si la escuela austríaca se considera la escisión más coherente y racional del liberalismo clásico⁴⁶⁶, los rothbardianos serían los más puros de entre los puros. En cierto modo, tal pretensión puede ser vista como correcta en el sentido de que Rothbard pretende llevar la definición de libertad hasta sus últimas consecuencias morales: si robar y matar está mal, entonces está siempre mal y no es tolerable cuando el estado realiza tales acciones. Si empezamos a admitir excepciones a una norma tan sencilla, entonces dejamos entrar por esa laguna legal multitud de acciones que terminan siendo moralmente inadmisibles y maquiavélicas (en el sentido filosófico del término). En efecto, ¿cuál es el criterio para admitir unos tipos de agresión a la propiedad privada y otros no?

Para Rothbard, toda justificación de esas excepciones deviene necesariamente un utilitarismo moral. Toda defensa del estado proviene siempre de dos tipos de argumentos: o bien se nos presenta el argumento de que la alternativa sería peor (“pero si no existiese un estado proveyendo sanidad estatal, entonces, ¿quién curaría a los pobres?”) o bien se nos dice que la alternativa nunca funcionaría (“pero entonces, ¿quién construiría las carreteras?”).

Dejando de lado el análisis de la segunda objeción para otro momento, el primer argumento, dice Rothbard, es un utilitarismo clásico: justificamos el latrocinio a gran escala y la coacción masiva de toda la sociedad para conseguir unos resultados que parecen ser positivos. Pero Rothbard ya atacó en su momento todo el argumento utilitarista, que acaba siendo consecuencialista y, en último término, un relativismo moral. Ya no está bien o mal atentar contra la vida y la propiedad, sino que dependerá de las circunstancias y las consecuencias que se deriven de violar el axioma de no agresión. Defender la coacción sistemática del estado es aceptar el utilitarismo y, de hecho, los

⁴⁶⁶ Otra rama que surgió del liberalismo clásico fue la escuela de Chicago, cuyos representantes más famosos fueron sus fundadores Milton Friedman (premio Nobel de economía en 1972) y George Stigler (premio Nobel de economía en 1982). Aunque son defensores del libre mercado y contrarios al keynesianismo económico, sus posturas monetaristas los acercan en exceso, según los austríacos, al intervencionismo que tanto critican en otras áreas. Para más información acerca de la diferencia entre ambas escuelas cf. Robert P. Murphy (2011), *The Chicago School versus the Austrian School* (alojado en <https://mises.org/library/chicago-school-versus-austrian-school>).

defensores del estado utilizan constantemente argumentos utilitaristas para afianzar su posición⁴⁶⁷. Detrás de la mal llamada justicia social existe un trasfondo utilitarista: es positivo utilizar a ciertas personas como medios a cambio de que otras puedan disfrutar del cumplimiento de algunos de sus fines.

Esto nos retrotrae a la máxima kantiana de no utilizar a las personas como medios sino solamente como fines. Kant rechaza con esta formulación del imperativo categórico el utilitarismo moral. No es posible concebir una sociedad plenamente moral si seguimos anclados a argumentos de este tipo que instrumentalizan al resto de los seres humanos. Además, en una sociedad que acepta el modelo utilitarista, se plantea el siguiente problema: si resulta ético conculcar los derechos de unas personas para cumplir los fines de otras personas, ¿quién decide qué fines son más deseables que otros? Si se me exigen tributos para que otras personas puedan recibir, por ejemplo, una renta básica, ¿por qué sus fines resultan más deseables que los míos? ¿Dónde están los límites de lo moralmente aceptable? John Stuart Mill afirma que los que deben decidir sobre los fines de los demás son los más conocedores e inteligentes, o, en caso de paridad en este aspecto, la mayoría:

«From this verdict of the only competent judges, I apprehend there can be no appeal. On a question which is the best worth having of two pleasures, or which of two modes of existence is the most grateful to the feelings, apart from its moral attributes and from its consequences, the judgment of those who are qualified by knowledge of both, or, if they differ, that of the majority among them, must be admitted as final»⁴⁶⁸.

Esto, por supuesto, abre muchos más problemas de los que cierra, puesto que decidir quién es conocedor de los fines de la humanidad o cómo podemos medir el grado de felicidad de una sociedad resulta tremendamente problemático. Muchos defensores de medidas muy estatistas como la renta básica aceptan que el fin de no pasar hambre es más

⁴⁶⁷ En un interesantísimo debate online sobre la ética inherente a la renta básica, el economista Juan Ramón Rallo y la filósofa argentina Roxana Kreimer plantean los diferentes argumentos a favor o en contra de la renta básica y la discusión finalmente se reduce a una aceptación o no del utilitarismo moral para llevarla a cabo. Por no poner la discusión entera aquí remito al vídeo concreto donde se discute este punto y el lector podrá desde ahí, si lo desea, escuchar el resto de la polémica: https://www.youtube.com/watch?v=0J_1_kCnf-c (especialmente desde el minuto 12:00 en adelante).

⁴⁶⁸ John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Parker, Son, and Bourn, Londres, 1863), p. 15.

deseable que el fin de comprarse un yate, pero esa renta básica no está siendo planteada en sociedades pobres donde, de todos modos, sería imposible implantarla, sino en países muy ricos donde no existe miseria o hambre en grado apreciable⁴⁶⁹. Uno de los filósofos iniciadores de la idea de la renta básica defiende el derecho de las personas de dedicarse durante toda su vida a la “práctica del surf en Malibú” sin tener que trabajar⁴⁷⁰. ¿Por qué ese fin es más importante o deseable socialmente que cualquier otro? En el fondo, la única manera que tiene el estatismo de defender su postura es decir que los fines de unos generan más felicidad agregada que los fines de otros y esa es la definición clásica y canónica de utilitarismo moral. Mill define el utilitarismo bajo el *Principio de la Mayor Felicidad*:

«The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure»⁴⁷¹.

Similarmente, el fundador del utilitarismo clásico como tal, Jeremy Bentham, define su *Principio de Utilidad* de la siguiente manera:

«The principle of utility is the foundation of the present work, so I should start by giving an explicit and determinate account of what it is. By ‘the principle of utility’ is meant the principle that approves or disapproves of every action according to the tendency it appears to have to increase or lessen—i.e., to promote or oppose—the happiness of the person or group whose interest is in question»⁴⁷².

⁴⁶⁹ No hablamos de pobreza relativa o estadística (que puede ser el considerar al cinco por ciento con menos capital de una sociedad como pobre) sino a la miseria en grado absoluto, definida como la incapacidad de poder alimentarse siquiera.

⁴⁷⁰ Como defiende el filósofo belga Philippe van Parijs en su llamativa obra *¿Por qué deberíamos alimentar a los surfistas?* (Innisfree, Madrid, 2020). Entre otras cosas, este filósofo también defiende la justicia lingüística: los países de habla inglesa han de pagar a los países de habla no inglesa por el privilegio de tener el inglés como lengua franca.

⁴⁷¹ Mill, *Utilitarianism*, pp. 9-10. Nótese el tono marcadamente epicúreo de sus definiciones.

⁴⁷² Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (Jonathan Bennet, 2017), pp 6-7.

Por tanto, en su afán de terminar con el estatismo en general, Rothbard ha de enfrentarse al utilitarismo y demostrar su debilidad teórica y los peligros que entraña. Al despreciar los principios fundamentales que dice defender, el utilitarismo coloca a los defensores de la libertad en una posición vulnerable de la que es difícil salir sin comprometer tales principios. Si la propiedad privada es un principio inviolable, ha de serlo siempre, y no depender de las consecuencias de la transgresión de ese principio.

Sin embargo, Rothbard sí está dispuesto a admitir una violación del principio de la defensa de la vida al admitir que el aborto es una decisión ética personal y que, por tanto, no ha de ser sometida al escrutinio del axioma de no agresión. El argumento que él presenta es el siguiente: si el cuerpo humano es propiedad nuestra y otro ser lo invade sin nuestro permiso, entonces tenemos derecho a echarlo de nuestra propiedad. La cita es larga, pero resulta relevante:

«The proper groundwork for analysis of abortion is in every man's absolute right of self-ownership. This implies immediately that every woman has the absolute right to her own body, that she has absolute dominion over her body and everything within it. This includes the fetus. Most fetuses are in the mother's womb because the mother consents to this situation, but the fetus is there by the mother's freely granted consent. But should the mother decide that she does not want the fetus there any longer, then the fetus becomes a parasitic "invader" of her person, and the mother has the perfect right to expel this invader from her domain. Abortion should be looked upon, not as "murder" of a living person, but as the expulsion of an unwanted invader from the mother's body»⁴⁷³.

En su prólogo de la obra, el mismo Hans-Hermann Hoppe admite que estas aseveraciones han causado grandes problemas a los libertarios, especialmente a aquellos que procedemos de un trasfondo religioso cristiano⁴⁷⁴. Aquí tiene lugar un conflicto entre

⁴⁷³ Murray Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 98.

⁴⁷⁴ «*The Ethics of Liberty's* chapter most difficult to accept for conservatives, on "Children and Rights," comes thus to appear in a different light. In this chapter Rothbard argued in favor of a mother's "absolute right to her own body and therefore to perform an abortion." He rejected the "right to life" argument not on the ground that a fetus was not life (in fact, from the moment of conception, he agreed with the Catholic position, it was human life), but rather on the fundamental ground that no such thing as a universal "right to life," but exclusively a universal "right to live an independent and separate life," can properly and possibly exist (and that a fetus, while certainly human life, is just as certainly up to the moment of birth not an independent but, biologically

propiedad y vida que no se puede solucionar exterminando la vida. En efecto, podemos argüir contra Rothbard que de la misma manera que podíamos admitir agresiones contra la propiedad vinieran de donde vinieran esas agresiones y fuera cual fuera el fin, tampoco podemos admitir agresiones contra la vida humana, especialmente si no existe violencia y coacción física. Aquí no puede entrar en discusión el tema de la defensa personal, puesto que el niño no está ejerciendo violencia contra la madre ni poniendo en peligro su vida. Tampoco pueden argumentar los rothbardianos que Rothbard no cree que el feto sea una vida humana puesto que él admite explícitamente⁴⁷⁵ que está más o menos de acuerdo con la visión de la Iglesia Católica de que la vida humana comienza con la concepción. Encontrar una decisión respetuosa con la libertad ha de implicar una defensa de la vida, pues ya hemos visto durante toda esta segunda parte de la investigación la profunda imbricación que existe entre libertad de elección, propiedad y vida humana. Más adelante, Murray continúa con sus afirmaciones polémicas diciendo que, incluso ya nacidos, los niños no tienen derecho ninguno a ser mantenidos por sus padres y que los progenitores pueden actuar como deseen con ellos, venderlos o dejarlos morir si así lo desean⁴⁷⁶.

Lo que aquí tiene lugar es una ausencia de una teoría adecuada sobre la responsabilidad y el amor. Al considerar a los niños como meras cosas pertenecientes a los padres, se llega a paradojas y afirmaciones que imposibilitan el adecuado planteamiento de las situaciones. La falta de visión trascendente y la ausencia de una antropología que tenga en cuenta la dimensión espiritual del ser humano conduce a la idea de que la única diferencia entre nosotros y el resto de los entes que pueblan el universo es la fuerza para defender nuestra acción en el mundo. Los niños, al ser inermes, no pueden ejercer la fuerza que les permita defender su derecho a la propiedad y la libertad y, por tanto, carecen de la dignidad propia de un adulto. Se echa en falta en Rothbard, por tanto, una

speaking, a "parasitic" life, and thus has no rightful claim against the mother)». Prólogo de Hans-Hermann Hoppe a Murray Rothbard, *The Ethics of Liberty*, pp. xxxix – xl

⁴⁷⁵ «(...) the conservative Catholic position has generally been dismissed too brusquely (...) » Murray Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 97. En la cita anterior el prologuista Hans-Hermann Hoppe admite que Rothbard estaba de acuerdo con la posición católica sobre la naturaleza humana del feto.

⁴⁷⁶ «(...) the parent should not have a legal obligation to feed, clothe, or educate his children, since such obligations would entail positive acts coerced upon the parent and depriving the parent of his rights. The parent therefore may not murder or mutilate his child, and the law properly outlaws a parent from doing so. But the parent should have the legal right not to feed the child, i.e., to allow it to die». Murray Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 100.

adecuada teoría antropológica, una visión trascendente del ser humano y, en general, un conocimiento más profundo de la psicología humana que le permita construir un puente entre la libertad y la dignidad humana. Es ahí donde una aproximación de raigambre cristiana, de acercamiento a la realidad humana como *imago Dei*, puede arrojar luz. En efecto, muchos de estos problemas vienen derivados de una concepción de la realidad puramente fenoménica, sin tener en cuenta todos los aspectos internos -nouménicos- que las acciones humanas presentan. Cuando concebimos al ser humano como un ser con alma y dignidad propia, nos resulta imposible seguir defendiendo una libertad tan dura e inmisericorde. En el momento en el que nos damos cuenta de que el ser humano es un ente dotado de dignidad y alma, es imposible no amarlo.

A pesar de estos excesos de su teoría, el libertarismo que propone Murray Rothbard no ha de ser despreciado a la ligera. Siempre intentó conducirse con coherencia por las difíciles aguas de la ética y su propuesta deontológica es firme. No tuvo miedo de atacar a sus maestros cuando consideró que era lo oportuno (especialmente en sus aspectos utilitaristas y estatistas) y tampoco se arredró ante las acusaciones de heterodoxia económica que sufrió. El espíritu de su legado brilla con fuerza y, exceptuando aquellas cosas que quizás han de ser corregidas y matizadas, sus obras siguen iluminando el camino de la libertad hoy en día.

2.5.- Algunas consideraciones finales sobre la libertad en la escuela austríaca:

Como hemos podido observar, la escuela austríaca dista mucho de ser una escuela uniforme y monolítica. En verdad, resultaría extraño que una escuela que propaga el individualismo metodológico, la libertad personal y la razón crítica frente a la autoridad del poder presentara de pronto una ortodoxia firme en cada uno de sus miembros, sin disidencia ninguna ni posibilidad de revisión de sus tesis fundacionales. Precisamente porque defiende que el individualismo metodológico y la libertad son axiomas indemostrables pero irrenunciables, la crítica a sus propios valores más arraigados los hace más fuertes y, en cierto modo, nos hace ver la validez de esos axiomas fundamentales. No estamos, por supuesto, planteando un relativismo virtuoso o una ausencia absoluta de ideas-fuerza en la escuela, sino una metodología poco dogmática en general y que permite a los miembros discrepar con una voz crítica cuando lo consideran necesario.

De hecho, la historia de la escuela austríaca es una progresión desde posiciones éticas abiertamente utilitaristas hacia una deontología completamente iusnaturalista. Prácticamente todos los antecedentes importantes de la Ilustración Escocesa fueron utilitaristas o muy cercanos intelectualmente al utilitarismo, pero a medida que el siglo XX va transcurriendo los pensadores van abandonando esas posiciones hasta el punto de que podemos afirmar que, en general, la escuela austríaca es hoy en día una escuela iusnaturalista. La defensa de la libertad no se realiza por los beneficios que produce sino que simplemente se defiende la libertad porque es lo correcto moralmente.

Eso no quiere decir que defender la libertad tenga consecuencias negativas o indiferentes. Cuando Popper (que siempre fue muy cercano a la escuela austríaca) afirmó la riqueza y la prosperidad derivadas de la defensa de la libertad en los países occidentales era una “feliz coincidencia”⁴⁷⁷, estaba criticando a aquellos liberales que plantean una defensa de los postulados austríacos porque están comprobados en la práctica como más funcionales que las ideas marxistas. ¿Quiere esto decir que no existe relación ninguna, como parece insinuar Popper, entre libertad y prosperidad? En absoluto. Lo que ocurre es que la causalidad se encuentra invertida, es decir, la defensa de la libertad no sigue a la prosperidad de un país. No es que haya que defender la libertad porque genere riqueza,

⁴⁷⁷ Ver nota 452.

sino que la riqueza es el efecto que sigue al despliegue de una sociedad moral, con valores correctos. Dicho de otra manera: defendemos los valores de la libertad porque son moralmente adecuados a la naturaleza humana y no porque generen libertad (aunque, *de facto*, la generen).

Resultaría en verdad provechosa una investigación acerca de los motivos por los que una sociedad libre es más próspera que una sociedad servil. Al fin y al cabo, en una sociedad estatalizada existe un mando único que organiza las cosas, evita la violencia de unos seres humanos contra otros y previene la anarquía. Parecería que, al menos fundacionalmente, una sociedad semejante es más deseable que una libre -no estatalizada o en mucha menor medida- en la que se da un mayor grado de incertidumbre e inseguridad. En una sociedad totalmente libre supuestamente no existirían redes de seguridad social: ni sanidad estatal, ni educación estatal, ni pensiones, etc. También son sociedades mucho más expuestas a ataques de estados vecinos, fáciles de conquistar al no disponer de un ejército unificado. Asimismo, en una sociedad totalmente libre, ¿quién controla el dinero? ¿De dónde surge y cómo nos aseguramos una estabilidad monetaria? Todos estos problemas parecen estar bien resueltos en las sociedades estatalizadas y, quizás por ese motivo, muy poca gente se plantea siquiera la posibilidad de la eliminación de esas redes de seguridad.

Sin embargo, una y otra vez se comprueba empíricamente que las sociedades donde esas redes son sustituidas por asociaciones voluntarias de intercambio son más flexibles, fluidas, modernas, morales y prósperas que aquellas que dependen del estado. En las sociedades libres, las acciones vienen acompañadas de una responsabilidad personal que otorga una *gravitas* especial a las decisiones que tomamos en la vida. Cuando tu vida depende de las decisiones que tomas y la gente con la que decides tomar esas decisiones, las acciones inmorales comienzan a tener unas consecuencias serias. En general, los seres humanos tienden a comportarse más moralmente cuando las consecuencias de sus acciones les pertenecen: la moralidad viene precedida de una responsabilidad. Dar responsabilidad y peso (*pondus*) a las decisiones que realizamos nos obliga a extraer de cada una de ellas el máximo resultado posible (es decir, nos fuerza a maximizar las externalidades positivas hacia nosotros y hacia el resto de la sociedad). Si una sociedad entera tiende a comportarse de esta manera (es inevitable que en los extremos de la curva se produzcan desviaciones), entonces resulta lógico que esos millones de decisiones agregadas tiendan a generar una mayor prosperidad y moralidad. Establecer incentivos adecuados y respetar las instituciones surgidas del libre intercambio de las personas son

el resultado de defender la propiedad privada, proteger la vida desde su concepción y generar un clima social en el que la libertad de elección personal es eso mismo, una cuestión personal.

Muchos defensores de los sistemas estatales creen sinceramente que es imposible que de ese intercambio espontáneo puedan surgir instituciones que puedan suplir a las instituciones del estado o que esas instituciones dejarían de lado a una parte de la población que no podría costearse. Hemos de recordar que durante la mayor parte de la historia de la humanidad todas las actividades caritativas fueron (y siguen siendo) privadas: mutualidades, cofradías, gremios, cooperativas, etc. El problema de la miseria y desprotección durante esas épocas no obedece a que sus instituciones de caridad fueran voluntarias sino al pobre nivel tecnológico general de ese tiempo. Es difícil sostener con seriedad que, si en aquella época hubiesen existido estados del bienestar, entonces nadie habría pasado hambre o muerto por enfermedades. De hecho, hoy en día el estado del bienestar funciona solamente en países que son ricos previamente y pueden permitirse gastos de ese tipo. Las instituciones serviles solamente pueden existir porque está la acción humana voluntaria sosteniéndolas⁴⁷⁸.

Otra consideración interesante del desarrollo de la escuela austríaca es que, paralelamente a esa tendencia que comentábamos desde el utilitarismo hacia la deontología iusnaturalista, también se va produciendo una radicalización de las posturas políticas desde el liberalismo clásico (Mises, Hayek), el minarquismo⁴⁷⁹ (Robert Nozick) hasta el anarquismo de libre mercado (Rothbard). A la luz de lo que hemos ido analizando hasta ahora, parece bastante claro que ambos procesos están íntimamente unidos. A medida que las posiciones axiomáticas se van endureciendo y los principios se hacen más inviolables, resulta cada vez más complejo defender las excepciones estatales a esos principios. Siendo el estado como es, una excepción a todas las normas morales, solamente puede ser defendido con cierta coherencia desde posiciones utilitaristas. Cuando Rothbard

⁴⁷⁸ Durante la época soviética los economistas rusos resolvían las ecuaciones de sus planes quinquenales con listados de precios copiados de los grandes almacenes británicos y americanos.

⁴⁷⁹ Aunque el representante más conocido del minarquismo es Robert Nozick el término fue acuñado por el anarquista de libre mercado Samuel Edward Konkin III en su obra publicada en 1979 *New Libertarian Manifesto* (disponible en español como *Manifiesto neolibertario*, Unión editorial/Innisfree, Madrid, 2012). Konkin denominaba a los minarquistas *noziks*, no sin cierta ironía, y él era partidario del agorismo (de *ágora*, mercado), un anarquismo activista que busca derribar al estado mediante acciones de mercado.

rechaza el utilitarismo por consecuencialista y, en último término, por relativista, está en el fondo negando de plano la posibilidad de considerar *la razón de estado* como un argumento en defensa del colectivismo estatista.

En efecto, uno de los fenómenos más difíciles de entender entre los primeros austríacos es su crítica constante hacia el estado y todas las dinámicas que se derivan de él, tras la que proceden a comentar todos aquellos aspectos en los que la acción del estado suple la del mercado. Resulta un poco sorprendente para el lector que se inicia, por ejemplo, en la lectura de Hayek que este admita que el estado puede saltarse las normas que la libertad impone con vistas a unos ciertos bienes sociales que pueden ser convenientes para la mayoría. Aunque aparentemente dé imagen de flexibilidad intelectual y capacidad de diálogo, el admitir una cosa semejante abre la puerta a una progresiva conquista de todos los espacios de la libertad en el sacrosanto nombre de “lo público”. El estado tiene una tendencia irremisible a crecer y en el momento en el que se instala en el poder, por pequeño y minárquico que sea, ninguna constitución o institución guardiana puede frenarlo. En muchos sentidos, de hecho, el estado moderno es una creación del liberalismo del siglo XIX, que vio erradamente en la Iglesia a su enemigo y no supo entender que estaba creando una serie de instituciones que devorarían todo a su paso.

No obstante, otra cosa bien diferente es admitir que es imposible que el estado desaparezca y que tenemos que minimizar su influencia lo máximo posible. En ese caso, se puede ser anarquista filosófico, pero minarquista *de facto*. Es decir, podemos mantener el modelo anarquista de sociedad como un faro en la distancia que nos permita dirigirnos hacia algún punto y, sobre todo, saber cuándo nos estamos desviando de la ruta de la libertad. En una sociedad donde la mayoría de la gente desea y necesita un estado, resulta imposible (e incluso indeseable) implantar un modelo anarcocapitalista. Para que un cambio de este tipo tuviese lugar la fuerza de la revolución social debería surgir desde las bases de la sociedad, reclamando mayores cotas de libertad en ámbitos donde tradicionalmente el estado se ha hecho fuerte. Por tanto, es posible caminar de la mano con el minarquismo durante mucho tiempo antes de que empiecen a surgir desavenencias por el siguiente paso a dar. Mantener una actitud anarquista filosóficamente hablando te permite mirar con sospecha la acción estatal, sin caer en romanticismos ni tampoco en argumentos utilitaristas. Tradicionalmente, el conservadurismo político ha mantenido posiciones teóricas anarquistas, aunque en su aplicación práctica no permita que el estado

desaparezca por completo⁴⁸⁰. Por tanto, el liberalismo austríaco derivó desde una visión cómplice del poder en sus orígenes remotos hasta una completa animadversión hacia el mismo.

También, en cierto modo, la escuela austríaca da la sensación de haber cerrado un círculo que iniciamos al comienzo de la investigación: la libertad vuelve a ser considerada bajo el prisma político y social. Rothbard afirmaba que solamente cuando entramos en contacto con los demás hace aparición la libertad liberal (el principio de no agresión). Esto podría parecer una regresión al modelo de libertad griego y romano que ya estudiamos brevemente, pero esa impresión sería, a nuestro juicio, errónea. El individualismo metodológico que impregna el pensamiento austríaco no existía en la cultura clásica grecorromana hasta la aparición del cristianismo. Aunque el liberalismo fue despojándose de algunos de los elementos más trascendentes del concepto de libertad cristiano sí que supo mantener el concepto de persona y de derechos individuales. Eso coloca al libertarismo austríaco en una posición compleja: ¿cómo mantener valores morales objetivos en un sistema filosófico que, por definición, afirma que la ética es un asunto totalmente subjetivo? Hemos visto en el ejemplo del aborto de Rothbard que él está esencialmente de acuerdo con la Iglesia Católica en que el ser humano comienza en la concepción, y sin embargo está dispuesto a trasladar la decisión sobre su muerte a un tercero. Si defendemos la vida como un derecho natural inalienable, no podemos en el último momento alienar ese derecho en la decisión de otro. Si proclamamos con orgullo que nuestro sistema no es relativista y que no nos amparamos en soluciones consecuencialistas, entonces no podemos derivar la defensa de la vida en consideraciones emotivistas o subjetivas.

La defensa de la libertad ha de estar siempre acompañada de la defensa de propiedad y de la vida. Esos tres elementos, no nos cansaremos de repetirlo, han de ser inseparables. De alguna manera han de poder engarzarse con un iusnaturalismo que permita a los seres humanos decidir libremente sin decidir arbitrariamente. Ni la libertad puede estar sometida al arbitrio subjetivo de los demás, ni el uso y disfrute de mi propiedad pueden

⁴⁸⁰ Los artistas conservadores siempre han mantenido una relación desigual con el poder y han tratado de manifestar en sus obras visiones poco optimistas sobre el gobierno y el estado. En *The Lord of the Rings*, J.R.R. Tolkien presenta como una sociedad utópica a The Shire (La Comarca) de los hobbits, un lugar sin estado donde imperan los contratos voluntarios y las libres asociaciones. Difícilmente podríamos considerar a Tolkien como un autor anarquista (era distributista) y, sin embargo, la desconfianza hacia el poder político en sus obras es patente.

estar sometidos al arbitrio subjetivo de los demás, ni la posibilidad de vivir o morir ha de estar atada a las circunstancias personales o al contexto de mi llegada a este mundo.

La escuela austríaca, en general, ha promovido una defensa excelente de los derechos de propiedad. Ha expuesto con claridad y sencillez cómo llegamos a la propiedad⁴⁸¹, cómo la transmitimos y cómo podemos solucionar los conflictos que se deriven de las externalidades de su uso. El problema es que ha quedado absorbida por los elementos más economicistas y ha tendido a refugiarse en aquellos elementos de la libertad que pueden ser subsumidos bajo la economía, en concreto, la propiedad. El descubrimiento filosófico de la propiedad privada (y su defensa) constituye un hito sin precedentes en la historia de la libertad, pero no debemos olvidar que la defensa de la vida y de la libertad de elección ha de cobrar la misma consideración. Al ser una escuela fundamentalmente económica en sus orígenes, los austríacos han preferido aquella dimensión de la libertad que puede ser más fácilmente analizable por la economía: la propiedad. El estudio de la propiedad y su transmisión se encuentra en la misma base del comercio y por eso la escuela austríaca tiene un fuerte sesgo hacia la consideración de la libertad como propiedad⁴⁸². Es mucho más sencillo manejar categorías económicas como la propiedad que tratar de matematizar y simplificar cualquiera de los otros dos elementos: la vida y la libertad de elección.

⁴⁸¹ Aun admitiendo que en ocasiones esa propiedad originaria (*homestead*) se obtuvo con violencia en un pasado lejano: «the fact that legal formalism can trace back every title either to arbitrary appropriation or to violent expropriation has no significance whatever for the conditions of a market society. Ownership in the market economy is no longer linked up with the remote origin of private property. Those events in a far-distant past, hidden in the darkness of primitive mankind's history, are no longer of any concern for our day. For in an unhampered market society the consumers daily decide anew who should own and how much he should own. The consumers allot control of the means of production to those who know how to use them best for the satisfaction of the most urgent wants of the consumers. Only in a legal and formalistic sense can the owners be considered the successors of appropriators and expropriators. In fact, they are mandataries of the consumers, bound by the operation of the market to serve the consumers best. Under capitalism, private property is the consummation of the self-determination of the consumers». Mises, *Human Action*, pp. 679-680. También lo admite en *Socialism* (Yale University Press, New Haven, 1951), p. 42-43: «All ownership derives from occupation and violence. When we consider the natural components of goods, apart from the labour components they contain, and when we follow the legal title back, we must necessarily arrive at a point where this title originated in the appropriation of goods accessible to all. Before that we may encounter a forcible expropriation from a predecessor whose ownership we can in its turn trace to earlier appropriation or robbery. That all rights derive from violence, all ownership from appropriation or robbery, we may freely admit to those who oppose ownership on considerations of natural law».

⁴⁸² Recordemos que Rothbard defiende la vida no tanto porque la agresión constituye una afrenta contra el valor intrínseco de la vida, sino como una violación del derecho de propiedad sobre uno mismo.

El propósito de esta investigación ha sido investigar las fuentes originarias de la libertad, recuperar la vieja distinción entre libertad interior y libertad exterior (que hemos preferido denominar libertad nouménica y libertad fenoménica) y, sobre todo, poner en diálogo ambos tipos de libertad, representados respectivamente por San Agustín de Hipona y los representantes de la escuela austríaca. Queda, por fin, elaborar las comparaciones y establecer, si procede, qué elementos de ambos paradigmas pueden ser conjugados para enriquecer la defensa de la libertad con nuevos y mejores argumentos.

PARTE 3: UNA COMPARATIVA ENTRE SAN AGUSTÍN Y LA ESCUELA
AUSTRIACA

3.1.- Recapitulación inicial:

Antes de proceder a realizar la comparativa entre los conceptos de libertad de ambas teorías resultaría conveniente recapitular, siquiera sea de modo somero, las características más importantes de San Agustín y de la escuela austríaca. En efecto, se han discutido muchísimos aspectos hasta ahora y quizás sea conveniente que figuren en un apartado introductorio para una mejor referencia a lo largo del capítulo. Además, esta pequeña recapitulación también nos permitirá recalcar qué aspectos son a nuestro juicio más relevantes de ambas tendencias de cara a una comparación.

Igualmente convendría advertir al lector de que esta tercera parte de la investigación es la más importante, aunque también la más breve. Hemos preferido abordar los temas de forma más intensiva y cualitativa que extensiva y cuantitativa. Los puntos más importantes no necesitan una exposición demasiado larga (que ya ha sido realizada en la primera y segunda partes) y solamente queda culminar la tarea con lo que creemos que puede resultar un diálogo enormemente fructífero entre el pensador de Tagaste y los principales representantes de la defensa de la libertad en la actualidad.

Primero procederemos a recapitular los aspectos más notables del pensamiento de San Agustín para posteriormente exponer alguna de las características que consideramos más interesantes de la escuela austríaca de cara a la comparación entre ambos.

3.1.1.- La tensión libertad-determinismo y la resolución agustiniana:

Como hemos visto, San Agustín enfoca la discusión sobre la libertad polemizando contra dos corrientes contrapuestas de pensamiento pero igualmente peligrosas en sus conclusiones. Por un lado, está el maniqueísmo, de tendencias deterministas y liberticidas. El maniqueísmo nos decía que existe una dialéctica ontológica entre el Bien y el Mal (también vistos como la Luz y la Oscuridad o el Espíritu y la Materia) que permea cada aspecto de la realidad. Esta visión dialéctica es contra la que lucha San Agustín, que ve la realidad de una manera mucho más armónica e integrada. Todo lo que ha sido creado

lleva la huella indeleble de su Creador y, por tanto, procede de ese acto de amor originario que permite que todo exista. No tiene sentido, en opinión del obispo de Hipona, postular la existencia de un Dios todopoderoso al mismo tiempo que existe una parcela de la realidad que escapa totalmente a su control. ¿Cuál es la razón psicológica, podríamos preguntarnos, de esta visión dialéctica de la realidad que escinde al ser humano en mitades absolutamente irreconciliables? ¿Por qué los pensadores tienen esa obsesión en dividir la realidad en reinos inmiscibles?

Esta tendencia no solamente se aloja en el corazón de los maniqueos y los filósofos dialécticos, sino también en el alma de la humanidad. En efecto, resulta una respuesta demasiado tentadora el hacer residir fuera de nosotros la responsabilidad de todas nuestras acciones y contra esa pulsión se orienta el movimiento libertario posterior, tratando de recuperar la responsabilidad y la interioridad de nuestras acciones. Muchos movimientos modernos han tendido a considerar el mundo al modo maniqueo: no es culpa de cada uno que la propia vida sea inadecuada, no es culpa del criminal la comisión de actos criminales: la culpa se encuentra en un ente externo, siempre malvado, debido al cual el mundo no puede ser luminoso y perfecto. La perfección está en nosotros, el mal en un grupo o colectivo concreto que amenaza nuestra existencia y nos aleja del paraíso. Así como el (neo)platonismo inspira a San Agustín y le sirve de base intelectual para muchos de sus desarrollos filosóficos y teológicos previos, el maniqueísmo sirve de molde intelectual a diversos intelectuales en el que basar muchos de los antagonismos presentes en los movimientos ideológicos modernos. La díada Bien-Mal deviene por tanto una estructura formal en la que poder basar aspiraciones políticas y actitudes nacionales y el libertarismo nace como un movimiento que bebe precisamente de estos diálogos agustinianos, sea consciente de ello o no. Cada vez que hoy en día un pensador libertario replica al colectivismo que no podemos adjudicar a otras personas o grupos sociales las cosas malas que nos ocurren, resuenan las contestaciones de San Agustín a un Fausto, a un Félix o un Fortunato. Aunque aparentemente el maniqueísmo está derrotado en el ámbito teológico, lejos está de ser un movimiento muerto en el ámbito social y político.

Como vemos, el maniqueísmo es en el fondo un gran inspirador de movimientos dialécticos contemporáneos, que contemplan la realidad de forma violenta y confrontada. La dialéctica filosófica se diferenciaría por tanto del maniqueísmo en que manifiesta una visión más dinámica de la realidad. Donde sosteníamos que una de las características del maniqueísmo es precisamente su hieratismo y quietud, la dialéctica posterior moderna lo

dinamiza en un proceso que supuestamente supera la oposición de contrarios generando nuevos opuestos. No obstante, este proceso no deja de ser una gran representación a pequeña escala de la visión maniquea del mundo: hay buenos y malos en constante oposición, lo que cambiará es la accidentalidad de esos entes benefactores y malévolos, pero no su condición intrínsecamente positiva o negativa. Por este motivo, la visión maniquea, complementada con una dialéctica ideológica, puede ser aplicada prácticamente a cualquier situación social: la naturaleza contra el ser humano, el hombre contra la mujer, el mercado contra el estado, el campo contra la ciudad, lo privado contra lo público, la juventud contra la vejez, ricos contra pobres y un sinfín de oposiciones que siguen surgiendo día a día sin visos de resolución a corto plazo⁴⁸³. Como vemos, la visión maniquea de la realidad ha sido reciclada en nuestros días y a lo largo de la historia múltiples veces. Precisamente eso es lo que hace necesaria esta reflexión y esta recuperación de la libertad personal. No resulta ninguna casualidad que el maniqueísmo político -la dialéctica- devenga profundamente liberticida. De planteamientos de este tipo solamente pueden surgir ideologías que nieguen la libertad o la conviertan en algo totalmente neutralizado. Colocar el mal del mundo en un lugar diferente a nosotros mismos equivale a arrebatar la libertad al ser humano. El colectivismo dialéctico absorbe elementos maniqueos precisamente porque el maniqueísmo encara el problema del mal de una forma que encaja con la negación de la libertad que estos movimientos pretenden.

⁴⁸³ Con esto no queremos decir que no tenga sentido concebir ciertas realidades como una oposición de contrarios. Es evidente que en la realidad podemos encontrar contrarios (así como objetos muy diversos) pero lo que observamos con recelo es la tendencia a considerar la existencia de entes contrarios entre sí como la única forma posible de realidad; es más, desde cierto punto de vista todo es contrario a lo demás (siempre puedo dividir el mundo entre A y no A), pero eso no implica que toda existencia de contrarios sea: a) relevante desde el punto de vista lógico-epistemológico, b) relevante desde el punto de vista ontológico y c) digna de ser resuelta mediante una oposición dialéctica. Además, la lógica dialéctica ha de aclarar siempre qué términos son susceptibles de ser opuestos a otros y cuáles mantienen su significación tradicional. Es decir, si uno quiere sostener posiciones dialécticas y paradójicas habría de efectuar primero una suerte de “crítica de la razón dialéctica” que explique y delimite con exactitud qué elementos de la realidad son oposición de opuestos y por tanto contradictorios según su propia naturaleza y qué elementos han de ser concebidos al modo tradicional, con un solo significado o, como mucho, con una serie de significados claramente establecidos y distinguibles unos de otros. De lo contrario, nada de lo que dicen los dialécticos tiene valor filosófico alguno, al carecer de fundamentación racional. Como expresa acertadamente Étienne Gilson: «Lo que se obtendrá entonces será precisamente, la lógica tal como Hegel la concibió, a saber: una perpetua superación de las contradicciones abstractas. Y ciertamente nada es más fácil de conseguir. En el orden de la abstracción pura, todo se da junto y no hay por qué escoger. No hay lugar para ninguna disyunción aut-aut precisamente porque nada existe. En resumen, la abstracción expulsa la contradicción real (...), la existencia y sólo la existencia es el requisito previo necesario para la contradicción real». *El ser y los filósofos* (Eunsa, Pamplona, 2001), p. 194. Traducido por Santiago Fernández Burillo.

Visiones armónicas del ser humano que traten de conformar el innegable hecho de que existe el mal (algo que tampoco los maniqueos niegan) con la también indiscutible constatación de que ese mal (moral) ha de proceder de nosotros resultan incompatibles con estas visiones simplistas de la realidad. En el fondo, esta perspectiva ideológica niega al individuo en sí, puesto que nos arrebatara aquello que nos hace verdaderamente únicos: nuestras decisiones y nuestros errores y aciertos.

Si hay algo precisamente antimaniqueo en San Agustín es -a riesgo de sonar anacrónico- su decidido individualismo metodológico (concepto al que volvimos más adelante en la explicación de la libertad de la escuela austríaca) y la constatación de que precisamente el individuo (o sea, cada una de las personas individuales), en último término, posee elementos paradójicos dentro de sí: aceptación y negación, superación y arrepentimiento, ser caído e hijo de Dios. Concebir la realidad como un ente escindido es precisamente separarnos a nosotros mismos en partes irreconciliables e imperdonables. Y precisamente San Agustín si de algo sabe, es de superarse y aceptarse a sí mismo, con sus grandezas y sus miserias. Pocos filósofos a lo largo de la historia han expuesto su alma al mundo con tanta honestidad y claridad; esa crudeza es reflejo de la búsqueda de Dios por parte del obispo. Su propia vida patentiza la libertad que los maniqueos niegan: él lleva buscando a Dios, Bien Absoluto, toda la vida, pero solamente cuando su alma se encuentra en la disposición correcta para ello (es decir, cuando recibe la ayuda de Dios en forma de gracia) es posible que empiece a entablar un diálogo con Él. Somos seres orientados a Dios, pero no necesariamente impulsados hacia Él, sino que esa tensión ha de ser resuelta mediante acciones libres, decididas y voluntarias que nos encaminen hacia Su Presencia. La salvación no son impulsos ciegos ni fuerzas ignotas que nos dirigen, sino una voluntad firme de querer el bien y de acoger la ayuda de Dios. Ir libremente hacia Dios es, pues, querer bien (imbuidos por la gracia divina) el Bien.

Por tanto, el siguiente paso en el análisis de la libertad agustiniana pasa por analizar el problema de la gracia y la intervención de Dios en cada una de nuestras decisiones. Ya hemos analizado en profundidad el mal, pero la segunda tendencia contra la que lucha San Agustín es la que cae en error por exceso: donde el maniqueísmo pecaba por defecto, el pelagianismo propone una libertad desmesurada, en el sentido etimológico de *desmesura*, falta de medida. San Agustín concebía la realidad como un orden y una medida. Todo lo que Dios había creado participaba de la belleza divina en tanto en cuanto poseía orden y medida. La libertad para San Agustín no puede ser una excepción a eso: la libertad

más bella es aquella que se ejerce con medida y orden. Una libertad sin límites es una libertad inútil, puesto que no nos acerca a Dios y nos perjudica en su búsqueda. Los pelagianos proponían un concepto de libertad que no conoce normas ni estructura: es pura potencialidad sin arraigo en la naturaleza de las cosas. De esta manera, la libertad se convierte en voluntarismo irrestricto. San Agustín es todavía más duro, si cabe, con la postura pelagiana que con la maniquea puesto que para él la libertad ha de tener algún tipo de restricción que le permita definirse, encontrar su término y su descanso. Si la libertad está constantemente siendo ejercida sin más definición que su propia actividad, la libertad se vuelve rápidamente recurrente y paradójica: actúo libremente porque actúo irrestrictamente y actúo irrestrictamente porque mi actuar es libre. Sin anclaje en Cristo y sin limitaciones de ningún tipo, la libertad pelagiana hace irrelevante a Dios, puesto que ya no lo necesitamos para alcanzar la virtud. En efecto, solamente nuestro propio poder-actuar nos hace buenos. San Agustín replicaba que el propio pecado original nos arrastra a una tendencia pecadora que hemos de corregir con la ayuda de la gracia redentora. No es suficiente la voluntad y la intención humana, sino que hemos de ser bañados por la gracia para obtener la fuerza necesaria que nos permita superar el estado de pecado.

De hecho, una de las tentaciones más fuertes a las que ha de hacer frente el pensamiento libertario es la conceder demasiado poder a la libertad humana. Si el ser humano es capaz de todo con solamente proponérselo, entonces abrimos el camino a visiones totalitarias y mesiánicas. El poder político siempre ha creído que la acción de un individuo lo puede todo y por eso pretende imponer su credo por la fuerza a los demás: en un mundo donde únicamente importa el poder (*potestas*) y la libertad está definida por la capacidad de poder (*posse*), lo natural es tratar de hacerse con el mayor poder posible para tener más capacidad de actuación y, por ende, más libertad. Concebir la libertad de una manera puramente potencial e ilimitada nos arrastra a una serie de consecuencias que son de sobra conocidas por todos tras nuestro mejorable paso por el siglo XX. Defender la libertad, por tanto, ha de pasar por reconocer límites naturales a la misma, que nos permitan estructurarla y comprenderla adecuadamente dentro de su horizonte moral. Esto es algo que poco a poco ha ido comprendiendo el libertarismo en la escuela austríaca, especialmente a partir del siglo XXI, y ese semipelagianismo de los primeros pensadores austríacos ha ido transmutándose poco a poco en una visión del ser humano más limitante, más compleja y más real.

San Agustín propone una concepción de la libertad anclada en la naturaleza humana y nuestra relación con Dios. El amor a Dios nos permite ordenar nuestras acciones de tal manera que ya no resulta indiferente realizar tal o cual cosa, sino que solamente tienen sentido en tanto en cuanto nos acercan a la presencia y al disfrute de lo divino. El ser humano ha de tratar de ordenar sus acciones de tal manera que Dios se encuentre siempre al final de mis decisiones. Todos los bienes de este mundo no son más que una preparación para el Bien Supremo, que es Dios. En esa línea, San Agustín proponía que todos los bienes -incluida la libertad, no lo olvidemos- son útiles en la medida en que nos acercan a Dios. Esa meta dignifica y dota de sentido pleno a los bienes terrenales. Al consistir la libertad en un cierto bien, también se ve afectada por esta consideración. Una libertad que nos acerca cada vez más a aquello que nos completa es una libertad útil; una libertad que nos aleja constantemente del Bien al que debemos aspirar como seres humanos es una libertad inútil y que, además, tiende a disminuir con el tiempo. Solamente en Dios los bienes son auténticamente bienes y únicamente bajo Él podemos ser libres de forma plena. Así como las cosas tienden a ocupar el lugar del universo que les corresponde según su naturaleza propia, también el ser humano ha de tender a ocupar el lugar que le corresponde según su esencia: el peso de nuestras acciones ha de acercarnos a Dios de forma natural, siempre con ayuda de la gracia divina.

3.1.2.- Individualismo y propiedad: la libertad austríaca

La escuela austríaca concibe la libertad humana desde un prisma bastante diferente al de San Agustín. El foco de la investigación austríaca se centra en los efectos de la acción humana en el mundo más que en la naturaleza libre del ser humano y el estudio psicológico de las decisiones internas que atravesamos. Constituye un contrapunto interesante al análisis del obispo de Hipona y en muchos aspectos lo complementa y enriquece con unos descubrimientos que, debido al momento histórico, hemos de reconocer que le eran desconocidos a San Agustín.

Ya hemos expuesto que el primer rasgo distintivo de la escuela austríaca es su individualismo metodológico. Contra la concepción colectivista del ser humano que procede por lo menos de Platón (aunque ya hemos visto que estaba profundamente imbricada en la mentalidad griega), los austríacos proponen un análisis de la acción

humana desde parámetros estrictamente individuales. Esto no obedece simplemente a un pragmatismo metodológico (es más sencillo medir una acción individual que la de millones de individuos) sino que estructuralmente, un grupo humano no puede juzgarse más que por las acciones agregadas de los individuos que lo componen. Esto no rechaza la realidad ontológica de los grupos (ni siquiera entra en esas consideraciones, aunque, de hecho, como consecuencia de este individualismo metodológico muchos austríacos nieguen la existencia de grupos humanos); simplemente, considera que es peligroso juzgar la acción humana desde parámetros colectivistas.

Paradójicamente, la escuela austríaca se autoproclama individualista pero continuamente analiza al ser humano en su contexto social. San Agustín también realiza consideraciones políticas en sus obras (sobre todo en *De civitate Dei*) pero al analizar la libertad tiende a referirse al ser humano en su aspecto más individual como hijo único de Dios mientras que los supuestamente individualistas austríacos aluden a los aspectos sociales de la acción humana de forma constante. Rothbard llega incluso a afirmar que la libertad humana no tiene sentido fuera de un contexto social y que solamente en nuestro ser-con-los-demás puede la acción ser auténticamente libre⁴⁸⁴. Esa libertad individual pura, sin contacto alguno con los otros, es una libertad asocial e irrelevante.

De este modo, la escuela austríaca se configura como un movimiento social antisocialista. Defiende la importancia capital de los grupos y en cierto modo está influido por aquella famosa sentencia de Aristóteles según la cual todos somos animales políticos y ningún ser humano puede vivir en soledad, a no ser que sea algo inferior o superior a la humanidad⁴⁸⁵. No obstante, no está dispuesto a admitir que la comprensión de una entidad tan compleja como un grupo humano se realice de arriba-abajo (*top-down*) sino que propone una explicación más orgánica, de abajo-arriba (*bottom-up*). Desde los individuos y sus acciones individuales podemos elaborar una hermenéutica social mucho más enriquecedora y acorde a la naturaleza de la persona.

El individualismo metodológico es una respuesta a los abusos cometidos desde disciplinas como la sociología o la economía. Estas ciencias, de innegable utilidad,

⁴⁸⁴ Ver nota 451.

⁴⁸⁵ «καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος». «El hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre». *Política*, 1253a 9-10.

tienden a considerar los fenómenos humanos de una manera agregada y a subsumir las decisiones individuales en consideraciones colectivas que probablemente no son reales o para las cuales, como mínimo, es necesaria una reflexión exhaustiva que no descarte la importancia de las decisiones y los fines individuales. Tengamos en cuenta que un error de cálculo en una decisión colectiva es un hecho gravísimo, puesto que afecta a cada una de las personas de ese grupo, mientras que los errores de cálculo individuales a la hora de perseguir los fines afectan solamente a los individuos que los cometen. Esto produce una asignación razonable de responsabilidades y de méritos, estableciendo los incentivos adecuados en la sociedad, de tal manera que se maximicen los efectos positivos de una buena decisión y se minimicen los negativos: al fin y al cabo, el resto de las personas tiende a imitar los modos de vida exitosos y a evitar aquellos perniciosos. Cuando esta experimentación individual se lleva a cabo en grandes grupos los fracasos son calamitosos: hunden a los grupos en la parálisis y el estupor, sin referentes positivos a los que imitar y copiar.

También hemos investigado que la segunda gran característica de la escuela austríaca es su minucioso estudio de la propiedad. Para defender al individuo y sus decisiones ante la vida, se hace menester una defensa férrea y sin paliativos de la propiedad. La razón que se suele aducir es que la propiedad es la manifestación material de la libertad. Interiormente ya demostró San Agustín que la libertad es connatural al ser humano y cómo se despliega en nuestro ser. Lo que hace la escuela austríaca es observar los efectos materiales de ese obrar humano en libertad. Lo primero de lo que nos percatamos es de que la propiedad nos permite perseguir los fines con mayor facilidad; actúa a modo de escalera que peldaño a peldaño nos acerca al sentido que queremos dar a nuestra existencia⁴⁸⁶.

Un aspecto espinoso del análisis de la propiedad austríaca es la admisión explícita en varios autores de que el origen de esta puede ser en muchas ocasiones espurio o ilegítimo. La respuesta austríaca ha sido que en aquellos casos en los que no se pueda establecer una sucesión de la propiedad razonable o en los que no se pueda probar de forma clara los derechos de propiedad originarios de un bien, estos han de ser reconocidos a su dueño

⁴⁸⁶ Paradójicamente, cuanto más ascendemos por esa escalera menos relevante resulta la propiedad material. Como afirma Maslow, a medida que ascendemos en la pirámide de nuestros fines, estos se tornan progresivamente más espirituales y menos prosaicos, cf. Abraham Maslow, *A Theory of Human Motivation*, (York University, Toronto, 1943).

actual. Hay que reconocer que no hay mucha alternativa a esto: cualquier investigación sobre los derechos de propiedad de bienes largo tiempo establecidos puede conducir a muchos más problemas de los que resuelve, sin llegar a conclusiones claras sobre la legitimidad de estos. No obstante, no deja de ser cierto que puede resultar problemático que la acción humana puede conducir a resultados que, en origen, pueden ser ilegítimos y cuestionables. No deja de ser encomiable la intención de la escuela austríaca de cubrir todas las objeciones posibles a la propiedad privada, pero es una protesta a la que hay que hacer frente por parte de posiciones colectivistas.

Otro problema que tiene el concepto de propiedad austríaco es el de adjudicar derechos de propiedad a entes no materiales. Existe una polémica extendida dentro de la escuela acerca de si los derechos de propiedad intelectual son derechos de propiedad o han de ser eliminados como tales⁴⁸⁷. En efecto, si consideramos propiedad a todo objeto sobre el que extendemos nuestra acción se produce la paradoja de que, por un lado, la propiedad intelectual se podría ajustar a tales parámetros y, por otro, no se da en exclusividad (el uso exclusivo es otra de las características de la propiedad). Cuando un artista compone una canción, esa creación escapa a su control y pronto cesa de serle propiedad en exclusiva: cualquiera puede reproducir esa canción e interpretarla. No es el caso de la propiedad material, que sí puede ser disfrutada en exclusiva, al menos de una manera potencial. En los bienes intelectuales no se da esa escasez, pues pueden ser reproducidos de forma ilimitada, al menos teóricamente.

Además, la propiedad intelectual entorpece e impide la discusión creativa y el avance científico. A no ser que estemos dispuestos a admitir de forma ligeramente arbitraria que unas ideas pueden protegerse mediante patentes y otras no, está claro que toda la humanidad se beneficia de que los productos intelectuales estén libres de patente y protección intelectual. Eso favorece el avance tecnológico y permite que se realicen iteraciones sobre creaciones de otros mejorando el producto original y, sobre todo, permitiendo una mejor y mayor división del trabajo y el conocimiento.

⁴⁸⁷ Para más información sobre esta polémica (que también se extiende a otros movimientos liberales, como el objetivismo o la escuela de Chicago) cf. N. Stephan Kinsella, *Contra la propiedad intelectual* (Journal de Estudios Libertarios 15, no. 2, Primavera 2001, traducción de Mariano Bas Uribe). Dentro de los libertarios (en sentido general del término) favorables a la propiedad intelectual y las patentes encontramos, por ejemplo, a la filósofa fundadora del objetivismo Ayn Rand o a los anarquistas Lysander Spooner y David Friedman. En contra de la propiedad intelectual se hallan Murray Rothbard, Wendy McElroy, Boudewijn Bouckaert e incluso en ocasiones el propio Hayek.

Los defensores de la propiedad intelectual arguyen que toda creación humana ha de estar sometida a la propiedad, incluso las ideas. Sin una protección intelectual se eliminan ciertos incentivos para que los inventores, artistas o científicos puedan lucrarse de sus descubrimientos y creaciones. La posibilidad de patentar y comercializar ideas posibilita que múltiples individuos decidan dedicar sus esfuerzos a la creación de artefactos e ideas que puedan resultar útiles y de valor para la humanidad. Mediante una adecuada legislación intelectual, se pueden sentar las bases de los incentivos necesarios para dedicarse a la dura tarea de la investigación.

Sea como fuere, lo cierto es que los problemas de la propiedad han sido exhaustivamente estudiados por la escuela austríaca (aunque en ciertas cuestiones las respuestas sean múltiples y encontradas) y es posiblemente uno de sus legados más impresionantes. Es, pues, una nota común de todos los autores que hemos analizado su detallado análisis de la propiedad, el cual nos permitirá profundizar en el estudio de la libertad y que, sin duda, constituye una de sus más notables diferencias con el pensamiento de San Agustín.

3.2.- ¿Cómo puede el pensamiento de San Agustín contribuir a la defensa de la libertad de la escuela austríaca?

La escuela austríaca tiene un innegable valor intelectual. En su origen se centró en disciplinas sobre todo englobadas dentro de la esfera de las ciencias sociales. Sus contribuciones, por tanto, se dieron dentro las ciencias económicas y la política. De hecho, tan grandes han sido sus avances en este campo que en ocasiones los intelectuales austríacos han quedado cegados por la brillante teoría económica que estaban ayudando a elaborar. Muchas de las cuestiones que centran los libros de la escuela austríaca tienen que ver con asuntos cercanos a la economía, relegando todo aquello que no entra dentro de la teoría económica a una mera propedéutica o directamente rechazándolo como poco riguroso. De esta manera, la escuela austríaca nació como un intento de establecer cierta seriedad en el estudio de la libertad individual; para este fin, se dedicó a rechazar la filosofía, la metafísica, la sociología o incluso la filosofía política. En el mejor de los casos orillaron los problemas derivados del estudio de la libertad (que, como hemos podido observar a lo largo de esta investigación, son espinosos y numerosos) y en el peor ignoraron todos los avances realizados por la filosofía alrededor de la libertad como parte esencial de la naturaleza humana.

Este afán economicista ha conducido a la escuela austríaca a una situación peculiar de la que muchos austríacos han comenzado a ser conscientes por lo menos desde la época de Rothbard. Por un lado, disfruta de una hipertrofia economicista: sus desarrollos en todos los aspectos económicos son brillantes y explosivos. Disfrutan, como hemos indicado, de una teoría robusta capaz de resistir los embates de cualquier pensamiento keynesiano o, directamente, socialista. Se puede afirmar sin temor a la exageración que estamos ante una de las construcciones intelectuales humanas más sobresalientes de la historia. En los países donde las teorías económicas austríacas han sido aplicadas los resultados han sido espectaculares, incluso proviniendo de décadas de aplicación de políticas económicas socialistas⁴⁸⁸. Las teorías neoclásicas, keynesianas y marxistas simplemente no pueden

⁴⁸⁸ En 1948, durante la posguerra alemana, Ludwig Erhard (que simpatizaba con las ideas austríacas) eliminó en la zona aliada las políticas de precios máximos y rebajó el impuesto sobre la renta un 30 por ciento. Muchos economistas americanos se mostraban en contra de la aplicación de estas medidas y vaticinaban un desastre económico en Bizonia (como se conocía a la zona de soberanía compartida). El resultado fue un aumento del PIB del 53 por ciento en los siguientes

competir con el amplio elenco de respuestas empíricas y datos que la escuela austríaca ofrece al mundo de la economía. Esto provoca que muchos intelectuales y liberales inquietos se acerquen a la escuela austríaca y queden cautivados por esta teoría, tan sugestiva y contraintuitiva⁴⁸⁹. Es una escuela en constante crecimiento, con universidades que ya la enseñan de forma canónica por todo el mundo⁴⁹⁰, canales de comunicación con millones de seguidores, *think tanks* con poderosa influencia sobre la política, podcasts de divulgación y tertulianos en los principales platós de televisión del mundo. Todo esto era impensable hace solamente diez años, y demuestra que la preocupación por la libertad no ha hecho más que acrecentarse en las sociedades occidentales con el crecimiento constante del estado. Resulta comprensible que con el aumento de las intervenciones, regulaciones, leyes, imposiciones, tributos y prohibiciones que salpican el día a día de todas las personas se produzca una reacción que busque disminuir su influencia en nuestras vidas o, al menos, dar una explicación teórica que pueda plantar cara al estatismo dominante en el discurso político y académico en occidente. Los libertarios de todo signo han ido encontrando en la escuela austríaca un marco teórico serio y sólido con el que fundamentar sus demandas al poder⁴⁹¹.

Pero, por otro lado, este desarrollo teórico en la economía ha propiciado una suerte de ceguera intelectual a todo lo que no sea económico y englobable dentro de la esfera de lo

seis meses a la aplicación de las medidas austríacas, la eliminación de los mercados negros, la desaparición del trueque y la dispersión de todas las mafias que operaban en la zona. Con el tiempo, estas medidas convertirían a Alemania en la potencia económica que fue posteriormente. Para más información sobre estas medidas, cf. Lawrence H. White, *The Clash of Economic Ideas, the Great Policy Debates and Experiments of the Last Hundred Years* (Cambridge University Press, Cambridge, 2012).

⁴⁸⁹ Muchas de las soluciones austríacas a los diversos problemas económicos y sociales tienen mucho de paradójico. En general, se inclinan por seguir recetas contraintuitivas y que desafían a la ortodoxia económica. Proponen, por ejemplo, terminar con el paro y la precariedad laboral aplicando el despido libre o también predicar las bondades de la competencia fiscal entre regiones y los refugios fiscales (*tax havens*) para preservar la libertad de los ciudadanos.

⁴⁹⁰ Un ejemplo es la Universidad Francisco Marroquín (www.ufm.edu), la cual abrió recientemente una sede en Madrid.

⁴⁹¹ Aunque se suele englobar a la escuela austríaca dentro del mundo del liberalismo, lo cierto es que dentro de la escuela existen tendencias de todo tipo e incluso un cierto socioliberalismo se ha ido abriendo paso dentro de ella. Desde las sensibilidades más clásicamente de derechas (como el liberalismo conservador o el paleoliberalismo) hasta visiones republicanas de liberalismo más progresista caben dentro de un marco teórico que, en principio, no favorece ninguna de estas interpretaciones más que a las demás.

inmediatamente pragmático. Las disciplinas más teóricas y abstractas son vistas con sospecha y cierto desdén. Ciencias auxiliares que bien podrían contribuir al desarrollo de las ideas de la libertad no son suficientemente entendidas y aprovechadas, lo cual provoca una descompensación demasiado grande en las ideas de la escuela. Ya veíamos cómo Mises rechazaba cualquier consideración metafísica o religiosa en sus análisis de la acción humana⁴⁹², y su actitud fue tristemente mayoritaria durante décadas de desarrollos teóricos en la escuela. Hayek en sus últimos años sí fue progresivamente acercándose a problemáticas más ajenas a la economía (en concreto, le interesó sobremanera la filosofía del derecho), lo cual abrió el camino a que algunos austríacos fueran poco a poco considerando otras disciplinas intelectuales como dignas de su atención. Lo cierto es que en los últimos años las conferencias de la escuela austríaca han ido incluyendo progresivamente mayor cantidad de temáticas no económicas pero no hay todavía una filosofía “oficial” de la escuela austríaca o, al menos, una serie de ideas centrales que vertebran toda esa serie de ideas e intuiciones tan brillantes. En cierto modo, la escuela austríaca partió de una tradición muy escéptica con la razón más teórica y dogmática, prefiriendo mantenerse en una órbita filosófica más abierta y tolerante; el problema que una actitud así puede tener es que no es posible sostener por un periodo largo de tiempo una indefinición intelectual. Especialmente en lo que concierne a la libertad, la escuela austríaca simplemente asume su existencia como si de un *faktum* kantiano se tratase, sin intentar fundamentar sus premisas y postulados con un razonamiento filosófico riguroso y serio. Repetir constantemente que la libertad es actuar sin coacción no es decir nada constructivo, puesto que la intencionalidad se deja en un segundo plano. Es cierto que los fines son estudiados por la escuela austríaca, pero siempre desde una perspectiva praxeológica, es decir, concerniente a la acción humana. Filosóficamente, los fines humanos han de tener una dimensión moral y no son separables de la felicidad o la virtud ética.

La escuela austríaca no puede permanecer por más tiempo sin fundamentos filosóficos fuertes. Sin ellos, es como un gigante con pies de barro, listo para ser derribado por los académicos de cuño contrario: aunque sus fundamentos son erróneos, están más ricamente expuestos. Ciertamente, optar por una tradición filosófica en vez de mantenerse filosóficamente neutral o indiferente te obliga a aceptar muchos de los supuestos que esa tradición trae aparejados pero también te abre a una rica bibliografía de milenios de

⁴⁹² Ver nota 358.

antigüedad que perfectamente puede contribuir a enriquecer tus ideas y a fundamentarlas con más solidez. Hemos estado intentando mostrar a través de esta investigación que San Agustín y la tradición cristiana son la base de cualquier pensamiento libertario que se tenga como tal. Eso no quiere decir que haya que aceptar todo el credo cristiano para ser libertario, o que sea imposible defender la libertad fuera de las fronteras intelectuales del cristianismo; simplemente afirmamos que ya la tradición cristiana desde San Agustín lleva defendiendo la libertad muchos siglos y que resultaría absurdo rechazar todo ese bagaje filosófico por un afán laicista. Elegir es ejercer la libertad y resultaría ciertamente curioso que una escuela intelectual que se tiene por libertaria se mantenga de manera constante en una equidistancia filosófica, sin atreverse a acercarse a ninguna tradición concreta⁴⁹³.

San Agustín complementa todo el pensamiento austríaco con una reflexión sobre el fundamento de la libertad y nos proporciona uno de los primeros intentos serios de combatir intelectualmente a los dos enemigos de la libertad: el determinismo y el voluntarismo (bajo la forma del maniqueísmo y el pelagianismo, respectivamente). Muchos de sus argumentos nos ayudan a entender la libertad no como una carga o una molestia de los demás, sino como una capacidad natural que nos acerca a nuestra verdadera naturaleza y nos permite descansar en la verdad y el bien. San Agustín puede proporcionar una dirección y un sentido a una libertad desnortada y desubicada, al mismo tiempo que casa bien con el concepto de razón crítica que maneja la escuela austríaca, alejado por igual tanto del cartesianismo como del relativismo posmoderno del pensamiento débil. La escuela austríaca nos otorga una libertad muy defendida, muy celosamente guardada de los embates del exterior (especialmente de los ataques provenientes de la esfera estatal y política) pero no nos ayuda a entender qué hacer con esa libertad. Tampoco nos dice exactamente qué sentido tiene a) su tenencia y b) su uso.

Ser libres, en sí mismo, no parece muy diferente al modo de estar en el mundo de cualquier ente material al que no se le molesta. La escuela austríaca hace hincapié en la ausencia de violencia física como un requisito fundamental de la libertad hasta el punto

⁴⁹³ Esto no se aplica totalmente a Rothbard, quien manifestó en repetidas ocasiones su admiración por el pensamiento aristotélico y escolástico. Él trató verdaderamente de establecer una línea intelectual desde Aristóteles hasta la escuela austríaca del siglo XX (intento que hemos tratado en parte de replicar en la segunda parte de la investigación), lo cual nos muestra que él también era consciente de que es importante atar la tradición filosófica a raíces fuertes. También Hayek estudió la relación entre la Escolástica Española y la tradición libertaria, sobre todo a través de su discípula Marjorie Grice-Hutchinson (1909-2003).

de definirla plenamente, pero ser libre es mucho más que no ser molestado o agredido. Nuestra libertad tiene que poder expresar mucho más sobre nosotros que la ausencia de ella: en efecto, ¿qué interés puede tener ser libre si no podemos ser verdaderamente nosotros mismos a través de nuestras acciones? La libertad ha de poder ser estructurada y analizada de una forma positiva y concreta, sin tanta ambigüedad o apertura. No olvidemos que San Agustín considera a la libertad como un bien intermedio, es decir, se encuentra en un punto medio entre nosotros y los bienes superiores⁴⁹⁴. La libertad no es un fin en sí mismo, no es una finalidad, sino que consiste en una capacidad⁴⁹⁵ que nos acerca a algo. La libertad nos define como tendencias e intenciones.

En ocasiones, la escuela austríaca considera a la libertad como un fin en sí mismo, olvidándose de que la libertad nos ha de servir para alcanzar aquellos bienes que nos acerquen más a nuestra propia naturaleza. De nada nos sirve reconocer que nuestra estructura de derechos se encuentra enraizada con nuestra naturaleza para después rechazar tácitamente que la libertad esté firmemente arraigada en nuestra esencia, con una jerarquía de bienes y valores objetiva y definida. Si es verdad que tenemos derechos naturales, también ha de serlo que nuestra libertad es una capacidad natural, con sus propias reglas y limitaciones inherentes. A esta pretensión de acotar y definir la libertad, algunos libertarios podrían proponer dos objeciones.

La primera objeción que suelen realizar algunos amantes de la libertad es que definir y acotar los significados de la libertad puede conducir a una manipulación de esta por aquellos que dicen definirla y controlarla. Si yo soy capaz de establecer las fronteras de qué debe de ser querido y amado y qué debe ser rechazado, entonces estoy directamente marcando los límites de lo que puede ser permitido y lo que no, estableciendo los fundamentos de una posible tiranía. No en pocas ocasiones en la historia ha sido este método el elegido por los dictadores de todos los signos políticos para rechazar la libertad, orientarla y canalizarla hacia sus propios fines. Proscribiendo el resto de las visiones del mundo estoy, *de facto*, autorizando a mi visión y legitimándola como la única alternativa viable. Sin embargo, es precisamente cuando la visión que tenemos de la libertad es

⁴⁹⁴ Ver punto 1.5.

⁴⁹⁵ *Capacidad* está relacionado etimológicamente con el verbo latino *capere*, (“coger” o “agarrar”). Este tipo de verbos transitivos siempre han de ser acompañados con un complemento directo que dé sentido pleno a su acción (pues siempre hemos de coger *algo* o *a alguien*). Una capacidad no puede, pues, operar en el vacío sino que ha de estar orientada al futuro, a una intención y un resultado.

demasiado abierta y potencial, que se pueden deslizar en ella usos que le son enteramente impropios e irrazonables. Ningún pensamiento político está oficialmente en contra de la libertad y todos pretenden arrogarse su defensa y su definición. Eso es precisamente posible porque no existe una definición clara y nítida (y, sobre todo, positiva) de la libertad. Cuando el concepto de libertad es demasiado fluido (y se acerca, por tanto, demasiado al concepto pelagiano de libertad), cualquier cosa deviene libertad y también cualquier cosa puede ser una amenaza contra ella. Por tanto, definir claramente lo que es y, sobre todo, lo que no es libertad no puede traer más que beneficios a la hora de defender a la persona de las tiranías.

La segunda objeción posible es que definir y acotar la libertad podría determinarla demasiado en favor de ciertos fines por encima de otros, sugiriendo que existen usos más y menos convenientes de la libertad. Esto podría inducir a algunas personas a proponer reducir o incentivar ciertos fines. En el momento en el que se decide que unos fines son más deseables que otros la libertad ya no permanece neutral ante nuestras decisiones, sino que existe un sesgo predeterminado que inclina a la libertad hacia unas elecciones por encima de las otras. Aunque no tiene por qué seguirse de aquí una tiranía o una obligación coactiva hacia ciertos fines, sí podría ser que la libertad terminase siendo teóricamente determinada y canalizada hacia ciertos estilos de vida por encima de otros. El liberalismo y el libertarismo en general han tendido siempre a promover una suerte de tolerancia generalizada hacia todo estilo de vida que no implique daño o amenaza de daño sobre los demás, sin privilegiar ninguno sobre otro. Sin embargo, creo que es tremendamente ingenuo pensar que los usos de la libertad son neutrales respecto al ser humano que toma las decisiones: hay decisiones mejores y peores en cada circunstancia. Sin esa brújula moral entonces la libertad deviene intrascendente, puesto que ninguna decisión importa ni tiene relevancia. Precisamente afirmamos que la libertad es fundamental porque no todo resultado es factible o deseable. Nos planteamos los problemas de la libertad porque existe un bien objetivo, natural y deseable y también hay, asimismo, un mal indeseable, aborrecible y definible.

Es decir, defender la libertad y la tolerancia entre todos nosotros no puede implicar un relativismo moral en el que toda decisión es buena y mala a la vez o en el que la realidad es moldeable al antojo de la voluntad y donde todo es posible. La defensa de la libertad ha de partir de parámetros morales serios y definidos: en ellos el uso de la libertad debe tener sentido y trascendencia. Esto no quiere decir que haya que prohibir todo aquello que

no esté de acuerdo con esa estructura moral y ontológica; simplemente, está estableciendo algo que creemos que es evidente: no todas las decisiones que tomamos son indiferentes y eso es lo que da sentido a la libertad.

En esta parte de la investigación trataremos, por tanto, de establecer ese marco moral y de conectarlo con la escuela austríaca, convencidos de que un diálogo entre San Agustín y esta corriente de pensamiento no solamente es posible, sino necesario.

3.3.- El utilitarismo y la utilidad agustiniana:

Existe una tendencia en la escuela austríaca, especialmente en los inicios de su andadura, a considerar la libertad como algo deseable porque es la manera de conseguir una mayor prosperidad. En efecto, muchos defensores de la libertad nos argumentan que en aquellas sociedades donde existe un mayor grado de esta, la prosperidad, la paz y la concordia son mayores, mientras que en las sociedades tiránicas y liberticidas la pobreza tiende a generalizarse, la violencia crece y la intolerancia es mayor. Y esto es innegable: existe una correlación causal entre la prosperidad y la libertad. Aquellos países con mayores cotas de libertad son más deseables que aquellos más tiránicos y se suele acudir a la “votación con los pies” (es decir, estudiando el saldo entre emigración e inmigración) como una manera de medir la tasa de deseabilidad de los países y sociedades. No es casualidad que los países totalitarios cierren sus fronteras a la emigración, puesto que si no lo hicieran lo más probable es que el país se vaciaría en pocos años⁴⁹⁶. Asimismo, los países más libres del mundo paradójicamente tienen que vigilar sus fronteras con intensidad, puesto que se convierten en el lugar hacia el que todo el mundo quiere dirigirse cuando huye del conflicto, la pobreza y las guerras.

Siendo todo esto cierto, ya hemos indicado que la relación entre la libertad y la prosperidad ha sido comúnmente mal entendida. Muchos liberales del XIX -y no pocos del XX y XXI- han argumentado que debemos defender la libertad porque produce prosperidad. Pero esta manera de entender la libertad es terriblemente peligrosa: ¿qué ocurriría si en el futuro conseguimos desarrollar un sistema social completamente tiránico que produzca mayor prosperidad que uno libre? No resulta probable a corto plazo (y existen numerosos problemas que un sistema tal tendría que afrontar y resolver completamente) pero es quizás posible con las mejoras en la computación y las tecnologías de control de masas. Podría ocurrir también que un país en el que se dieran las condiciones para una convivencia libre fuera más pobre por circunstancias coyunturales que otro menos libre (por ejemplo, si uno tuviese acceso a unos recursos

⁴⁹⁶ En Venezuela, por ejemplo, se ha perdido un 5,5% de la población desde 2015 hasta 2020 debido a la emigración y al descenso de la natalidad de las mujeres. Está claro que no resulta fácil ni apetecible traer a niños al mundo cuando la situación social en la que te encuentras es poco hospitalaria en el mejor de los casos. Rusia ha perdido también 5 millones de habitantes desde la caída de la URSS en 1991.

naturales de los que el otro carece, o debido al clima o a vecinos belicosos, etc.). Hemos de tener mucho cuidado al exponer argumentos utilitaristas para defender la libertad, puesto que bien podría ocurrir que esos argumentos se volvieran contra nosotros. Es muy común acudir a la carrera espacial entre la URSS y EE. UU. para realizar una suerte de apología del mundo libre, arguyendo que EE. UU. llegó a la Luna antes, o que la URSS puso al primer hombre en el espacio (dependiendo del sesgo ideológico del debatiente). Todo eso carece de sentido en una verdadera defensa de la libertad y no debemos caer en retóricas semejantes. Acudir a guerras de datos de producción de acero para defender un sistema político o una forma de vivir no parece productivo y además provoca sinsentidos en las políticas a adoptar en los países implicados en esas polémicas⁴⁹⁷.

Mises era culpable de este tipo de planteamientos cuando en sus obras atacaba el comunismo profetizando todo tipo de males si este llegaba a cumplirse. Mises acertó en sus pronósticos sobre los totalitarismos, pero erró en los diagnósticos utilitaristas que realizó. Para él, las sociedades libres eran más deseables porque producían más prosperidad: ataba la defensa de la libertad a la posible prosperidad y paz que producía. Todo esto ya fue comentado en el análisis de la libertad en Mises⁴⁹⁸ y convenientemente rebatido.

También Hayek expuso una versión más sofisticada del utilitarismo a través de su evolucionismo. La bondad moral de las normas de las sociedades libres ha sido confirmada a través de la historia por sus efectos y eso las hace deseables y dignas de ser perseguidas. Al fin y al cabo, de una sociedad tiránica como Esparta solamente nos han quedado ruinas, mientras que la muy criticada Atenas es una de las ciudades más importantes de Europa⁴⁹⁹. Evolutivamente, la historia ha ido mostrando cómo las normas

⁴⁹⁷ Durante “El Gran Salto Hacia Adelante”, Mao ordenó construir pequeñas fundiciones de hornos en cada una de las granjas de la República Popular China. Los agricultores fueron obligados a fundir cada uno de los utensilios de metal que tuvieran en esos pequeños hornos familiares para de ese modo aumentar la producción de acero del país. Obviamente, esto es un absurdo al que se llega cuando lo que importan son las cifras estadísticas que, de modo utilitarista, justifican el apoyo a ciertas ideas políticas.

⁴⁹⁸ Ver el punto 2.2.1.

⁴⁹⁹ Esparta ha ejercido siempre una fascinación innegable sobre muchos intelectuales y filósofos de todos los tiempos. De alguna manera inexplicable, siempre ha gozado del beneplácito de gente tan dispar como Platón o Descartes, cuyas alabanzas a esos sistemas de gobierno llevó a muchos ingenieros sociales a tratar de aplicar medidas espartanas en sus sociedades (con rotundos fracasos, por supuesto).

que se derivan de la libertad van abriéndose paso en el mundo y sobreviviendo los embates de los liberticidas, que ven fracasar una y otra vez todos los intentos de sabotear el progreso humano (aunque no sin infligir un considerable sufrimiento a millones de seres humanos por el camino). El evolucionismo moral no es exactamente un utilitarismo porque sí que parece que establece un puente entre la utilidad y la naturaleza humana; descubrimos a través del ensayo y el error la manera más adecuada de enfrentar la existencia humana y parece que el trayecto histórico nos fuera revelando una esencia propia. Esa esencia o naturaleza podría recordarnos, *mutatis mutandis*, al espíritu hegeliano en constante despliegue. Llegamos a un conocimiento no teórico y estático de la naturaleza del ser humano, sino dinámico y más empírico. Sin embargo, la idea de que la evolución de la historia humana puede ofrecernos un conocimiento de la naturaleza humana adolece de las mismas dificultades que el ya famoso problema de la inducción.

No podemos establecer predicciones futuras con seguridad en base a hechos pasados. Esto es especialmente cierto si renunciamos a un conocimiento teórico de la realidad. Al contemplar con suma sospecha la metafísica y la teoría filosófica, la escuela austríaca se colocó en una situación sumamente incómoda, puesto que ya vimos que carece de fundamentos racionales en los que basar muchas de sus afirmaciones. Eso no quiere decir, obviamente, que se sitúe en un irracionalismo o un empirismo extremo, sino que adopta una actitud de franca desconfianza hacia los sistemas de pensamiento dogmáticos, es decir, teóricos. Aunque es cierto que en el estudio del ser humano hay que ser cauto con las generalizaciones y las abstracciones (especialmente en lo que concierne a la praxeología y la acción moral), no es menos cierto que se debe partir de algún punto axiomático que permita una aproximación más o menos coherente a los problemas, siquiera sea de modo provisional.

Esperar que la evolución ejerza un filtro adecuado a las costumbres humanas, privilegiando aquellas más favorables a la libertad es tener una fe ilustrada en la historia y el progreso humanos. Es verdad que históricamente la libertad ha tendido a prevalecer en los conflictos con la servidumbre, pero no sin sufrimiento y largos momentos de incertidumbre. Asimismo, no resulta sencillo elegir el momento histórico en el que se debe medir este resultado: si hubiésemos elegido el año 1940 como referente de un estudio semejante habría sido difícil concluir que la libertad estaba ganando terreno frente al estatismo y la imposición. Pero, al mismo tiempo, ¿por qué es 2022 un año mejor para medir algo así? ¿Qué franja de tiempo es aceptable? Y no nos olvidemos de que el mundo

es un lugar enorme: ¿dónde realizamos ese estudio? ¿Hemos de agregar, por así decirlo, el grado de libertad que existe en el mundo (sea lo que sea eso) y contrastarlo contra otro agregado de tiranía y servidumbre? ¿Cómo exactamente se hace eso sin acudir a una definición previa de lo que significa libertad y lo que no lo es?

Aunque Hayek representa, a nuestro juicio, una mejora frente al utilitarismo rampante de los inicios de la escuela austríaca (y del liberalismo en general), todavía dista de ser una respuesta ideal al problema de la libertad y su fundamentación moral. Al no enraizar la libertad con la naturaleza humana, la escuela austríaca mostraba en sus inicios una vulnerabilidad notable ante la famosa pregunta de Lenin: libertad, ¿para qué?⁵⁰⁰. Es verdad que el cinismo de esta pregunta es innegable, pero no es menos cierto que la escuela austríaca en ocasiones se ve perpleja ante estos planteamientos radicales: ¿para qué queremos la libertad? Defender un concepto de utilidad razonable y anclado en la naturaleza humana es esencial si queremos dar respuesta a este tipo de objeciones y para ello tenemos que retrotraernos a una utilidad no anclada en parámetros empíricos.

Para ello hemos de recordar que la utilidad es, ante todo, un concepto relativo. Es decir, las cosas son útiles con vistas a un fin y, por tanto, el concepto de utilidad posee un innegable aspecto teleológico. El fin de nuestras acciones y la consideración ponderada de los medios que utilizamos para obtenerlo es el que dictamina si una acción es verdaderamente útil o no. Con esto, no estamos afirmando que el fin justifique los medios (pues esa es una consideración moral a la que atenderemos inmediatamente), sino que la utilidad de un medio solamente puede ser valorada en tanto en cuanto existe un fin al que dirigirse y unos medios de referencia que nos permitan compararlo. En efecto, es importante que existan referencias de utilidad; si un medio es el único que existe para obtener un fin, entonces la pregunta sobre la utilidad no tiene mucho sentido. No tiene sentido preguntarnos sobre la utilidad de comer para obtener energía, puesto que no

⁵⁰⁰ En 1920 el embajador socialista Fernando de los Ríos realizó un viaje a la Rusia soviética para dilucidar si el Partido Socialista español debía o no adherirse a las tesis de la Nueva Internacional. En una inolvidable charla con Lenin, el mandatario comunista le refirió lo siguiente a la pregunta sobre si habría libertad más adelante durante el proceso revolucionario: «El periodo de transición de dictadura -continuó diciendo Lenin- será entre nosotros muy largo..., tal vez cuarenta o cincuenta años; otros pueblos, como Alemania e Inglaterra, podrán, a causa de su mayor industrialización, hacer más breve este período; pero esos pueblos, en cambio, tienen otros problemas que no existen aquí; en alguno de ellos se ha formado una clase obrera a base de la dependencia de las colonias. Sí, sí, el problema para nosotros no es de libertad, pues respecto de ésta siempre preguntamos: ¿libertad para qué?». Fernando de los Ríos (1934), *Mi viaje a la Rusia soviética* (sin edición impresa, alojado en la página web de la *Fundación Fernando de los Ríos*: <http://www.fernandodelosrios.org>), p. 73.

hemos descubierto otro medio para obtener ese fin; sí tiene sentido la pregunta por la utilidad si estamos hablando, por ejemplo, de nutrición deportiva y cuál es el alimento más útil para alcanzar una meta determinada. En este segundo caso, la utilidad viene determinada por dos factores: la eficacia con la que obtiene el fin y los medios que compiten en esa obtención.

El utilitarismo obvia por completo esta consideración sobre la finalidad y solamente atiende a una felicidad agregada en las acciones: ¿qué acción genera más felicidad agregada en mi estructura social? Como si la felicidad o la satisfacción fueran parámetros medibles y matematizables, el utilitarismo pretende convertir una cuestión esencialmente moral en un problema estadístico, con todos los problemas que tiene el utilizar terminología y metodología ajenas a una disciplina desde otra muy diferente. Al pretender desvincular (sin éxito, a nuestro juicio) la utilidad de la moral, lo que se acaba obteniendo es una teoría bastante cuestionable en lo moral y poco efectiva a la hora de explicar y defender la libertad.

San Agustín sí que vincula la utilidad a la moral y al amor, y nos recuerda que toda utilidad humana está orientada hacia el bien y la verdad. No hay nada malo en realizar la consideración sobre la utilidad, pero hay que mantener en mente las consideraciones sobre los fines últimos de las acciones, que iluminan y dan sentido a la utilidad de estas. Eso no quiere decir, insistimos en ello, que el fin justifique los medios, sino simplemente que cuando el fin de mis acciones es el amor ordenado (la *dilectio*), resulta natural que la elección de mis acciones (la *electio*) se vea elevada y sublimada por ese fin. El fin amoroso al que nos dirigimos con nuestras acciones, da utilidad a las mismas y las dignifica; simultáneamente, las acciones que realizamos, para ser verdaderamente útiles, han de estar de acuerdo moralmente con el fin que persiguen. Imposible es buscar el bien a través de acciones malas: tales acciones resultarían inútiles en la consecución de tal fin.

Es, pues, completamente perentorio volver a unir la utilidad con la teleología. Es decir, el fin de las acciones -su finalidad- ha de regresar al frente de la discusión filosófica sobre la utilidad. San Agustín afirmaba que la utilidad está orientada a un disfrute (*fruitio*) de un bien e invierte el planteamiento utilitarista de forma que ese Bien último es el que da sentido a la utilidad y no al revés. Ciertamente, la escuela austríaca actual ha regresado a planteamientos de este tipo, al menos teóricamente, pero sigue defendiendo en la práctica argumentos utilitaristas del tipo que hemos comentado un poco más arriba. Eliminar el utilitarismo de forma completa y regresar a un modelo deontológico por el cual unos

deberes nos atan a un fin superior es una obligación si se pretende entablar una batalla ideológica con garantías.

Así pues, también debemos abandonar la crítica a los modelos colectivistas en base a las consecuencias sociales y económicas de su aplicación. Los enemigos de la libertad no atienden a modelos utilitaristas (especialmente porque no les resultan en absoluto favorables) y siempre se mantienen en una discusión teórica, de corte más moral y teleológico. Sus ideas son correctas porque los fines que persiguen son más morales. Si queremos atacar sus planteamientos hemos de atacar sus fines y demostrar que los medios que proponen no conducen a esos fines sino a otros muy diferentes y que, por tanto, no son los adecuados. La utilidad de sus medios es cuestionable no porque produzca más o menos infelicidad en las personas, sino porque no conduce a los fines que se habían propuesto en primer lugar. No hacemos depender la bondad de su sistema de las consecuencias reales del mismo, sino que lo atacamos desde sus propios planteamientos y mostramos la incongruencia de base que existe entre medios y fines; del mismo modo, no defendemos nuestras ideas desde las benignas consecuencias de su aplicación, sino desde la coherencia entre ellas y los fines que propugnan.

Solamente en ese sentido se entiende la “feliz coincidencia” popperiana de que resulta que las sociedades más libres tienden a ser más prósperas y morales. No está diciendo que tal correlación sea azarosa o arbitraria, sino que no ha de constituir la base retórica sobre la que defender las ideas de la libertad. Al proponer un sistema más acorde a la naturaleza humana, es razonable suponer que una mayor armonía con nosotros produce resultados más eficientes y con menor intervención y gasto energético. Los sistemas más libres operan de forma más encarrilada y engrasada que aquellos que pretenden violentar constantemente la naturaleza humana y sus normas, forzando continuamente la acción de las personas en favor de fines que pueden ser perfectamente morales, pero inasequibles por esa vía.

Así pues, San Agustín nos muestra que las leyes internas que rigen nuestras acciones han de estar en consonancia con la naturaleza propia del ser humano. Solamente desde la consideración iusnaturalista podemos vencer el utilitarismo, por un lado, y el voluntarismo colectivista, por otro. En efecto, la redefinición constante de la naturaleza humana y su eventual negación son consecuencias inmediatas de todo voluntarismo. Ya lo vimos cuando explicábamos la relación entre el pelagianismo y San Agustín. El pelagianismo no conducía al libertarismo, más bien era la puerta de entrada al

totalitarismo y el adoctrinamiento educativo y social. Al radicar la libertad humana en una pura potencia (*posse*) sin raigambre alguna con el ser (*esse*), los voluntaristas de todas las épocas han pretendido negar la naturaleza humana para poder torcerla mejor a sus designios. Si no somos nada concreto, puedo convertir a los demás en aquello que yo desee y obtener de esta manera los fines que unilateralmente yo proponga, buscando el bien último de los demás que ellos desconocen.

Para finalizar esta sección, hemos de reconocer que Rothbard, como vimos, fue tremendamente consciente de esta situación y por eso reclama, con mayor o menor acierto, una vuelta al pensamiento cristiano. Aunque él trata de vincular a la escuela austríaca con la escolástica bajomedieval y moderna, nosotros hemos ido un poco más allá, tratando de hacer retroceder la defensa de la libertad hasta San Agustín. A pesar de esto, sí queda claro que Rothbard fue un visionario y sus agudos análisis permiten a los libertarios de hoy en día plantear una defensa de la libertad más coherente, más iusnaturalista y menos utilitarista.

3.4.- El amor agustiniano y su engarce con la libertad:

Mención aparte y especial merece la cuestión del amor en San Agustín. Relacionar adecuadamente la propuesta amorosa del filósofo con la libertad no es tarea sencilla, pero sí que puede ayudar a mejorar y aquilatar muchas de las propuestas de la escuela austríaca y, en general, de cualquier defensor de la libertad personal. El amor, entendido sobre todo en un sentido trascendental y espiritual, constituye un acto supremo de libertad, puesto que une a las personas entre sí mediante actos gratuitos de entrega y donación personal imposibles de impostar y obligar. Cuando San Agustín refiere toda acción humana al amor, en realidad nos está proponiendo otra manera de vivir en libertad, una manera de entender al otro no como un competidor o un yo ajeno a nuestra subjetividad, sino como otro yo, completando nuestra esencia y nuestra manera de entendernos. En la búsqueda de mí mismo, he de partir primero de la búsqueda del otro. A través del servicio amoroso al prójimo, obtenemos la respuesta al interrogante sobre nuestro propio ser.

El amor no puede ser forzado, no puede ser coaccionado ni obligado. Ha de surgir de la libre interacción de las personas como un orden espontáneo, pero no azaroso o arbitrario (de tipo hayekiano). El amor, en el fondo, representa mejor que nada el resultado de la acción humana dejada a su libre albedrío, sin intervención ajena ni coacción regulatoria. Se suele representar al amor como un *eros* caprichoso que lanza sus saetas de forma caótica; aunque en ocasiones eso representa el aparente azar de los enamoramientos, también, de forma más profunda, nos informa de que el amor no puede ceñirse a reglas, leyes, determinismos y mandatos coactivos. Solamente desde la libertad y el aire que adquiere la acción libre es posible amar.

El amor supone entrega, pero también recibimiento, pues a los humanos nos es imposible amar de forma unidireccional, sin ningún tipo de retorno. Quizás Dios sí sea capaz de irradiar su amor a los hombres de forma absolutamente gratuita, pero en los seres humanos el amor produce una dialéctica entre el amante y el ser amado, de tal forma que los roles se invierten continuamente y se fortalecen con esa inversión. Nosotros expresamos nuestra libertad de forma amorosa, no de manera agresiva o violenta y las manifestaciones de violencia y de frustración son, en efecto, un resultado de la coacción y la regulación obsesiva de la conducta.

Adam Smith expresa que es gracias al egoísmo del panadero que podemos todos obtener pan de él (puesto que él desea enriquecerse vendiendo pan) pero nos parece que ese enfoque distorsiona profundamente el análisis de la acción humana (lo que llamaba Mises, la praxeología). Según Smith, la apertura al mundo de nuestra naturaleza no se debe al amor o a la entrega gratuita y desinteresada sino simplemente a la “pena” o a la “simpatía”. Así lo expresa al comienzo de su obra moral *The Theory of Moral Sentiments*:

«How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it. Of this kind is pity or compassion, the emotion which we feel for the misery of others, when we either see it, or are made to conceive it in a very lively manner»⁵⁰¹.

Evidentemente, esta consideración resulta de una consideración utilitarista del ser humano. Ya hemos dicho que, en un primer momento, el pensamiento liberal quedó enmarañado en estructuras intelectuales y morales utilitaristas (e, incluso, hedonistas). Smith nos expresa que solamente a través de la empatía (que sería probablemente el término que utilizaríamos hoy en día para referirnos a esa conmiseración smithiana) somos capaces de abrirnos a los demás y considerar al ser humano como uno de nosotros. Según su planteamiento, solamente si vemos la desgracia ajena o si la pensamos muy vivamente podemos salir de nosotros mismos y considerar al ser humano con verdadera dignidad y profundidad. Así, todos lazos humanos van unidos a una especie de simpatía universal por lo ajeno, siempre y cuando sintamos muy vivamente la desgracia ajena. Quizás Smith no ande del todo desencaminado al considerar que probablemente la moralidad de las acciones humanas esté relacionada con los sentimientos de alguna manera, pero desde luego el planteamiento del problema que nos presenta no es del todo alentador. Reduce al ser humano a un mero emotivismo empirista sin ningún tipo de filtro racional o trascendental.

El amor es mucho más que un mero sentimiento impulsivo del corazón. Nace de un sentimiento de pertenencia a un mundo común. Es un amor entre iguales que se necesitan mutuamente en su calidad de hijos de Dios. Hay un aspecto horizontal en ese amor agustiniano: nos debemos al prójimo y nada de lo que les acontece ha de sernos ajeno,

⁵⁰¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (2005, ed. Metalibri), p. 4.

puesto que pertenecemos a una comunidad superior, a una ciudad de Dios. Este amor entre seres humanos es incompatible con el egoísmo primigenio que Smith nos propone. El amor ha de ser siempre y en todo momento un amor hacia el exterior, hacia lo que hay más allá de nuestro ser. El amor a uno mismo es un amor vacío y desnaturalizado, un amor desprovisto de alteridad y verdadera profundidad; es un amor agotado desde el origen, en el que ninguna de las cualidades del verdadero amor hace acto de presencia.

Es cierto que el egoísmo del que nos habla el liberalismo en sus orígenes no es una postura vital radical y rápidamente tratan de matizarlo con impulsos naturales que nos llevan hacia la conmiseración por el prójimo. Esos “principios de la naturaleza” (*principles of nature*) constituyen un reconocimiento más o menos tácito de que el ser humano no está puramente centrado en sí mismo. Somos seres abiertos a los demás y, en última -o primera- instancia, a Dios. De esta manera, este utilitarismo primigenio queda más o menos suavizado por una cierta intuición del amor, aunque se haya visto degradado a la condición de mera empatía emotiva. A todas luces, no obstante, esto es insuficiente. El amor no es un mero sentimiento más o menos bondadoso acerca de la situación de los demás: es una relación de confianza e intimidad absoluta en la que vivimos la vida del otro en nuestra vida y viceversa. El amor constituye la síntesis final que reconcilia el abismo infinito entre las personas. La empatía y la pena (*pity and compassion*) no consiguen el mismo efecto que el amor, puesto que no nos unen inextricablemente a los demás, si acaso nos separan puesto que a través de la pena lo único que reconocemos es el mal ajeno como ajeno y el consuelo interno de saber que no es nuestro. El amor que nos propone San Agustín es un amor de personas que se saben hijas de un mismo Padre y que comparten, por tanto, un lugar en el universo con sus problemas y sus maravillas. Nada es ajeno entre ellas y, por tanto, el egoísmo no tiene cabida en una sociedad así.

Una de las críticas frecuentes a los movimientos libertarios es que promueven una suerte de egoísmo o atomismo por el cual las personas no se relacionan entre sí ni comparten fines comunes. Según este punto de vista, al promover la libertad personal (lo que conlleva, no lo olvidemos, una tríada de libertad de elección, de propiedad privada y de vida, algo de lo que hablaremos en el siguiente epígrafe), las personas tenderían a aislarse unas de otras y a competir por obtener recursos con los que cumplir sus fines individuales, sin ningún tipo de consideración hacia los demás y sus fines respectivos. Para estos

críticos⁵⁰², el liberalismo y, en general, el libertarismo atomiza a las personas y las disuelve en un magma social indiferenciado donde reina la anomia y las relaciones personales devienen interesadas o conflictivas. Es posible que algunos defensores de la libertad puedan sostener tesis semejantes o que defiendan el egoísmo como forma de proceder moral para los seres humanos y quizás sea también poco afortunada la referencia constante a Robinson Crusoe a la hora de tratar de explicar posiciones morales austríacas (Robinson Crusoe es la definición canónica de átomo social, al menos hasta que se encuentra con Viernes). Sin embargo, esta concepción procede de una confusión entre el individualismo metodológico e individualismo en general. El individualismo metodológico, repetimos, considera al ser humano como un sujeto de derecho particular. Es decir, el último elemento ético es el individuo (o persona), no los grupos o las ideas. Ya analizamos más arriba las consecuencias y consideraciones que se siguen de esto; lo que ahora nos interesa es recordar que ese individualismo metodológico (lo que importa es la persona) es precisamente lo que nos acerca a las demás personas, puesto que, si yo soy un sujeto de derecho, mi prójimo también lo es. Considerar a los demás como iguales tanto en la consideración ontológica última (somos todos hijos de Dios) como bajo una consideración jurídico-ética es lo que nos permite amar a los demás y ser amados por ellos⁵⁰³.

Esto se engarza con otra crítica habitual esgrimida contra los defensores de la libertad: una sociedad libre generaría una especie de “ley de la selva”, bajo la cual solamente prosperan los más fuertes y todos los demás quedan, o bien aniquilados, o bien dominados por las jerarquías poderosas, capaces de actuar a su arbitrio sin que nadie pueda oponérseles ni plantarles cara⁵⁰⁴. Curiosamente, la defensa de la libertad individual es un

⁵⁰² Cf., por ejemplo, Berkeley A. Franz y John W. Murphy, *The Language of Current Economics: Social Theory, the Market, and the Disappearance of Relationships* (Springer International Publishing, Cham, 2015).

⁵⁰³ Nuevamente, descartamos de esta consideración al mismo Dios, cuya distancia con nosotros es infinita y aun así puede amarnos y ser amado.

⁵⁰⁴ Cf. Paul Mason, *Postcapitalism, a Guide to Our Future* (Farrar, Straus & Giroux, Nueva York, 2015). En concreto, el autor define el liberalismo (o neoliberalismo) como: «Neoliberalism is the doctrine of uncontrolled markets: it says that the best route to prosperity is individuals pursuing their own self-interest, and the market is the only way to express that self-interest. It says the state should be small (except for its riot squad and secret police); that financial speculation is good; that inequality is good; that the natural state of humankind is to be a bunch of ruthless individuals,

intento histórico de tratar de escapar de la ley selva, adoptando un sistema normativo que permita a las personas convivir unas con otras sin que la violencia sea necesaria en absoluto. El amor es uno de esos mecanismos que adoptamos evolutivamente (esto, por supuesto, suena como una expresión hayekiana) para poder actuar con respeto mutuo y consideración hacia los fines de los demás. Lo que estos críticos proponen es que es imposible adoptar un sistema común de fines de forma espontánea (cosa que las acciones amorosas desmienten, puesto que en la base del amor se encuentra la convergencia de fines), lo que nos aboca necesariamente a la existencia de un ente coactivo que imponga sobre sus súbditos la adopción de fines comunes.

El problema es que no se puede obligar a perseguir un fin, a lo máximo que se puede aspirar es que la gente parezca estar persiguiendo esos fines. Tampoco se puede forzar el amor, por lo que solamente podemos fingir amar esas cosas. Uno de los corolarios que se siguen de la adopción de la teoría agustiniana del amor es que precisamente Dios nos crea libres para que podamos amarle. Es imposible amar forzosamente; es imposible ilusionarse de forma obligada. La ley de la selva proviene precisamente del uso de la fuerza para obligar a otras personas a perseguir fines que no desean. En un mundo libre (y, por tanto, en un mundo en el que se puede amar verdaderamente algo) el uso de la fuerza no tiene mucho sentido y estaría severamente penalizado. Las comunidades humanas más espontáneas rara vez usan la fuerza y cuando comienzan a utilizarla en demasía, tienden a disolverse. La fuerza no une a las personas sino que las separa: es el amor el que las une.

La verdadera tragedia del colectivismo es no entender que el estado jamás podrá aglutinar y obligar a las personas a amar cosas que no pueden amar. De ahí, por supuesto, procede la obsesión por la educación: hemos de conseguir, dicen ellos, que las personas amen aquello que no amarían si se les dejara a su libre albedrío. Esto nos acerca a la dimensión política y social de la libertad y el análisis de su tríada, labor que acometeremos a continuación.

competing with each other», p. 4. Cf., asimismo, Kenneth Friedman, *Myths of the Free Market* (Algora Publishing, Nueva York, 2003).

3.5.- La dimensión política y la tríada de la libertad:

Hemos repetido en varias ocasiones que la libertad es concebida por los libertarios bajo la tríada libertad de elección, vida y propiedad. Hemos realizado asimismo algunas comparaciones entre los trascendentales del ser (Verdad, Belleza y Bien⁵⁰⁵) y esta tríada bajo la cual los libertarios conciben la acción humana libre. En efecto, no nos es posible separar ninguno de los trascendentales de los demás, en tanto que todos ellos son, de alguna manera, convertibles entre sí (*ens, unum, verum, bonum et pulchrum convertuntur*). Aunque no compete a esta investigación un análisis exhaustivo de los trascendentales del ser (es, en efecto, un asunto complejo y profundo, cuyo estudio requeriría una investigación en sí misma), podemos utilizarlos aquí de un modo analógico, señalando los parecidos existentes entre la consideración de la libertad como una especie fundamental de la acción humana, con sus propias manifestaciones y dimensiones inseparables entre sí. Los trascendentales del ser se entienden como aspectos inseparables del ser y la tríada de la libertad también ha de ser concebida como una manifestación de la libertad inseparable de la misma.

En San Agustín encontramos un estudio profundo de la libertad bajo su primer aspecto: el moral. Una parte importante de la investigación agustiniana se centra en el aspecto de

⁵⁰⁵ Aunque estos son los trascendentales más habituales, no todos los autores se ponen de acuerdo acerca de la cantidad y naturaleza de los predicables del ser. Aristóteles considera también al Uno como una propiedad del Ente -por ejemplo, en *Metafísica* (Gredos, Madrid, 1998, traducción de Tomás Calvo Martínez), IV, 1003b 21-25 y X, 1052b 16- hasta el punto de que el ente y el uno son convertibles entre sí. Asimismo, en su *Ética a Nicómaco* (I, 6) plantea la posible convertibilidad con el Bien y finalmente, volviendo a la *Metafísica* (I, 993b 30-31), Aristóteles nos plantea el último transcendental al afirmar que «cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee ser» («ὅσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας»). Posteriormente, la filosofía altomedieval siguió analizando este asunto (por ejemplo, Boecio en su obra *De hebdomadibus* o Pseudo Dionisio en *De divinis nominibus*), así como los árabes (especialmente Avicena, en su propia *Metafísica*). Será con la llegada de la filosofía bajomedieval que el asunto quedará más firmemente establecido con Felipe el Canciller (sobre todo en su obra *Summa de bono*), con San Alberto Magno (con su *De bono*) y, especialmente, con Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás realiza un análisis exhaustivo del ente en *De veritate* (q. 1, art 1., resp.) y en la *Summa theologiae* fijando los trascendentales en Unidad (*Summa theologiae* I, q. 11, a. 2, resp.), Verdad (*Summa theologiae* I, q. 16, a. 3, resp.), Bien, (*Summa theologiae* I, q. 5, a. 1, resp.) y Belleza (*Summa theologiae* I, q. 5, a. 1, resp.). No obstante, algunos autores como Etienne Gilson no creen que la Belleza esté incluida en la analogía del ser tomista y afirma que ha constituido «un transcendental olvidado»: «El conjunto de las cuestiones de la *Summa Theologiae* se dedica a probar que Dios es la bondad misma y la unidad misma, pero ninguna se dedica a probar que Dios es la belleza misma». Etienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Rialp, Madrid, 1981, traducción de Amalio García-Arias), p. 200.

la libertad como elección entre el bien y el mal y las consecuencias personales de una elección pecaminosa. El análisis psicológico de las malas decisiones y los remordimientos de la conciencia permea el trasfondo de la obra y de la vida de San Agustín y es por ello por lo que trata de centrarse en este aspecto de la tríada. La libertad de elección constituiría uno de los requisitos indispensables de la acción moral libre. La explicación del mal que nos proporciona San Agustín está basada en la idea de que el mal, en el fondo, es una elección humana procedente de un mal uso de su libertad (pero libre, al fin y al cabo). Aunque es cierto que el pecado original nos predispone negativamente en el uso de esa libertad de elección, también la gracia derramada por Dios sobre todos nosotros puede actuar como antídoto contra esa tendencia.

La libertad de elección ha sido también muy estudiada entre los austríacos. Sin embargo, donde San Agustín contemplaba un fundamento metafísico y una elección fundamentalmente moral, los austríacos han tendido a visualizar la elección como una forma de vida personal. Es decir, en vez de centrarse en las decisiones morales de cada ser humano, lo que importa realmente de cada uno son los planes de vida y los proyectos en los que estamos inmersos en un nuestro errático camino hacia la felicidad personal. En la escuela austríaca, las decisiones morales son solamente un factor más para tener en cuenta en las elecciones que realizamos en nuestro día a día. De hecho, ni siquiera es el factor más relevante. Muchos de ellos caen en un subjetivismo moral que los convierte en relativistas, lo cual a nuestro juicio devalúa el estudio serio sobre la libertad que realizan posteriormente. Aunque es posible que las decisiones morales no son las únicas que conforman la acción humana y que muchas veces son las elecciones más prosaicas las que van configurando nuestro ser y nuestra libertad, no podemos defender un relativismo moral bajo el paraguas del respeto irrestricto por los planes de vida de las demás personas. A nuestro juicio, se pueden defender principios morales sólidos y simultáneamente estar en contra de la obligación coactiva de seguirlos. De hecho, los mejores principios morales, si son realmente buenos y verdaderos, han de resultar atractivos pues también tendrán algo de belleza en sí mismos (en tanto que estos tres elementos ya hemos visto que están relacionados). Creemos, por tanto, que la libertad de elección es incompatible con la coacción física, aunque eso nos pueda llevar a elecciones negativas o perniciosas para la persona que las ejecuta o terceros. La explicación del mal que da San Agustín ha de hacernos entender que todo mal moral procede de una libertad dañada por el pecado original; el pesimismo antropológico tan típico de movimientos

libertarios y antiestatistas nos remite a la necesidad paradójica de confiar en la capacidad de redención del propio individuo. Decimos que es paradójica porque de un pesimismo antropológico inicial se desarrolla una confianza necesaria en la capacidad de autosuperación del ser humano (siempre con la ayuda de la gracia, según San Agustín).

En ocasiones puede dar la sensación de que la tendencia de la escuela austríaca hacia temas políticos es contradictoria con esta visión individualista y libre de las elecciones personales. No obstante, la escuela austríaca ha conseguido, a nuestro juicio, comprender que la verdadera batalla política no es aquella que enfrenta sistemas políticos (liberalismo vs. socialismo) o formas políticas (monarquía vs. república, por ejemplo), sino la que trata de poner cotos al poder político para salvaguardar la libertad de elección de las personas. Un libertario estará de acuerdo con cualquier sistema y forma política que le permita asegurar una esfera de influencia mayor para con sus elecciones. Por supuesto, determinadas formas y sistemas políticos favorecen más que otros la libertad individual de elección, pero no podemos descartar, por poner un ejemplo, sistemas comunistas que sean respetuosos con la libertad de elección de aquel individuo que forme parte de ellos⁵⁰⁶. En la escuela austríaca encontramos monárquicos⁵⁰⁷ y republicanos⁵⁰⁸, sin que ello sea óbice para que todos entiendan que lo verdaderamente importante en un sistema político es que respete la libertad de elección. Cualquier forma política les vale si el poder está limitado. Eso es congruente con la visión política agustiniana, que no aboga por ningún sistema concreto político concreto, más allá del respeto a la institución de la Iglesia. El poder político, en sí mismo, es contemplado con la sospecha de que nadie tiene especiales privilegios ni capacidades para gobernar, ni siquiera gracias a una educación en la virtud o cosa semejante. San Agustín se separa de Platón precisamente en ese punto: otorgar el

⁵⁰⁶ Determinadas estructuras sociales comunistas han conseguido armonizar una visión colectivista con una ausencia de coacción física muy del gusto de concepto de libertad liberal. Por ejemplo, los monasterios, los conventos o las familias son sistemas sociales esencialmente comunistas donde la libertad de los miembros de la comunidad puede ser tenida en cuenta, respetada y valorada. Este modelo, no obstante, es imposible extrapolarlo a sociedades de millones de miembros, donde el control implícito existente en los pequeños grupos deviene una tiranía en los grandes grupos.

⁵⁰⁷ Por ejemplo, Hans-Hermann Hoppe realiza una ardorosa defensa de la monarquía absoluta en *Democracy: the God That Failed* (Transaction Publishers, Brunswick, 2007), especialmente capítulos 2 y 3.

⁵⁰⁸ Esta tendencia se da sobre todo en austríacos hispanoamericanos, como la guatemalteca Gloria Álvarez y el chileno Axel Káiser en su libro conjunto *El engaño populista* (Deusto, Bilbao, 2016), especialmente el capítulo 3, convenientemente titulado “Cómo rescatar nuestras repúblicas”.

poder a seres humanos sin el contrapunto de una vigilancia divina conduciría a una sociedad tiránica e injusta, en la que las leyes desaparecerían, subsumidas en un mar de arbitrariedad e injusticia⁵⁰⁹. La libertad de elección ha de estar garantizada por esas leyes que rigen las vidas humanas, aunque esas mismas leyes han de estar orientadas hacia la virtud. San Agustín, en todo caso, preferiría un estado supervisado por la Iglesia antes que un gobierno laico (es decir, una teocracia).

Algunos austríacos de tendencias más conservadoras respetan esta visión agustiniana del poder político y defienden el papel de las iglesias en la contención del poder político. En efecto, la religión actúa como un contrapoder efectivo, limitando y regulando las tendencias totalizadoras de los políticos. Incluso en sociedades tremendamente rígidas y liberticidas como las islámicas, la sharía limita el poder político, poniendo límites a los gobernantes y protegiendo hasta cierto punto a los súbditos de las leyes. Según estos austríacos, estos países serían todavía peores si no estuvieran sometidos a una ley divina regulatoria. San Agustín ciertamente no propone una teocracia de un modo explícito, pero sí que la ley humana ha de estar sometida a la ley eterna, siempre justa y virtuosa. Él permanece relativamente indiferente a la forma política que se adopte en una sociedad siempre que los ciudadanos sean virtuosos. Admite que en una sociedad de hombres buenos (que dan más importancia a la utilidad pública que a la privada) sería más práctica una democracia⁵¹⁰, pero que una sociedad de hombres malvados (que prefieren el beneficio privado al público) es mejor gobernada por una élite virtuosa⁵¹¹. Esta indiferencia a la forma política es, como vemos una constante en el pensamiento libertario, que pone el acento de la acción virtuosa en el individuo que la practica y no en los mandatos y las leyes que se emanan de la acción política. San Agustín comparte esta visión de desconfianza en lo político y plantea incluso que el gobierno no es más que un

⁵⁰⁹ «Nam mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit». *De libero arbitrio*, I, V, 11.

⁵¹⁰ «Ergo, si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem privatam quam publicam pendat; nonne recte lex fertur, qua huic ipsi populo liceat creare sibi magistratus, per quos sua res, id est publica, administretur?» *De libero arbitrio*, I, V, 14.

⁵¹¹ «Porro si paulatim depravatus idem populus rem privatam rei publicae praeferat, atque habeat venale suffragium, corruptusque ab eis qui honores amant, regimen in se flagitiosis consceleratisque committat; nonne item recte, si quis tunc exstiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores, et in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium?» *De libero arbitrio*, I, V, 14.

grupo legitimado de bandidos. Se hace eco de la anécdota del pirata y Alejandro Magno en este pasaje inolvidable:

«Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, civitates occupet populos subiuguet, evidentiis regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei videretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: *Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator*»⁵¹².

La idea de que los estados son bandas de ladrones organizadas (*magna latrocinia*) es una constante en el pensamiento libertario. Desde el ataque a la libertad de elección, los gobiernos rápidamente ocupan el espacio de la propiedad y la vida. Mediante la amenaza a la vida y la libertad de elección los poderes políticos arrebatan la propiedad a sus ciudadanos. Como hemos tenido ocasión de comprobar durante este capítulo, ceder en este aspecto también lleva a la pérdida de la libertad de elección y, posiblemente, de la vida en los casos más extremos. La libertad no puede verse troceada y dividida en compartimentos estancos: un ataque a una de las tres partes de la tríada de la acción humana es un ataque al conjunto de ellas. En un comienzo los estados quitan las propiedades a los ciudadanos bajo amenazas de todo tipo (o, más modernamente, acudiendo a legitimidades de tipo redistributivo) pero cuando los ciudadanos comienzan a rebelarse contra este tratamiento injusto de su libertad, pronto atacan también mediante la cárcel y, en las sociedades más tiránicas, las ejecuciones y las desapariciones.

San Agustín revela en este pasaje una formulación muy meridiana de la teoría predatoria del estado, de la que ya hemos hablado en otro momento⁵¹³. Recordemos que para la teoría predatoria (tan del gusto de la escuela austríaca) el origen del estado se encuentra

⁵¹² *De civitate Dei*, IV, 4 (en cursiva en el original). Esta anécdota es posible que la leyese San Agustín en Cicerón aunque no referida a Alejandro Magno: «Nam cum quaereretur ex eo, quo scelere impulsus mare haberet infestum uno myoparone, 'Eodem', inquit, 'quo tu orbem terrae'». *De republica* 3, 14, 24.

⁵¹³ Ver nota 323.

en una banda de ladrones que decide afincarse en un lugar y cobrar tributos a los habitantes de dicho lugar. Es verdad que San Agustín no tiene una teoría de la propiedad muy desarrollada (o, al menos, tan prominente como la de la escuela austríaca) pero su genio filosófico ya le permitía intuir que existe un vínculo entre la justicia y la propiedad. Establece un paralelismo entre las bandas de ladrones (las mafias, diríamos hoy en día) y los estados: ambos se rigen por un sistema jerárquico (*imperio principis regitur*), tienen códigos morales y legales que solamente se aplican entre ellos y no con el súbdito (*pacto societatis astringitur*) y va creciendo hasta autodenominarse “reino” (*regni nomen assumit*) debido a la incapacidad física de los súbditos de rebelarse contra su poder y no debido a una legitimidad moral especial (*quod ei iam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas*).

Sin justicia, por tanto, cualquier reino se convierte en una rapiña y en un robo institucionalizado. Cabe pensar que en una ciudad de Dios, en la que impere la moral y la virtud, tales acciones se verán como mínimo atenuadas por la ética de la sociedad y de cada uno de los individuos que la componen. Esto descalifica a San Agustín de pertenecer a una rama anarquista, puesto que en su opinión la sociedad ha de estar dirigida por hombres virtuosos que puedan marcar las directrices y eliminar de las relaciones humanas la violencia y el robo. De hecho, en San Agustín, la tríada de la libertad solamente puede garantizarse plenamente en una sociedad justa, guiada por la Iglesia y sus preceptos. A través de una vigilancia constante de aquellos que realmente buscan la virtud y perseveran en ella, es posible alcanzar la justicia en la tierra, aunque sea de un modo aproximado. Si la ley ha de ser justa para ser considerada una verdadera ley, es razonable suponer que toda ley ha de emanar de la Suma Justicia, otorgada por Dios. A pesar de esto, San Agustín no elabora un programa político, *stricto sensu*, sino que simplemente trataba de esbozar unas posibles directrices para que un emperador pudiese convivir con el poder de la Iglesia de la manera más armónica posible. Insistimos en que San Agustín no es un autor anarquista: ni siquiera se plantea la legitimidad del imperio. Pero tampoco es ciego a la ineptitud de los diversos emperadores que han conducido a Roma a la situación desastrosa en la que se encontraba en su época. No está realizando una crítica sistémica a la política sino en todo caso apuntando posibles direcciones de reforma para apuntalarla mejor. Al fin y al cabo, él ejerció como obispo y ese cargo no dejaba de comportar cierta institucionalidad político-civil.

Podríamos creer que la escuela austríaca rechazaría un planteamiento semejante (en el fondo San Agustín está proponiendo un sistema más o menos sometido al poder papal, aunque con ambas instituciones separadas *de facto*) pero ya hemos comentado que existen ciertas ramas más conservadoras y paleoconservadoras tendentes a considerar a la religión como una efectiva forma de control sobre el poder político y, por tanto, como una institución muy deseable, socialmente hablando⁵¹⁴. La religión defiende normas privadas reguladoras del comportamiento moral de sus practicantes y esto permite a la sociedad protegerse de la acción política mediante una regulación social más efectiva que cualquier constitución o carta magna. En una sociedad en la que rigen los diez mandamientos, por poner un ejemplo, es más probable que los gobernantes tiendan a ejercer un control menos sanguinario sobre la población que en una sociedad laica o atea donde se invoca la razón de estado⁵¹⁵ como una forma correcta de actuación política.

El problema de una teocracia pura al estilo islámico consistiría en que se pervertiría el significado profundo de la moral religiosa libre. Si, en efecto, el estado y la institución religiosa se hacen uno, entonces las normas morales que antes se seguían (o no) libremente ahora han de ser de obligado cumplimiento. Ya no existe la libertad exterior que nos permitiría decidir de forma puramente moral, sino que estamos forzados so pena de castigo físico o encierro a someternos a esas normas. El convencimiento íntimo se desvanecería casi completamente, subsumido en una reglamentación social forzosa. Manteniendo ambas instancias separadas, como proponen tanto los austríacos como San Agustín, se consigue preservar el sentido último de la acción humana: o es libre o no es humana verdaderamente.

Como vemos, preservar la acción humana en su auténtica versión no es tarea fácil. Caer en la tentación planificadora es fácil una vez dispones de todos los resortes del aparato político. Promulgar leyes, establecer regulaciones, prohibir conductas, etc. es demasiado sencillo y además el gobernante siempre puede escudarse en un supuesto bien común (que como mucho será ya el bien de la mayoría) para legitimar y justificar todas estas acciones

⁵¹⁴ En estas consideraciones no se tiene en cuenta la veracidad de los dogmas religiosos, sino que se le asigna un valor utilitario a la institución. Como nos recordaba Mises, la teología y lo ultramundano se encuentra más allá del análisis de la escuela austríaca.

⁵¹⁵ La razón de estado es la supuesta dispensa moral de la que disfrutaban los gobernantes para ejercer su función política. Para un análisis de la razón de estado en profundidad cf. Friedrich Meinecke, Douglas Scott, Werner Stark, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'État and its Place in Modern History* (Routledge, Nueva York, 1998).

que está perpetrando. Para luchar contra esta tentación de dirigir constantemente la acción de los demás a satisfacer fines que no son los suyos es necesaria una multitud de normas en constante oposición y en diferentes ámbitos. Al contrario de lo que intuitivamente parece, es en los intersticios de la lucha entre diferentes normas donde podemos ejercer auténticamente nuestra libertad, eligiendo evolutivamente a cuáles someternos. Cuando diferentes cosmovisiones luchan, sólo aquellas que están más de acuerdo con la naturaleza humana tienen alguna oportunidad de prevalecer y permanecer relevantes.

En concreto, respetar la tríada de la libertad y mantenerla intacta parece un buen punto de partida. Cualquier cosmovisión ideológica que pretenda imponerse violando alguna de las tres partes de la tríada se verá abocada inevitablemente al fracaso. Tristemente, al verse en esta tesitura, estas ideologías liberticidas solamente suelen acudir a la coacción y la violencia para mantenerse. San Agustín expresaba más arriba que, en ausencia de justicia, toda organización política se corromperá hasta identificarse con una banda criminal. Los austríacos añadirían a esa intuición esta tríada de la libertad: en ausencia de elección, propiedad y vida, cualquier sociedad se convertiría en un infierno en la tierra. No es casualidad que una de las primeras acciones que toman esos políticos sea construir muros, barreras y encerrar a la población o que las sociedades más liberticidas solamente hayan podido prolongar su existencia en territorios insulares o peninsulares con una fácil encapsulación.

La tríada de la libertad es, en suma, la piedra angular de cualquier sociedad que quiera ser respetuosa con la naturaleza humana. Solamente teniendo en cuenta las leyes internas que rigen nuestra naturaleza podemos concebir modelos sociales acordes con nuestro ser más profundo. Como hemos visto, este aspecto del ser humano fue abordado tanto por San Agustín como por los pensadores austríacos, aunque fuera a veces de forma tangencial y crítica, y resulta una característica típica de la forma de pensar y de la tradición libertarias que ambos comparten.

3.6.- Libertad nouménica y libertad fenoménica:

Hemos mencionado en algunos momentos de la investigación la distinción entre una libertad *nouménica* y una libertad *fenoménica*. Esta distinción (así realizada y nombrada por nosotros) obedece a una necesidad de comprender la libertad bajo dos dimensiones: una dimensión inherente a nuestra naturaleza y una dimensión manifestativa de esa libertad. Hemos elegido esta denominación atendiendo a la necesidad de comprender la libertad como una única capacidad humana con una dimensión que podemos pensar y estudiar racionalmente y otra dimensión observable y medible. Son términos, como el lector advierte, tomados de la filosofía kantiana y pueden arrastrar algunos de los malentendidos del criticismo de Kant. Los hemos elegido porque ya forman parte del acervo terminológico y técnico de la filosofía y creemos que responden adecuadamente a la cuestión que estamos intentando plantear. Siempre resulta más cómodo y accesible adoptar términos que todos compartimos a generar otros nuevos que puedan llevar a mayor confusión. El problema de esta decisión es que se pueden deslizar connotaciones no deseadas, como que para Kant los *nóúmenos* no pueden ser conocidos y nosotros sí que afirmamos que San Agustín intenta (y, a nuestro juicio, logra en gran medida) conocer y acotar la libertad⁵¹⁶. Por tanto, debemos afirmar que del *nóúmeno* kantiano nos quedamos con su aspecto esencial, a priori, normativo y racional, más que con su incognoscibilidad aparejada. Asimismo, aceptamos que sí se puede establecer un vínculo entre la libertad como fenómeno y la libertad como *nóúmeno*: existe una causalidad real y analizable. Tampoco compartimos, pues, esa especie de divorcio ontológico entre el ser y el aparecer al que nos aboca la filosofía kantiana (y la filosofía moderna, en general). Así pues, aceptamos los términos kantianos en lo que tienen de adaptable a la filosofía anterior y rechazamos los supuestos más discutibles de su doctrina, redefiniéndolos de tal manera que esa comprensión dual -pero no dualista- de la libertad sea más inteligible.

En ocasiones, se suele aludir a esta doble dimensión como la libertad interior y la libertad exterior. Sin embargo, tal denominación resulta, a nuestro juicio, algo confusa y ambigua. ¿Existen dos libertades en el ser humano? Si es una, ¿cómo se relaciona el mundo interior

⁵¹⁶ A pesar de esto, sí que es cierto que la libertad tiene un componente maravilloso e inefable. Es posible avanzar en el conocimiento de sus atributos y sus limitaciones, pero mucha parte de su naturaleza permanece oscura para nosotros. En ese sentido, sí se puede encontrar un cierto elemento nouménico en la libertad (entendido, ahora sí, de forma plenamente kantiana).

con el exterior? ¿Toda manifestación de la libertad es exterior? Si concebimos la libertad como una especie de moneda en la que un lado es la libertad interior y otro la libertad exterior, entonces podría sugerir la sensación de que ambas son concomitantes e igual de importantes.

Queremos recalcar la importancia de entender a la libertad como una realidad única, natural y perfectamente coherente en su composición. Si comenzamos su análisis dividiéndola en dos aspectos aparentemente irreconciliables nos resultará muy complicado posteriormente reunirlos y reencontrarlos. Además, concebir la libertad como una especie de doble sustancia sin relación alguna entre sus dos partes nos remite a una especie de dualismo libertario que invita a cancelar una de las dos partes de la libertad en favor de la otra o a considerar que es posible una libertad plena cercenando la libertad externa en favor de la interna o viceversa. Es decir, esta denominación sugiere dos vicios en nuestra opinión inaceptables sobre el análisis de la libertad: por un lado, parece que tanto la libertad interior y la exterior son intercambiables y mutuamente reemplazables y, por el otro, también podría confundir las prioridades en su estudio.

Un estudio exhaustivo de la libertad no puede aceptar componendas ni análisis a medias. Aunque esta investigación no profundiza en la esencia última de la libertad, sí que creemos que tanto San Agustín como la escuela austríaca abordan el estudio de la libertad desde dos perspectivas diferentes, aunque totalmente complementarias. Esto nos permite obtener una panorámica suficientemente amplia del concepto de libertad y, a la vez, nos ayuda a entenderla como una característica de la naturaleza humana unificada y coherente.

En efecto, la libertad es una. La naturaleza libre del ser humano es una sola facultad, aunque se manifieste de múltiples maneras. Entender que existen dos libertades -una interior y otra exterior- da a entender que es posible afectar a una de las dos sin que la otra se vea profundamente perturbada. Además, sugiere una desconexión entre ambos mundos: el propio de la libertad y las acciones y responsabilidades derivadas de ella. Si no conseguimos reconciliar conceptualmente ambos mundos siempre permaneceremos ciegos al hecho de que nuestras acciones obedecen a decisiones libres y que no aparecen de la nada, como si ninguna facultad los sostuviera. El pelagianismo deviene un voluntarismo absoluto al no arraigar las acciones en una naturaleza propiamente humana, con sus límites y vicios inherentes a la misma. Cuando ser libre solamente se refleja en las acciones libres, entonces la libertad no es más que un conjunto de decisiones más o

menos arbitrarias, más o menos aleatorias. La libertad ha de consistir en algo más que un conjunto más o menos inconexo de acciones individuales: debe existir una libertad esencial que las unifique y las dote de sentido.

La libertad nouménica es esa facultad esencial de la que disponemos todos los seres humanos para tomar decisiones que nos permitan alcanzar nuestros fines. En San Agustín hay un estudio bastante profundo de la libertad en su aspecto nouménico, analizando su naturaleza, sus límites y sus capacidades. De hecho, uno de los análisis agustinianos más interesantes es el que realiza intentando delimitar adecuadamente esa libertad. Ya discutimos en su momento⁵¹⁷ que San Agustín se encuentra en la difícil situación de atacar el determinismo sin caer en el voluntarismo y viceversa. Él entiende como nadie en su tiempo que la libertad ha de moverse en ese complejo ecosistema entre mareas, a caballo entre dos modos totalmente diferentes de entender la vida.

Pero San Agustín no solamente fija los límites adecuados a la libertad, sino que estudia algunas de sus características más importantes. En un primer momento establece un perímetro formal a la libertad, pero posteriormente va poco a poco rellenando esa forma con un contenido rico en intuiciones que van alicatando la definición positiva de libertad. En especial, San Agustín nos refiere su visión de la libertad como ese peso (*pondus*) que nos va poco a poco acercando a nuestro lugar natural. La libertad deviene así una facultad que nos permite llegar a ser quienes realmente somos⁵¹⁸. Actuar contra nuestra propia naturaleza es actuar, por tanto, contra el propio sentido de la libertad. En el estudio estadístico de la obra agustiniana observamos que el uso que hace San Agustín de las palabras *libertas* y *liberum arbitrium* es muy dispar, siendo 1'87 más elevada la aparición de *liberum arbitrium* (o expresiones semejantes)⁵¹⁹. Nos preguntábamos si quizás se debía a un interés por parte del autor de estudiar con más profundidad la esencia de la libertad (el libre albedrío) que la manifestación visible de esa capacidad. Es posible, por tanto, que esa discrepancia en el uso se deba precisamente a esto que estamos comentando: San Agustín se dedica con mucho más ahínco a establecer los límites y el contenido del libre albedrío que a analizar con cuidado la tríada de la libertad, consecuencia del uso del libre

⁵¹⁷ Ver puntos 1.2 y 1.3.

⁵¹⁸ Como decía Píndaro (*Píticas*, II, 72): «γένοι' οἷος ἑσσι».

⁵¹⁹ Ver capítulo 1.6.2.

albedrío. Se da, pues, una cierta coherencia entre el estudio léxico y la tesis que estamos defendiendo.

La libertad nouménica, adecuadamente entendida, nos proporciona algunas ventajas. Por un lado, nos da un marco de referencia moral adecuado con el que contextualizar nuestras acciones. La libertad nouménica, al relacionarse con la ley natural, es una libertad moral y no puede permanecer indiferente ante determinadas opciones. Los intelectuales de la escuela austríaca defienden, en su gran mayoría, la existencia de una ley natural, pero, paradójicamente, no han sentido la necesidad (o no han sabido) de relacionarla con una libertad esencial y natural a nosotros. En general, ha existido un silencio sobre este aspecto nouménico de la libertad: solamente les preocupaba en tanto que ausencia de coacción física pero no han tratado de adentrarse en su definición positiva.

La segunda gran ventaja de la enunciación de San Agustín es que tener una buena definición de libertad nos permite ganar terreno en la batalla cultural contra aquellos movimientos liberticidas que pretenden arrebatarnos el terreno de la libertad con sus propias definiciones positivas. El ser humano, en general, se mueve mejor en el terreno de lo positivo que de lo negativo, y preferimos estructuras lógicas positivas a largas cadenas de razonamientos negativos⁵²⁰. Es fundamental tener una correcta comprensión positiva de la libertad (que, por supuesto, se puede complementar posteriormente con la apreciación austríaca de la ausencia de coacción física) y sostenerla con firmeza frente a esos intentos de redefinición.

El estudio de la libertad no puede quedar completo, empero, sin un análisis de las manifestaciones de la libertad. A la libertad nouménica le sigue una libertad fenoménica, representada por la tríada de la libertad. Nuestras acciones no son azarosas o arbitrarias, sino que tratan de perseguir fines que satisfagan nuestros deseos. En general, los seres humanos tratamos de obrar siguiendo unos patrones racionales que nos permiten armonizar al mundo y a nuestras acciones de una forma más o menos estructurada. La idea romántica de que la libertad es espontaneidad pura, arbitrariedad y ausencia absoluta

⁵²⁰ Fijémonos en una oración como la siguiente: “no puedo negar que no estoy en desacuerdo contigo.” El ser humano queda abrumado por cadenas negativas tan extensas y requiere por su parte una reflexión para entender exactamente el significado de una oración semejante (en lugar de decir, simplemente, “estoy de acuerdo contigo”).

de normas es, como poco, discutible⁵²¹. Siempre trataremos de actuar racionalmente incluso sometidos a un gran estrés emocional, lo cual nos permite categorizar a la libertad fenoménica como una triple manifestación: la vida, la libertad de elección y la propiedad. La libertad fenoménica es, de lejos, el aspecto de la libertad más estudiado por la escuela austríaca. Sin querer centrarse en aspectos esenciales y como dignos herederos del empirismo escocés más fenomenológico, la escuela austríaca rehúsa entrar en la discusión sobre la esencia del libre albedrío, sus límites o su definición. Ya hemos observado durante el análisis de la libertad en la escuela austríaca que ninguno de los tres máximos exponentes da una definición clara y concisa de la libertad, sino que se limitan, como mucho, a establecer un perímetro de seguridad alrededor de ella, denunciando lo que *no* es libertad. En ese sentido, la escuela austríaca proporciona una definición negativa de la libertad y no profundiza en la esencia de esta. Ni Mises, ni Hayek, ni Rothbard muestran interés alguno en definir exactamente lo que entienden por libertad nouménica (libre albedrío); como mucho, apuntan que debemos entender por libertad lo que la gente común entiende por libertad. Sin embargo, esto es peligroso, puesto que muchas veces se confunde la libertad de elección (aquella que debe ser realizada sin ser sometida a coacción física de ningún tipo o a amenazas creíbles de coacción física) con la libertad nouménica. La libertad de elección es uno de los predicables de la libertad nouménica pero no el único, puesto que la propiedad y la vida también pueden predicarse de la libertad.

La escuela austríaca es heredera de muchas actitudes empiristas y fenomenológicas, centradas más en el estudio de las manifestaciones de la realidad que en la realidad misma. Paradójicamente, en otros aspectos económicos sí tratan de analizar los problemas acudiendo a la esencia de los mismos, sin dejarse confundir por las apariencias. Por ejemplo, tratan el problema de la inflación acudiendo a la raíz (la emisión monetaria descontrolada) sin detenerse en una mera política paliativa de los síntomas (controles de precios, prohibición del uso de otras divisas, etc.) que, además, normalmente produce los resultados contrarios a los que pretende⁵²². Otro ejemplo podría ser el problema del

⁵²¹ Esto fue analizado durante la exposición del problema de la presciencia divina y la libertad en el capítulo 1.4.

⁵²² La *ley de consecuencias no intencionadas* ha sido más o menos estudiada de forma informal durante muchas épocas del pensamiento libertario. Bastiat alude a ella en su famoso artículo *What is seen and what is not seen* (Irvington-on-Hudson, NY: The Foundation for Economic Education,

desempleo, cuya causa está correctamente asignada a las leyes laborales. Las inmensas regulaciones derivadas de la hipertrofia legal producen enormes desequilibrios en el mundo laboral. El tratamiento sintomático de esos problemas suele resumirse en limitaciones al despido, subvenciones a las contrataciones, etc., sin detenerse a considerar la razón última de ese problema y generando además mayores distorsiones que agravan el problema original.

La escuela austríaca suele mostrarse, por tanto, muy crítica con el estudio somero de los problemas económicos, cuyas supuestas soluciones conducirían a mayores desórdenes y descoordinación social. Tiene a gala (y a nuestro juicio, con razón) el estudiar asuntos abstrusos de la forma más profunda posible, sin detenerse nunca en soluciones sintomáticas. Por consiguiente, resulta curiosa esa incapacidad de centrarse en el estudio de la libertad nouménica, fijándose únicamente en las manifestaciones de tal libertad. Esto no es una crítica al análisis que sí hacen de la libertad fenoménica, cuyo estudio es, probablemente, una de las construcciones intelectuales más sobresalientes del siglo XX. La investigación austríaca en torno a la tríada de la libertad es ciertamente impresionante: su estudio de la vida los condujo a un pacifismo y un antibelicismo, su estudio de la libertad de elección los llevó a practicar un respeto irrestricto por los planes de vida del prójimo y su análisis de la propiedad se convirtió en una de las defensas de la propiedad privada más importantes de la historia de la economía y del pensamiento en general.

Hechas estas apreciaciones, también hemos de evitar cualquier comparación entre estos dos tipos de libertad y la famosa distinción entre libertad negativa y libertad positiva que expone Isaiah Berlin. Aunque existe una cierta relación entre la exposición de Berlin y la que estamos llevando a cabo en esta investigación, no podemos reducir la libertad fenoménica a una libertad negativa y la libertad nouménica a una libertad de tipo positivo.

En su discurso, Berlin expone que existen dos tipos de libertad en la filosofía política, refiriéndose a la gran cuestión de todo pensamiento social: ¿por qué debemos obedecer y a quién? Él se centra en el aspecto político de la libertad⁵²³, mientras que nuestra tesis

Inc., Nueva York, 1995, traducción por Seymour Cain), que publicó en 1848. Sin embargo, fue formalmente expuesta en 1936 por el sociólogo Robert K. Merton en su artículo *The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action* (*American Sociological Review*, Vol.1, No. 6, pp. 894-904).

⁵²³ «The greatest of these is the open war that is being fought between two systems of ideas which return different and conflicting answers to what has long been the central question of politics--the

sostiene que el análisis que realizamos de la libertad es general y no meramente político. La libertad negativa responde a la pregunta de hasta qué punto puede una persona ser dejada en paz en la consecución de sus fines personales y la libertad positiva contesta a la cuestión de hasta qué punto puede una persona que está al mando interferir en las vidas de las personas en la búsqueda de bienes superiores⁵²⁴.

Berlin define la libertad negativa de una manera claramente liberal y fenoménica: somos libres en tanto en cuanto nadie interfiere coactivamente en nuestras actividades. Pero en ningún momento menciona la propiedad o la vida como parte de esta fenomenología de la libertad. Durante su discurso se centra especialmente en uno de los aspectos de la tríada de la libertad: la libertad de elección. Por tanto, debido a la ausencia de una consideración sobre la propiedad y la vida, el análisis de Berlin resulta insuficiente para categorizar la libertad fenoménica como una mera libertad negativa. El estudio austríaco sobre la libertad es mucho más rico y denso que lo que está proponiendo Berlin como libertad liberal. Él se refiere en varias ocasiones a la noción de libertad negativa como una libertad liberal⁵²⁵, pero ya hemos observado que actualmente la libertad de los liberales y, en general, de la escuela austríaca (probablemente la rama más influyente dentro del liberalismo, aunque muchos de sus integrantes no se consideren liberales sino libertarios) viene siendo estudiada de una forma más compleja y matizada. Berlin pronunció esas palabras en 1969 y podría resultar injusto hacerle responsable de ellas cuando muchos de los desarrollos más importantes en el estudio de la libertad en la escuela austríaca son

question of obedience and coercion 'Why should I (or anyone) obey anyone else?' 'Why should I not live as I like?' 'Must I obey?' 'If I disobey, may I be coerced? By whom, and to what degree, and in the name of what, and for the sake of what?'. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" *Four essays on Liberty*, p. 119.

⁵²⁴ «The first of these political senses of freedom or liberty (I shall use both words to mean the same), which (following much precedent) I shall call the 'negative' sense, is involved in the answer to the question 'What is the area within which the subject--a person or group of persons--is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?' The second, which I shall call the positive sense, is involved in the answer to the question 'What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?'. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" *Four essays on Liberty*, p. 121.

⁵²⁵ « (...) It is assumed, especially by such libertarians as Locke and Mill in England, and Constant and Tocqueville in France, that there ought to exist a certain minimum area of personal freedom which must on no account be violated; for if it is overstepped, the individual will find himself in an area too narrow for even that minimum development of his natural faculties which alone makes it possible to pursue, and even to conceive, the various ends which men hold good or right or sacred». Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" *Four essays on Liberty*, p. 122.

posteriores. En cualquier caso, Berlin decide ignorar (conscientemente o no) toda la investigación sobre el resto de los elementos de la tríada de la libertad en su análisis, lo cual lo convierte en insuficiente y en ningún caso un sustituto de lo que hemos venido investigando.

Tampoco la libertad positiva guarda semejanza alguna con las tesis de San Agustín. San Agustín en ningún momento se está planteando cómo limitar las libertades de las personas desde un punto de vista político. Simplemente analiza cuáles, *de facto*, son los límites existentes a nuestra libertad; por tanto, esos límites son siempre los límites internos, inherentes a nuestra naturaleza, sin consideraciones políticas. En los momentos en los que San Agustín está discutiendo con los maniqueos y proponiendo los límites existentes a la libertad no se refiere a límites gubernamentales o a leyes y regulaciones exteriores, sino a los límites que se derivan de la propia consideración agustiniana de la libertad como un *estar en la verdad*. Si vivimos en la verdad de forma libre (la única manera, en realidad, de hacerlo) naturalmente surgirán límites a lo que debemos hacer y lo que no, sin necesidad de intervenciones de terceros.

La libertad positiva que expone Berlin es una coerción supuestamente legitimada de las libertades de unos para favorecer las libertades de otros. Nace de un deseo de ser amo de uno mismo y no depender de nadie más para la consecución de mis fines⁵²⁶. Curiosamente tiene mucho más en común con el pelagianismo que pretende combatir San Agustín que con una libertad nouménica, verdaderamente interesada en definir los límites del concepto. En una concepción de la libertad semejante, toda limitación se ve como una afrenta a la potencia de actuar individual y, en consecuencia, ha de ser combatida y derribada.

La naturaleza es vista en ese momento como una esclavitud que hemos de eliminar, un límite intolerable a nuestra libertad infinita y nuestra ilimitada capacidad de elegir.

⁵²⁶ «The 'positive' sense of the word 'liberty' derives from the wish on the part of the individual to be his own master. I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind. I wish to be the instrument of my own, not of other men's acts of will. I wish to be a subject, not an object; to be moved by reasons, by conscious purposes, which are my own, not by causes which affect me, as it were, from outside. I wish to be somebody, not nobody; a doer--deciding, not being decided for, self-directed and not acted upon by external nature or by other men as if I were a thing, or an animal, or a slave incapable of playing a human role, that is, of conceiving goals and policies of my own and realizing them». Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" *Four essays on Liberty*, p. 123.

Admitir que poseemos una naturaleza que impone límites a nuestra agencia equivale para los proponentes de la libertad positiva a decir que no somos capaces de tener libertad de ninguna de las maneras: o somos libres absolutamente o no lo somos en absoluto. Esta manera de concebir las acciones humanas es tan utópica como indeseable⁵²⁷. La naturaleza (especialmente las pasiones) son sospechosas de tiranía, puesto que en muchas ocasiones los seres humanos son sometidos a sus designios sabiendo incluso que las consecuencias de seguirlos no serían positivas. ¿No resultaría en un caso semejante justificado limitar la libertad de elección de una persona para poder establecer una suerte de libertad subrogada a la voluntad de unos gobernantes virtuosos que sí están liberados de sus cadenas y podrían, por tanto, elegir mejor que los propios agentes?⁵²⁸

La libertad positiva deviene rápidamente en una suerte de tiranía blanda —o no tan blanda— en la que una élite intelectual y moral elige por los demás cuáles son los fines que deben seguir y de cuáles deben abstenerse. Persiguiendo la no esclavitud tratan de liberar al resto de los seres humanos de sus cadenas invisibles, de las cuales las cadenas de la tradición y de la naturaleza suelen convertirse en las más insidiosas. No son pocos los ejemplos históricos de tales liberaciones que terminan en tiranías terribles⁵²⁹.

⁵²⁷ «One way of making this clear is in terms of the independent momentum which the, initially perhaps quite harmless, metaphor of self-mastery acquired. 'I am my own master'; 'I am slave to no man'; but may I not (as Platonists or Hegelians tend to say) be a slave to nature? Or to my own 'unbridled' passions? Are these not so many species of the identical genus 'slave'--some political or legal, others moral or spiritual? Have not men had the experience of liberating themselves from spiritual slavery, or slavery to nature, and do they not in the course of it become aware, on the one hand, of a self which dominates; and, on the other, of something in them which is brought to heel? ». Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" *Four essays on Liberty*, p. 125.

⁵²⁸ « (...) we recognize that it is possible, and at times justifiable, to coerce men in the name of some goal (let us say, justice or public health) which they would, if they were more enlightened, themselves pursue, but do not, because they are blind or ignorant or corrupt. This renders it easy for me to conceive of myself as coercing others for their own sake, in their, not my interest. I am then claiming that I know what they truly need better than; they know it themselves. What, at most, this entails is that they would not resist me if they were rational and as wise as I and understood their interests as I do». Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" *Four essays on Liberty*, p. 125.

⁵²⁹ «Once I take this view, I am in a position to ignore the actual wishes of men or societies, to bully, oppress; torture them in the name, and on behalf, of their 'real' selves, in the secure knowledge that whatever is the true goal of man (happiness, performance of duty, wisdom, a just society, self-fulfilment) must be identical with his freedom--the free choice of his 'true', albeit often submerged and inarticulate, self». Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" *Four essays on Liberty*, p. 125.

Así pues, no estamos hablando de los mismos conceptos. La libertad nouménica hace referencia a esa libertad esencial de la que todos podemos disfrutar por el mero hecho de ser humanos y que se corresponde con nuestra naturaleza. Consiste en un peso que nos conduce al lugar que debemos habitar y en el que nuestra alma descansa. La libertad nouménica nos lleva hacia la verdad (cuya manifestación absoluta es la Verdad Divina) y lo realmente real. Esa libertad esencial no es otra cosa que una vocación de verdad y de realidad, una llamada que surge de nuestro interior y que empapa cada una de las decisiones que tomamos. Cuando esas decisiones se muestran de acuerdo con esa llamada primigenia de nuestra alma nos van haciendo progresivamente más libres, puesto que, con el contacto con lo real, todo cobra más sentido y obtiene más densidad ontológica. Al contrario, cuando esas decisiones no se corresponden con la naturaleza de nuestro ser y nuestro actuar, sucede que la libertad se va alejando progresivamente de la realidad más real, convirtiéndola en una capacidad desvirtuada y vaporosa, sin relación con la realidad. De ahí la importancia de entender adecuadamente la libertad nouménica. Sin un análisis y una definición bien acotada, cualquier decisión se vuelve rápidamente indiferente (y la libertad debería ser todo lo contrario a la indiferencia). Precisamente porque las decisiones son cualitativa y objetivamente diferentes es posible ser libre. Podemos graduar las decisiones que elegimos tomando como referencia nuestra libertad esencial: ¿hacia dónde me conducen mis elecciones? ¿Me hacen vivir más cerca de la realidad o me alejan de ella? San Agustín resume admirablemente una postura que nos remite a las profundidades del ser, por un lado, y a las alturas de Dios, por otro.

Por otro lado, la libertad fenoménica es el conjunto de manifestaciones de ese movimiento que realizan las almas buscando su lugar natural y que se resumen en tres trascendentales de la libertad: la libertad de elección, la propiedad natural y la vida. En la búsqueda de la verdad y la realidad, el ser humano individual se conduce por caminos rara vez rectilíneos, pero la suma agregada de las decisiones humanas libres ha cristalizado en una tríada de consecuencias tan arraigadas con la acción humana que actualmente resulta imposible separarlas de la misma. La escuela austríaca ha demostrado que la supresión de uno o varios de estos elementos de la tríada de la libertad nos aboca irremediamente a sociedades tiránicas. No resulta en absoluto una casualidad que una de las primeras víctimas de este tipo de sociedades sea la verdad. En cuanto la falta de amor a la verdad se instala en las sociedades, las acciones humanas se tornan difuminadas y confusas,

precisan de una dirección centralizada para volver a tener sentido y pronto se crea un caldo de cultivo propiciador de una esclavitud a gran escala.

La batalla por la libertad es una batalla por la verdad y la realidad. Por eso nunca puede ser reducida a una mera cuestión fenoménica de derechos: es absolutamente perentorio recuperar la discusión metafísica y filosófica en torno al problema de la acción y su engarce con la naturaleza humana. Durante demasiados años se ha descuidado este análisis, dejando ese campo fundamental en manos de los liberticidas de todas las posturas que, deseosos de liberar al ser humano de sus cadenas, tuercen los conceptos, niegan la naturaleza y, en definitiva, instalan posturas relativistas y posmodernas en el imaginario social y cultural de nuestro tiempo. Es un deber para cualquier defensor de la libertad abordar esa batalla cultural con las armas adecuadas, pues no hay peor aliado que el que no conoce las armas a su disposición y se empeña en utilizar las del adversario intelectual. Esta es la gran batalla de nuestro tiempo y lamentablemente se han cedido demasiadas posiciones ante la inacción de los libertarios de todos los tiempos. Kant se escandalizaba ante la incapacidad de la filosofía de su tiempo (y la de cualquier época, siendo estrictos) de demostrar la existencia de la realidad y acceder a ella. El escándalo que vivimos en la actualidad es mucho más grave y se deriva de ese: consiste en la incapacidad de garantizar la existencia de lo real y, por consiguiente, el conocimiento de la verdad: de todo esto se deriva una imposibilidad de actuar con libertad. Se hace perentoria, pues, una concepción de la libertad más plena, trascendente y ontológicamente más densa con la que hacer frente a concepciones semejantes.

3.7.- Una libertad orientada a la trascendencia:

Uno de los aspectos que más destacan de la concepción de la libertad de San Agustín es que es una libertad siempre orientada a un más allá, a una trascendencia *hic et nunc*, metafísica: abierta a la Verdad y el Bien. Todas las acciones que realizamos se ven permeadas por esta noción de que el ser humano, en última instancia, está llamado a dar gloria a Dios con cada una de sus acciones y a ganarse, con la ayuda de la gracia divina, un lugar a Su lado. La libertad agustiniana es una libertad con una dimensión vertical evidente. Miramos a Dios con cada una de nuestras acciones y obramos mal (de forma pecaminosa) cuando nos apartamos de Él y nosotros nos convertimos en el centro de nuestra existencia, viviendo a su margen y sin referencia alguna a dimensión espiritual alguna. Por tanto, San Agustín concibe la acción libre como un acto de amor hacia Dios pero también como un don amoroso de Dios hacia nosotros: Dios nos regala el libre albedrío y nosotros lo utilizamos para acercarnos a Él. La libertad agustiniana no es exclusivamente una libertad orientada al mundo, sino que su máxima expresión es encontrar nuestro verdadero lugar al lado de Dios y permanecer en Él de forma amorosa. Así como el amor une a las personas y las mantiene establemente unidas sin movimiento alguno (puesto que ninguna de las dos desea verdaderamente un cambio), también nosotros somos llamados a la presencia divina y a ocupar nuestro lugar en el esquema de la creación; la libertad consiste, pues, en permitir a nuestra alma seguir su peso (*pondus*) para ocupar el lugar que nos corresponde como *creaturas* racionales. Una vez alcanzado el lugar, todo movimiento ha de cesar, puesto que cualquier cambio ulterior solamente puede empeorar nuestra situación. De aquí que la libertad bien ejercida devenga una ausencia de movimiento⁵³⁰.

La libertad austríaca es una libertad horizontal. Todo su campo de estudio se centra en el análisis de la acción humana dentro de nuestra realidad, analizando todos los matices del despliegue de las necesidades humanas y su satisfacción. En ese sentido, el estudio austríaco de la acción humana en un sentido horizontal es muy completo y esclarecedor: nos permite comprender nuestro actuar y la manera que tenemos de relacionarnos con el resto de los seres humanos en la sociedad. De hecho, tan completo es el panorama que

⁵³⁰ De ahí la afirmación de Escoto Erígena de que «el amor es el cese del movimiento», cf. *Periphyseon* (Eunsa, Pamplona, 2014). Traducción de Lorenzo Velázquez Campo.

dibuja la escuela austríaca en lo tocante a las acciones humanas, que sus programas económicos y financieros gozan de gran éxito y se aplican en los países y las empresas con notable eficacia. Una teoría tan potente, sin embargo, no estudia al ser humano en su totalidad, sino que se limita -por decisión propia- a analizar la libertad desde un punto de vista bastante apartado de lo religioso y trascendente. Aunque los pensadores austríacos que hemos estudiado no son activamente laicistas, sí que existe una reserva en ellos a la hora de ponderar el aspecto religioso del ser humano. Mises nos decía que la religión no entra dentro de la acción humana y que la praxeología no tenía nada que decir al respecto; Hayek la menciona como un poderoso elemento social que permite a las personas asignar responsabilidad y autogestionar la libertad (una visión que no deja de ser un utilitarismo sofisticado, como ya hemos dicho más arriba) y Rothbard se mantiene en una equidistancia ambigua, no terminando de dar el paso de inscribirse en la tradición católica, a pesar de que él era un gran admirador de la Escolástica Española.

Así pues, la libertad austríaca permanece siempre en una dimensión totalmente horizontal, sin atreverse a despegar para poder proporcionar un mapa completo de praxeología humana. Una adecuada combinación de ambos tipos de libertad nos proporcionaría una perspectiva auténticamente tridimensional de la libertad humana, con altura, anchura y profundidad. En nuestro estudio de la libertad no podemos ignorar la dimensión espiritual del ser humano, como tampoco tiene sentido no tener en cuenta la economía o la sociabilidad. Cada una de estas dimensiones nos define y nos completa, dibujando un mapa completo de nuestro ser. En San Agustín la libertad se esencializa, cobra densidad ontológica y permite a la filosofía responder a la más nuclear de sus cuestiones: ¿qué somos? La libertad de San Agustín es, en suma, una libertad que nace del alma, trascendente y moral; la libertad austríaca es una libertad fenomenológica, social y activa.

No queremos sugerir con esto que ambos tipos de libertad son incompatibles, sino todo lo contrario. Todo lo que a uno le falta puede ser provisto por el otro. Especialmente, la escuela austríaca necesita un concepto de libertad que le permita medirse con adversarios intelectuales que sí dan respuesta a algunos interrogantes fundamentalmente metafísicos y antropológicos concernientes a la libertad. Es imposible, pues, permanecer equidistante al respecto: la libertad ha de ser defendida bajo un prisma de elevación del ser humano. Ambos conceptos de libertad han de ser asumidos y elevados en una síntesis que permita a los libertarios aceptar lo mejor de cada sensibilidad. De San Agustín aceptamos el

carácter moral innegable de la libertad, que a su vez nos conduce verticalmente hacia Dios y nos eleva por encima del resto de la realidad. Esa libertad es una capacidad humana que ha de navegar entre Escila y Caribdis, manteniéndose alejada de dos tentaciones igualmente peligrosas para aquellos que defienden la libertad: el determinismo y el voluntarismo. San Agustín, a nuestro juicio, proporciona argumentos más profundos (no utilitaristas) en defensa de una libertad crítica. Por libertad crítica entendemos una libertad real, moral, responsable y finita. De la escuela austríaca hemos de rescatar su análisis de la acción humana, sus planteamientos económicos y su combativa militancia en favor de la libertad personal. Ambas tendencias libertarias (una más esencialista -nouménica- y la otra más fenoménica) coadyuvan en la formación de un gran mapa de la libertad que la purifica de muchos puntos de vista consecuencialistas y utilitaristas.

Así pues, en tres etapas sucesivas la libertad va siendo asumida, elevada y purificada en una visión mucho más holística y completa del ser humano que permite encarar los nuevos tiempos con perspectivas verdaderamente únicas y originales, sirviéndose a la vez de una tradición de valor incalculable para encarar los nuevos tiempos con esperanzas renovadas.

CONCLUSIÓN

1.- Recapitulación del trabajo

En esta investigación hemos pretendido mostrar una avenida por la cual abordar un estudio de la libertad que nos permita fundamentarla de un modo más estricto, más profundo y conectado con la auténtica naturaleza del ser humano. La pretensión última es abrir una vía de estudio que culmine en la formulación de una metafísica de la libertad que pueda combinarse con los aspectos más positivos de la concepción de la libertad de la escuela austríaca.

A este efecto, hemos apuntado una serie de elementos que pueden apuntalar una definición de la libertad más trascendente y coherente con la visión cristiana del ser humano. Lejos de creer que la escuela austríaca es incompatible con una concepción semejante, hemos tratado de demostrar que no solamente es posible integrar la visión libertaria de San Agustín con la austríaca, sino que resulta absolutamente necesario si pretendemos reconquistar la posición metafísica requerida para sostener una concepción adecuada del ser humano.

Actualmente, el colectivismo, el positivismo y el estatismo (que no dejan de ser determinismos modernos) han ocupado todo el espectro metafísico y teórico del estudio del ser humano. La retirada de las posiciones libertarias a las ciencias sociales (especialmente la economía) no ha propiciado una batalla intelectual adecuada contra esos determinismos. Mal que nos pese, las posturas teóricas de los atacantes de la libertad están fuertemente defendidas y bien argumentadas pero más triste resulta que la mayoría de las victorias que obtienen ocurre por incomparecencia de la ideología contraria. Durante demasiado tiempo se les ha concedido un espacio metafísico en el que desarrollar sus sistemas políticos y antropológicos, en la errada creencia de que nadie se preocupa por los desvaríos de una pequeña camarilla de intelectuales. Al amparo de esa indiferencia, el mundo académico ha sido progresivamente tomado por este tipo de ideas, sin un aparato intelectual que les hiciese frente. Tanto las escuelas y las universidades como el mundo de la comunicación y la cultura fueron siendo invadidos por filosofías liberticidas, cuyo último propósito es el sometimiento del individuo al todo y la subsunción de los fines personales en una especie de sentido colectivo, ya sea nacional o de clase.

Paralelamente, los movimientos libertarios encontraron refugio sobre todo en la economía. En efecto, la economía resultaba una manifestación empírica de las bondades de la libertad personal y permitía armarse de argumentos a aquellos que defienden que la postura de la libertad produce más prosperidad que el colectivismo y la planificación absoluta desde arriba. De esta manera, la escuela austríaca (aunque no únicamente ella, puesto que la escuela de Chicago -el otro gran miembro de la familia liberal- también alcanzó grandes éxitos en sus planteamientos económicos, más gradualistas y suaves que el purismo de la escuela austríaca) fue concibiendo un aparato intelectual y económico cada vez más robusto con el que hacer frente a esas ideologías deterministas.

El problema de este planteamiento es que resulta difícil reconquistar un terreno ganado desde hace décadas sin una concepción del ser humano robusta y contrastada. Antropológicamente, hemos podido observar que los autores austríacos no defienden ideas sólidas, sino que se limitan a una defensa más o menos apriorística de la libertad y sus tres manifestaciones (libertad de elección, propiedad y vida), sin unas raíces que unan sus ideas con la metafísica y la realidad. Es cierto que también hemos podido observar una progresiva ascensión por el camino del ser a lo largo de los autores que hemos estudiado: desde un utilitarismo fenomenológico misiano hasta una defensa más férrea del derecho natural y de la esencia de la dignidad personal en Rothbard. Es verdad que la escuela austríaca es hoy un movimiento mucho más abierto a la metafísica del ser y a la trascendencia del ser humano que en sus inicios, mucho más empiristas y consecuencialistas. Ya hay un creciente movimiento libertario cristiano que adopta las ideas austríacas en economía y que trata de conjugarlas con una visión mucho más trascendente del ser humano como imagen de Dios. De hecho, varios de los autores más influyentes en la actualidad en el mundo de la escuela austríaca en España son abiertamente católicos y defensores del aspecto más trascendente y religioso del ser humano⁵³¹.

Por este motivo, iniciamos la investigación buscando las raíces de la libertad personal en San Agustín, el primero de una familia de pensadores defensores de la libertad individual. Aunque encontramos antecedentes en algunos autores clásicos de esta concepción de la libertad, lo cierto es que la genialidad del obispo de Hipona se manifiesta en la claridad

⁵³¹ Como por ejemplo el profesor Jesús Huerta de Soto (catedrático de Economía Política de la universidad Rey Juan Carlos) y el profesor Miguel Anxo Bastos Boubeta (catedrático de Ciencias Políticas en la Universidad de Santiago de Compostela).

con la que atisba el problema y es capaz de analizar los defectos y los excesos de la libertad con una brillantez que hoy en día sigue inspirando a los defensores de la libertad y nos permite empezar a construir una metafísica de la libertad verdaderamente sólida y capaz de enfrentarse a esas ideologías liberticidas que hemos mencionado. San Agustín enfoca el problema de la libertad desde una óptica mucho más profunda y esencial que la de la escuela austríaca. Centrándose en la relación de amor que nos une a Dios como criaturas creadas por Él, San Agustín concibe nuestras acciones como una tendencia amorosa hacia nuestro Creador, con el que nos une una relación intensa y al que debemos todo lo que somos y todo lo que podemos pensar. Es natural que la libertad sea vista como un don divino que nos permite aspirar a las cotas más altas, aunque también nos pueda arrastrar a las simas más profundas si no somos capaces de encontrar la fuerza interior con la que dejarnos conducir por medio de la gracia hacia un estado ausente de todo pecado (que es, en el fondo un alejamiento de Dios). Así pues, una libertad bien entendida nos eleva, nos alza hacia el contacto con Dios y nos permite llegar a ser lo que debemos ser.

A través de la libertad y la gracia (negando, pues, simultáneamente el determinismo y el voluntarismo), el ser humano va dejándose conducir suavemente con el amor como brújula, siguiendo el peso de su propia existencia hacia una quietud en su lugar natural. La libertad agustiniana recupera el peso de la trascendencia y la moral en las acciones humanas: no es irrelevante actuar de una u otra manera, sino que resulta absolutamente capital saber elegir moralmente lo correcto. La propia libertad está en juego en cada una de nuestras decisiones. Hemos de ser capaces de entender que la libertad puede perderse o ganarse cuando elegimos, algo que la escuela austríaca solamente contempla bajo un prisma político pero no individual. En efecto, la escuela austríaca admite que podemos perder la libertad cuando elegimos incorrectamente nuestros modelos de organización social pero no parece opinar lo mismo en cuanto a los modelos morales que elegimos para nuestra vida individual. San Agustín sí piensa que el mal tiene un cierto poder adictivo y que puede arrastrarnos a mayores iniquidades si no somos capaces de ponerle freno dejándonos conducir por el peso del amor hacia lo que verdaderamente somos.

Ambos, San Agustín y la escuela austríaca, sí que coincidirán en la necesidad de que la libertad contenga límites. En el caso de la escuela austríaca, los límites estarán proporcionados por contratos voluntarios, por un lado, y por los que dicte la naturaleza humana, por el otro. Los contratos son límites extrínsecos voluntarios a los que nos

sometemos para poder conjugar nuestros fines propios con los fines de otras personas de tal manera que todos podamos salir ganando con el cambio. La naturaleza humana, sin embargo, sí que es un límite intrínseco que poco a poco ha ido ganando peso en la escuela austríaca a la hora de considerar las acciones humanas. Heredando lo mejor de la tradición católica, en los últimos tiempos los austríacos han admitido que el iusnaturalismo proporciona mejores y más sólidos argumentos a la causa de la libertad que el consecuencialismo utilitarista de los primeros liberales, por lo menos hasta Mises.

Este trabajo tan solo ha constituido un eslabón más en la larga cadena de estudios libertarios que van atando el destino de la libertad a la tradición del pensamiento medieval católico. Donde algunos se quedaban en la Escolástica española para hundir las raíces del libertarismo moderno, nosotros hemos pretendido ir bastante más allá y tratar de mostrar que muchos de los problemas que hoy en día aquejan a nuestros estudios sobre la libertad ya se encontraban incoados en el pensamiento cristiano altomedieval, especialmente en San Agustín (considerando al filósofo como un puente entre la antigüedad y esa primera etapa medieval). El obispo de Hipona encara esas cuestiones con una lucidez preclara y nos proporciona ejemplos magníficos de la defensa y los límites de la libertad. Curiosamente, solamente estableciendo unos límites claros a la acción humana es posible protegerla de los voluntarismos modernos. Al contrario que algunos pensadores que ven a Dios como un impedimento para nuestra libertad, San Agustín (y con él la tradición católica posterior) ve en Él un garante de la misma. Precisamente porque Dios existe, podemos ser libres y actuar en Su búsqueda y sin Su presencia ninguna acción humana tendría sentido alguno, condenada a vagar sin sentido ni horizonte moral.

2.- Valoración crítica y prospectiva

2.1.- Valoración crítica y consecución de objetivos:

En un trabajo tan amplio y complejo como este, resulta inevitable que muchas de líneas de investigación que se van abriendo queden inconclusas. En cierto sentido, esta investigación sobre una posible fundamentación de la libertad más esencialista que fenomenológica es, en sí misma, imposible de finalizar. Por eso, aunque los objetivos de esta investigación son potencialmente muy ambiciosos en lo teórico, nos contentamos con apuntalar una serie de ideas, dejando muchas otras para futuros desarrollos e investigaciones ulteriores.

Aunque es aventurado afirmar que todo lo que pretendíamos resolver ha sido alcanzado, sí que creemos que, al menos, hemos conseguido adentrarnos con más rigor en los siguientes objetivos que nos habíamos marcado al comienzo de la investigación⁵³²:

1. Hemos tratado de vincular la defensa de la libertad personal con la tradición católica de pensamiento, especialmente en el origen con San Agustín de Hipona. Aunque Murray Rothbard y otros ya retrotraían el origen de la escuela austríaca a la modernidad católica, hemos comprobado que en el origen del pensamiento católico ya se encuentra incoada la defensa de la libertad personal y que su defensa resulta problemática fuera de la ortodoxia católica.
2. Hemos tratado de mostrar que es posible -y necesario- establecer un diálogo entre ambos paradigmas libertarios, hasta el punto de que existe una cierta complementariedad entre muchos de sus puntos de vista. De esta conversación a través de los siglos es posible reforzar los puntos de vista tanto de la escuela austríaca como de San Agustín introduciendo en el estudio la tríada de la libertad, y la distinción libertad nouménica-fenoménica.

⁵³² Ver Introducción, punto 2.

2.2.- Prospectiva y líneas abiertas de investigación:

Además de tratar de lograr la consecución de estos objetivos, se han mencionado muchísimos temas a lo largo de la investigación, siempre tratando de mantener un rigor académico; no obstante, resulta imposible perseguir todas las líneas argumentativas que se han ido abriendo y cuya importancia era meramente tangencial en el momento en que han surgido. A pesar de eso, en sí mismas estas resultan investigaciones de provecho y utilidad para la defensa de la causa de la libertad y es necesario mencionar por lo menos aquellas que son más importantes de modo que futuros investigadores continúen esta senda abierta, si así lo consideran oportuno. Creemos que son posibles tres posibles líneas de investigación a raíz de lo expresado en estas páginas.

Primera línea de investigación: *El origen filosófico de la defensa de la propiedad privada.*

La primera gran línea abierta de investigación es aquella que rastrea el origen filosófico de la propiedad privada. Aunque nosotros hemos recorrido un camino bastante amplio de la misma y hemos tratado de dar cabida a todos aquellos filósofos anteriores a la escuela austríaca que han defendido la propiedad privada, aún queda mucho camino por recorrer en ese ámbito del conocimiento. La escuela austríaca sí que ha realizado un estudio pormenorizado desde un punto de vista histórico y jurídico del origen de la propiedad privada⁵³³, pero se echa en falta una fundamentación antropológica más fuerte, así como un análisis metafísico y ontológico de la propiedad. Cuando investigábamos el origen de la propiedad en Mises y en Murray Rothbard⁵³⁴, hemos observado que resultan siempre orígenes conceptuales e hipotéticos, similares a los estados originales de los que nos hablaban los filósofos contractualistas modernos. Aunque tales modelos conceptuales

⁵³³ Aunque no estrictamente austríaca, cf. Ayn Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal* (Signet, Nueva York, 1966). También es muy interesante la obra de Hans-Hermann Hoppe, *The Great Fiction: Property, Economy, Society and the Politics of Decline* (Laissez Books, Baltimore, 2012).

⁵³⁴ Mises lo hacía en *Socialism*, p. 43, y en *Human Action*, pp. 679-680. Rothbard lo plantea en su obra *The Ethics of Liberty*, pp. 58-59.

pueden resultarnos razonables y verosímiles, lo cierto es que echa en falta una mayor fundamentación filosófica. Futuros estudios sobre la libertad han de enfocarse en este sentido, buscando rastrear, en primer lugar, los albores del concepto de propiedad en filosofía y tratando de encontrar, en segundo lugar, su conexión con el hecho histórico de la propiedad privada. Si hemos afirmado que esta propiedad privada se encuentra inextricablemente unida a la libertad personal, entonces el origen de una ha de estar, de alguna manera, vinculado a la otra.

Esta tesis no ha constituido, *stricto sensu*, una investigación sobre el origen de la libertad individual, sino que trata de apuntar un camino por el que la libertad austríaca puede asentarse sobre bases filosóficas más sólidas que la mera definición negativa de libertad. Sin embargo, para conseguir tal fin hemos tenido que remontarnos a lo que consideramos el verdadero inicio de la libertad individual: San Agustín de Hipona. Queda abierta, por tanto, una investigación mucho más extensa acerca del origen filosófico de la tríada de la libertad. Podemos incluir, asimismo, la defensa de la vida dentro de esa investigación; el problema es que la defensa de la vida, aunque necesaria, no es condición suficiente de la libertad y es probable que no podamos vincular el origen de la defensa de la vida con el origen de la libertad personal. No obstante, podemos estar equivocados al respecto si futuras investigaciones se desarrollan en ese sentido.

Segunda línea de investigación: *La elaboración de una sólida metafísica de la libertad.*

Otra segunda línea que no hemos podido desarrollar en su totalidad es la elaboración de una metafísica de la libertad. Hemos apuntado algunas intuiciones e ideas a lo largo de la investigación pero se alejaba bastante del propósito inicial de la misma el desarrollo filosófico de una teoría de la libertad auténticamente metafísica y antropológica. Probablemente una teoría semejante habría de recoger las mayores aportaciones de los teólogos y filósofos católicos de la historia, empezando por San Agustín, y tratar de conjugarlas en un sistema coherente con los desarrollos económicos de la escuela austríaca para conseguir establecer una línea de defensa sólida en la batalla ideológica por la libertad. Esta elaboración de una metafísica de la libertad no puede ser elaborada en el vacío sino que también debería tener en consideración los últimos avances en

psicología, antropología e historia para poder ser refrendada por otras disciplinas y dar pie a una nueva tradición libertaria.

En esta investigación hemos esbozado algunas posibles direcciones por las que podría ir encaminada una investigación de ese tipo. Sobre todo, creemos que puede ser provechoso un desarrollo sobre los trascendentales de la libertad, los cuales cristalizan en la tríada libertaria, que hemos mencionado en numerosas ocasiones. Es posible que puedan añadirse trascendentales de la libertad a ese grupo (en cuyo caso, dejará de constituir una tríada, evidentemente) pero parece improbable que puedan quitarse los que ya están incluidos. Quizás sea posible estudiar con profundidad por qué estos tres elementos han de estar incluidos y proporcionar una fuerte argumentación al respecto que los blinde y aquilate.

Tercera línea de investigación: *El estudio del vínculo constante entre la tradición católica y la defensa de la libertad personal.*

Una tercera línea de investigación que ha quedado sugerida es la que establece un vínculo irrompible entre la tradición católica y la defensa de la libertad personal. No ha quedado explícitamente constatado si esta relación es necesaria o contingente, ni si es exclusiva de esta tradición de pensamiento. Quizás constituya un fenómeno único en la historia de las religiones y el pensamiento humano. O puede que algunas religiones sí planteen una defensa de la libertad personal y otras no. Desde luego, sin menoscabo de otras religiones, sí que parece que la religión católica se ve obligada a postular la libertad personal, lo que provoca una relación necesaria entre ambas. Esto vincularía también a toda la tradición libertaria con el catolicismo, incluso aquella que proviene de religiones protestantes o de otras culturas no occidentales. Es posible que el islamismo y el judaísmo también puedan ser teóricamente inscritos en esta tradición libertaria pero, desde luego, históricamente han tenido mucha menos relevancia en su defensa y los debates filosóficos de occidente alrededor de la libertad han sido casi unánimemente protagonizados por miembros de la Iglesia Católica.

Esta línea de investigación prolongaría lo que constituye la tesis de fondo de estas páginas: toda defensa de la libertad personal ha de apoyarse en la tradición católica (con

San Agustín como gran iniciador) para poder erigir desde ahí una adecuada metafísica de la libertad. Una investigación que caminase en esta dirección podría dar resultados muy provechosos. Nosotros nos hemos centrado especialmente en la iniciación de esta trayectoria, pero desde luego existen pasos intermedios de enorme relevancia en la configuración del pensamiento libertario católico y que resultaba imposible tratar aquí con la profundidad y la complejidad que merecen. En línea con esta investigación también sería oportuno realizar un análisis exhaustivo de las epístolas paulinas, cuya inspiración sobre la antropología católica es innegable.

En conclusión, este trabajo no ha pretendido más que ser un primer paso de una investigación mucho más compleja que abarcaría todos los aspectos que hemos ido describiendo, además de todas las posibles líneas de estudio que hemos propuesto, amén de muchas otras que surgirán, sin duda, de un análisis más pormenorizado. Este primer momento ha tratado de remontarse al comienzo del pensamiento católico para desenterrar el concepto de libertad personal allí existente y vincularlo con la noción de libertad que encontramos en la escuela austríaca. Aunque, evidentemente, ambas tendencias filosóficas no son asimilables del todo, sí que existen paralelismos y problemáticas similares que permiten establecer un diálogo libre de anacronismos entre ambas. Ciertamente, resulta siempre complicado traducir el pensamiento antiguo a coordenadas actuales: la tentación de hacer decir a otros pensadores cosas que jamás habrían podido sostener es a veces muy grande. No obstante, hemos intentado siempre mantenernos alejados de ese vicio intelectual: San Agustín nunca podría suscribir muchas de las afirmaciones de la escuela austríaca. Pero no es esa la intención que nos animaba al comienzo, sino que precisamente buscamos que la escuela austríaca sepa reconocer en la tradición católica -comenzando por uno de sus pensadores más ilustres- elementos importantes de su propia doctrina. No queremos decir con esto que resulte obligatorio profesar la fe católica para defender la libertad, pero sí que hay que reconocer -y conocer- el pensamiento católico a lo largo de la historia si pretendemos aspirar a sostener una defensa coherente, viva y ardiente de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria:

San Agustín de Hipona:

Agustín de Hipona, San. *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *Confessionum*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *Contra secundam Iulianem responsionem imperfectum opus*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De anima et eius origine*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De civitate Dei*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De correptione et gratia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De doctrina christiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De duabus animabus*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De gratia Christi et peccato originali*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De gratia et libero arbitrio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De haeresibus*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De libero arbitrio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

—. *De musica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

- . *De natura boni*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *De natura et gratia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *De ordine*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *De spiritu et littera*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *De Trinitate*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *De vera religione*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *Enarrationes in Psalmos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *Enchiridion*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *Epistolae*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *In Evangelium Ioannis tractatus*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *Regula ad servos Dei*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *Retractationes*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *Sermones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- . *Soliloquiorum*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

Ludwig von Mises:

- Mises, Ludwig von. *Human Action, A Treatise on Economics*. Auburn: The Ludwig von Mises Institute, 1998.
- . *Liberalism*. Traducido por Ralph Raico. San Francisco: Cobden Press, 2002.
- . «Mises Institute.» 2006. <https://mises.org/library/individualism-and-industrial-revolution> (último acceso: 14 de 01 de 2022).
- . *Nation, State and Economy*. Traducido por Leland B. Yeager. Menlo Park: Institute for Humane Studies, 1983.

- . *Socialism*. New Haven: Yale University Press, 1951.
- . *The Historical Setting of the Austrian School of Economics* . Auburn: The Ludwig von Mises Institute, 2003.

Friedrich Hayek:

- Hayek, Friedrich. *Individualism: true and false* . Chicago: The University of Chicago, 1948.
- . *Intellectuals and Socialism*. 2008. <https://mises.org/library/intellectuals-and-socialism> (último acceso: 14 de 01 de 2022).
 - . *Law, Legislation and Liberty*. Londres: Routledge, 1998.
 - . *Road to serfdom*. Londres: The Institute of Economic Affairs, 2005.
 - . *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago, 1978.
 - . *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: University of Chicago, 1990.

Murray Rothbard:

- Rothbard, Murray. *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought: Volume I: Economic Thought Before Adam Smith* . Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006.
- . *For a New Liberty: the Libertarian Manifesto*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006.
 - . *Man, Economy and State*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2009.
 - . *The Ethics of Liberty*. Nueva York: New York University Press, 1998.

Bibliografía secundaria:

Fuentes antiguas:

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

—. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1998.

—. *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1985.

Cicerón. *De fato*. Traducido por Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

—. *De republica*. Leipzig: C.F.W. Mueller, 1889.

—. *Pro Milone*. Oxford: Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis., 1918.

Epícteto. *Enchiridion*. Traducido por Borja Folch. Madrid: José J. de Olañeta, 1997.

Eurípides. *Eurypidis fabulae*. Editado por Gilbert Murray, vol.3. Oxford: Clarendon sdfgdsfPress, 1913.

Eurípides. *The Plays of Euripides*. Traducido por E. P. Coleridge, Londres: George Bell sdfgsdfand Sons, 1891.

Hesíodo. *Los trabajos y los días*. Traducido por Enrique Palau. Barcelona: Omega, 2003.

Homero. *Ilíada*. Ciudad de Méjico: Biblioteca Digital, 2005.

Píndaro. *Píticas*. Londres: Harvard University Press, 1937.

Platón. *Fedro*. Traducido por Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1997.

—. *Gorgias*. Traducido por Miguel García Baró. Salamanca: Sígueme, 2010.

—. *Hipias Menor*. Traducido por Julio Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 1997.

—. *Leyes*. Traducido por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

—. *Protágoras*. Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1997.

—. *República*. Traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1986.

—. *Timeo*. Madrid: Gredos, 2002.

Plotino. *Éneadas*. Traducido por Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1982.

Porfirio. *Vida de Plotino*. Madrid: Gredos, 2001.

Sagrada Biblia. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.

Séneca. *Consolatio ad matrem Helviam*. Traducido por Concepción Alonso del Real. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, N° 23, 1995.

Virgilio. *Eneida*. Boston: Ginn & Co, 1900.

Fuentes medievales y protocristianas:

Anselmo de Canterbury, San. *De libertate arbitrii*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

—. *Proslogion*. Madrid: Tecnos, 2009.

Boecio. *De consolazione philosophiae*. Viena: Hölder-Pichler, 1934.

Buenaventura, San. *Commentaria in quattuor libros ad Sententiarum magistri Petri Lombardi (Opera Omnia)*. Florencia: Collegii S. Buenaventurae, 1885.

Clemente de Alejandría. *Stromata*. Cooperatorum Veritatis Societas, 2006.

Durando de San Porciano. *Sententiae*. Cooperatorum Veritatis Societas, 2006.

Erígena, Escoto. *Peri Physeon*. Traducido por Lorenzo Velázquez Campo. Pamplona: Eunsa, 2014.

Hales, Alejandro de. *Summa Halensis*. Ayelet: Even-Ezra, 2020.

Justino, San. *Apología*. Sevilla: Apostolado Mariano, 2005.

Ockham, Guillermo de. *Quodlibeta septem*. Estrasburgo: Georg Husner, 1491.

Pedro Aureolo. *Comentariorum*. Roma: Typographia Vaticana, 1596.

Tertuliano. *De praescriptione haereticorum*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2000.

Tomás de Aquino, Santo. *Compendium Theologiae*. Cooperatorum Veritatis Societas, 1998.

—. *Summa Theologica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

Fuentes modernas:

Espinoza, Baruch. *Ethica more geometrico demonstrata*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1796.

—. *Idea of a Perfect Commonwealth*. 1777.

Hutcheson, Francis. *A System of Moral Philosophy*. Londres: R. and A. Foulis Printers, 1755.

Kant. *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Locke, John. *Essays on the Law of Nature*. Oxford: W. von Leyden, 1954.

—. *Two Treatises of Government*. 1689. <https://www.johnlocke.net/major-works/two-treatises-of-government-book-ii> (último acceso: 14 de 1 de 2022).

Mariana, Juan de. *De rege et regis institutione*. Traducido por Luis Sánchez Agesta. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1981.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Amsterdam: Metalibri, 2007.

—. *The Theory of Moral Sentiments*. Metalibri, 2005.

Vitoria, Francisco de. *De potestate civili*. Traducido por Jesús Cordero Pando. Madrid: Consejo Superior de Actividades científicas, 2008.

Fuentes contemporáneas:

Acton, John Edward Emerich Dalberg. *Letter to Bishop Mandell Creighton, April 5, 1887*. Londres: J. N. Figgis y R. V. Laurence, 1907.

Alfaric, Prosper. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I. Du Manichéisme au Néoplatonisme*. París: Emile Nourry, 1918.

Álvarez et al., Gloria. *El engaño populista*. Bilbao: Deusto, 2016.

Arana, Juan. *Los filósofos y la libertad*. Madrid: Síntesis, 2005.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.

Barnett, Randy E. *The Structure of Liberty*. Nueva York: Oxford University Press, 2014.

Bastiat, Frédéric. *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas*. Nueva York: The Foundation for Economic Education, 1995.

Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. Londres: Jonathan Bennet, 2017.

Berkeley A. Franz et al. *The Language of Current Economics: Social Theory, the Market, and the Disappearance of Relationships*. Cham: Springer International Publishing, 2015.

Berlin, Isaiah. *Four essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Bonner, Gerald. «Augustine and Pelagianism.» *Augustinian Studies*, 1993: 27-47.

Bourne, Randolph. *War is the Health of the State*. 1918.

<http://www.bopsecrets.org/CF/bourne.htm> (último acceso: 14 de 1 de 2022).

Broadie, Alexander. *Agreeable Conexions: Scottish Enlightenment links with France*. Edimburgo: Birlinn, 2015.

Brown, Peter. *Agustín*. Madrid: Acento, 2001.

- Calhoun, John. *A Disquisition on Government and a Discourse on the Constitution and Government of the United States*. Columbia: A.S. Johnston, 1851.
- Carpintero, F. *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro, 2008.
- Cendejas, J. L. y M. Alférez. *Francisco de Vitoria sobre justicia, dominio y economía: Edición y contexto doctrinal de la cuestión 'Sobre el hurto y la rapiña'*. Pozuelo de Alarcón: Editorial UFV, 2020.
- Constant, Benjamin. *De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Editado por Liberty Fund. 1819. <https://oll.libertyfund.org/titles/constant-the-liberty-of-ancients-compared-with-that-of-moderns-1819>.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía. 1: Grecia y Roma*. Traducido por Juan Manuel García de la Mora. Barcelona: Ariel, 1999.
- . *Historia de la filosofía. 3: de Ockham a Suárez*. Traducido por Juan Carlos García Borrón. Barcelona: Ariel, 2004.
- . *Historia de la filosofía. 4: de Descartes a Leibniz*. Traducido por Juan Carlos García-Borrón. Barcelona: Ariel, 2001.
- . *Historia de la filosofía. 5: de Hobbes a Hume*. Traducido por Ana Doménech. Barcelona: Ariel, 2004.
- . *Historia de la filosofía. 6: de Wolff a Kant*. Traducido por Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 2004.
- Cruz Cruz, Juan. *Libertad en el tiempo. Ideas para una teoría de la historia*. Pamplona: Eunsa, 1993.
- Ebenstein, Alan. *Friedrich Hayek, a Biography*. Londres: Palgrave, 2001.
- Einstein, Albert. *Geometrie und Erfahrung*. Berlin: Julius Springer, 1921.
- Escohotado, Antonio. *Los enemigos del comercio*. Madrid: La Emboscadura, 2018.
- Friedman, Kenneth. *Myths of the Free Market*. Nueva York: Algora Publishing, 2003.
- Gambra, Rafael. *Historia sencilla de la filosofía*. Madrid: Rialp, 2010.

- Gardeazábal, Carlos. «Libre albedrío y libertas en san Agustín.» *Saga. Revista de estudiantes de filosofía 1*, 1999: 21-31.
- Gilson, Étienne. *El ser y los filósofos*. Traducido por Santiago Fernández Burillo. Pamplona: Eunsa, 2001.
- . *Elementos de filosofía cristiana*. Traducido por Amalio García-Arias. Madrid: Rialp, 1981.
- . *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Vrin: Librairie Philosophique, 1929.
- . *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp, 1998.
- Giner, Salvador. *El origen de la moral. Ética y valores en la sociedad actual*. Barcelona: Península, 2012.
- Graves, Robert. *Los mitos griegos, 1*. Madrid: Alianza, 2002.
- . *Los mitos griegos, 2*. Madrid: Alianza, 2012.
- Grice-Hutchinson, M. (1978). *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*. Londres: Allen & Unwin. Traducción: *El pensamiento económico en España, 1177-1740*. Barcelona: Crítica, 1982.
- Harrison, Carol. «Delectatio victrix. Gracia y libertad en San Agustín.» *Augustinus*, 1995: 105-110.
- Hoppe, Hans-Hermann. *Democracy: the God That Failed*. Brunswick: Transaction Publishers, 2007.
- . *The Great Fiction: Property, Economy, Society and the Politics of Decline*. Baltimore: Laissez Books, 2012.
- Huerta de Soto, Jesús. *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*. Madrid: Unión Editorial, 1992.
- Huftier, Maurice. *Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin*. Lille: Nauwelaerts, 1966.
- Jaeger, Werner. *Paideia*. Traducido por Joaquín Xiral. Ciudad de Méjico: Fondo de Cultura, 2001.
- Juan Pablo II, San. *Centesimus annus*. 1991.

- . *Fides et Ratio*. 1998.
- Juan XXII. *Quia vir reprobus*. 1329.
- Kinsella, Stephan. «Contra la propiedad intelectual.» *Journal de Estudios Libertarios* 15, nº 2 (2001): 1-53.
- Kitto, Humphrey Davy Findley. *The Greeks*. Baltimore: Penguin, 1951.
- Konkin III, Samuel Edward. *Manifiesto neolibertario*. Madrid: Unión Editorial/Innisfree, 2012.
- Levi, Margaret. «The Predatory Theory of Rule.» *Politics & Society*, nº 10 (1981): 431-465.
- Maalouf, Amin. *El naufragio de las civilizaciones*. Traducido por María Teresa Gallego Urrutia. Madrid: Alianza, 2019.
- Marcos, José Ramón Arana. *Platón, doctrinas no escritas. Antología*. Zarauz: Universidad del País Vasco, 1998.
- Marx, Karl. *Das Kapital*. Moscú: Progress Publishers, 1887.
- Maslow, Abraham. *A Theory of Human Motivation*. Toronto: York University, 1943.
- Mason, Paul. *Postcapitalism, a Guide to Our Future*. Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 2015.
- Maturano, Guillermo Matías Rivera. *Derecho, propiedad privada y uso en el “Opus nonaginta dierum” de Guillermo de Ockham*. XXXIX. *Patristica et Mediaevalia*, 2018: 15-39.
- McCormick, Michael. *Orígenes de la economía europea*. Barcelona: Crítica, 2005.
- Meinecke et al., Friedrich. , *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'État and its Place in Modern History*. Nueva York: Routledge, 1998.
- Menger, Carl. *Investigations into The Method of The Social Sciences with Special Reference to Economics*. Nueva York: New York University Press, 1985.
- Merton, Robert K. «The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action.» *American Sociological Review* 1, nº 6 (1936).

- Moncada, Ignacio. *El liberalismo es una cuestión ética*. 2013.
<https://juandemariana.org/ijm-actualidad/analisis-diario/el-liberalismo-es-una-cuestion-etica/> (último acceso: 14 de 1 de 2022).
- Murphy, Robert P. *The Chicago School versus the Austrian School*. 2011.
<https://mises.org/library/chicago-school-versus-austrian-school> (último acceso: 14 de 1 de 2022).
- Nietzsche, Friedrich. *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Leipzig: E.W. Fritsch, 1874.
- Nock, Albert Jay. *On Doing the Right Thing and Other Essays*. Nueva York: Harper and Brothers, 1928.
- Olalla, Pedro. *Historia menor de Grecia*. Barcelona: Acantilado, 2012.
- Paletta, John. «Saint Augustine's Milan Vision Reconstructed.» *Augustiniana*, 2008: 151-180.
- Parijs, Philippe van. *¿Por qué deberíamos alimentar a los surfistas?* Madrid: Innisfree, 2020.
- Petoulas, Christina. *Hayek's liberalism and its origins: his idea of spontaneous order and the Scottish Enlightenment*. Londres: Routledge Studies in social and political thought, 2001.
- Prieto López, Leopoldo José. *La noción de soberanía política en Vitoria y Suárez en el contexto del nacimiento del Estado moderno. Algunas consideraciones sobre el 'De potestate civili' de Vitoria*. Madrid: DOXA, Cuadernos de filosofía del derecho, 40 (2017): 223-247.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *¿Qué es la propiedad?* Traducido por Rafael García Ormaechea. Barcelona: Orbis, 1983.
- Przywara, Erich. *Filosofía de San Agustín*. Madrid: Augustinus, 2004.
- . *San Agustín, perfil humano y religioso*. Traducido por Lope Cilleruelo. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Rand, Ayn. *Capitalism: The Unknown Ideal*. Nueva York: Signet, 1966.

- Reale, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"*. Traducido por María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder, 2003.
- Reinares, Tirso Alesanco. *Filosofía de San Agustín*. Madrid: Augustinus, 2004.
- Ríos, Fernando de los. *Mi viaje a la Rusia soviética*. 1934.
<http://www.fernandodelosrios.org> (último acceso: 14 de 1 de 2022).
- Sánchez Albornoz, Claudio. *La España musulmana*. Madrid: Espasa-Calpe, 1973.
- Saranyana, Josep-Ignasi. *Historia de la filosofía medieval*. Pamplona: Eunsa, 1999.
- Schumpeter, Joseph Alois. *History of economic analysis*. 1954.
- Scott, Michael. *Los mundos clásicos*. Traducido por Francisco García Lorenzana. Barcelona: Ariel, 2016.
- Spooner, Lysander. *Law of the Intellectual Property. An essay on the rights of authors and inventors to a perpetual property in their ideas*. Boston: Bela Marsh, 1855.
- . *No Treason. The Constitution of no Authority*. Boston: Publicado por el autor, 1870.
- Stuart Mill, John. *Utilitarianism*. Londres: Parker, Son and Bourn, 1863.
- Thonnard, François-Joseph. «La notion de liberté en philosophie augustinienne.» *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques*, 1970: 243-270.
- Tucker, Benjamin. *Instead Of A Book, By A Man Too Busy To Write One*. Nueva York: Publicado por el autor, 1897.
- Whately, Richard. *Introductory Lectures on Political Economy*. Londres: B. Fellowes, 1831.
- White, Lawrence H. *The Clash of Economic Ideas, the Great Policy Debates and Experiments of the Last Hundred Years*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Akademie Verlag, 1998.
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Edinburgh Press, 2010.

Agradecimientos

Como es natural, cualquier error y opinión que en esta investigación se encuentren solamente son achacables al autor, pero todo lo positivo es el producto de la colaboración de muchas personas. En primer lugar, quiero agradecer al profesor Salvador su infatigable tarea de guía e inspiración, así como por su infinita paciencia a la hora de corregir este manuscrito. También quiero dar las gracias al personal de Universidad Francisco de Vitoria y de la Universidad Europea de Roma por su disposición y ayuda, especialmente en lo que concierne al programa de doctorado. He de destacar especialmente a la dra. Victoria Hernández por sus ánimos y apoyo. También a todos los correctores del documento, sin los cuales no habría nunca estado tan pulido y cuidado el texto.

Por supuesto, no puedo dejar de dar las gracias eternas a toda mi familia y a Paloma, Rodrigo y Santiago: sin vosotros jamás habría encontrado la fuerza para terminar (ni empezar) esta investigación. Esta obra les pertenece sobre todo a ellos.