

Los rostros de Felipe Schwember

AUTORES:

Luis Placencia

Doctor en filosofía y académico de la Universidad de Chile.

Eduardo Fuentes

Doctor en filosofía y director del Doctorado en Filosofía de la Universidad San Sebastián.

Miguel González Vallejo

Doctor en filosofía y académico de la Pontificia Universidad Católica.

Valentina Verbal Stockmeyer

Doctora en historia y académica de la Universidad Andrés Bello.

Ana Pía León

Doctora en filosofía y académica de la Universidad Andrés Bello.

José Antonio Valdivia

Doctor en filosofía y académico de la Universidad Adolfo Ibáñez.

Javier Martín-Lanas

Doctor en filosofía del derecho y académico de la Universidad Pública de Navarra.

Nicole Gardella

Magíster en humanidades y académica de la Universidad Adolfo Ibáñez.

Lucas Miranda

Doctor (c) en Filosofía y profesor investigador FARO UDD.

Presentación

En mayo de 2026 se cumplió un año del fallecimiento de nuestro colega Felipe Schwember. Filósofo, académico e intelectual público, Felipe participó en los debates políticos más importantes de la última década. El alto nivel de sus reflexiones hizo que su obra fuese reconocida por sus pares y por intelectuales de distintas tendencias políticas. Al mismo tiempo, Felipe consiguió algo que pocos académicos logran: construir una escuela. Parte de esa escuela perdura en amigos, alumnos y en jóvenes investigadores que siguen su ejemplo.

Esta edición especial de *Faro en Debate* está dedicada a explorar algunos aspectos de su figura. Escriben en este número Luis Placencia, Eduardo Fuentes, Valentina Verbal, José Antonio Valdivia, Miguel Ángel González, Ana Pía León, Javier Martín-Lanas, Nicole Gardella y Lucas Miranda. Debido a la pluralidad de autores y al registro de memoria, se decidió, por esta vez, eliminar las notas al pie de página.

Índice:

- **Ajedrez** por Luis Placencia.
- **¿Hay un pueblo ahí?** por Eduardo Fuentes.
- **La primacía de la libertad** por Valentina Verbal.
- **Economía de mercado y tradición escolástica** por José Antonio Valdivia.
- **Culpa y bienestar económico** por Miguel Ángel Vallejos.
- **Liberalismo queer** por Ana Pía León.
- **En memoria de un amigo** por Javier Martín-Lanas.
- **La amistad en la experiencia** por Nicole Gardella.
- **La Crítica de la razón económica** por Lucas Miranda.

Ajedrez

Luis Placencia

Como el otro, este juego es infinito
J. L. Borges, “Ajedrez”.

I.

Recordar a Felipe es intentar traer al presente una difícil combinación de cualidades que el universo perdió para siempre. Todos los seres humanos somos únicos, y con cada uno de nosotros se va algo que el mundo se enseñó a sí mismo reuniéndolo en un individuo irrepetible. Sin embargo, en algunos se conjugan ciertas características especialmente valiosas y raras a la vez. Felipe fue abogado, filósofo, apologeta de la libertad, amigo pródigo, ciudadano comprometido, adepto a los temas arcanos, inversionista audaz, polemista incisivo, intelectual insobornable, profesor creativo, escritor prolífico, conversador ingenioso, compañero jovial, viajero entusiasta, goloso dulcero, bailarín vivaz, y muchas más cosas. De todas y cada una de las pasiones que encendieron su alma otros pueden escribir mejor que yo. Aunque compartí muchos intereses con mi amigo (la filosofía, la economía, la política, la literatura), no creo ser quien mejor pueda explicar las ideas de Felipe en ninguno de estos ámbitos ni dar cuenta del excelente ser humano que fue. Sí puedo decir, como muchos otros, que nos hará falta. Nos ha hecho ya falta.

El recuerdo del amigo me lleva a las varias conversaciones que sostuvimos. Cuando repaso en mi mente esos intercambios, descubro que pocas cosas nos eran tan propias como el ajedrez. Ninguno de los dos destacó sobremanera en este juego, pero ambos lo cultivamos con cierta calidad y le dedicamos un tiempo que podríamos haber empleado en asuntos más “serios”. A veces me pregunto, ¿por qué dos adultos que usualmente conversaban de cosas muy profundas (y otras no tanto) podían hablar con tanto interés, por tan largo tiempo y con tanta frecuencia sobre un simple juego de tablero? No hay una sola respuesta, pero algunas de ellas revelan mucho sobre Felipe y sobre la vida.

II.

Una famosa leyenda sobre el origen del juego del ajedrez dice que este noble arte fue creado por un tal Sissa (o Sassa) ibn Dahir quien se lo presentó al rey Shihram, regente por ese entonces en la India. La noticia es tal vez solo un mito, pero por lo mismo presenta muchos rasgos relevantes de la condición humana. Según esta historia, al conocer el juego el rey Shihram "se llenó de asombro y alegría. Ordenó que se conservara en los templos, y lo consideró lo mejor que conocía como entrenamiento en el arte de la guerra, una gloria para la religión y el mundo, y el fundamento de toda justicia. Expresó su alegre agradecimiento por el favor que el cielo había concedido a su reinado a través de tal descubrimiento". Como señal de gratitud, según una de las versiones de la historia, el rey ofreció a Sissa lo que quisiera. Este pidió un grano de trigo por la primera casilla, dos por la segunda, cuatro por la tercera, ocho por la cuarta y así el doble por cada casilla hasta llegar al escaque número 64 del tablero. El rey habría considerado "absurda" esta recompensa echándose a reír y reprochando el desprecio de Sissa por la riqueza, hasta ser advertido por sus tesoreros que la suma pedida por el creador del juego superaría con creces sus reservas. Se trataría de una cantidad "cuya grandeza sería inconcebible para la imaginación humana". El cálculo del número exacto, que corresponde a la progresión geométrica, puede ser expresado por la fórmula $2^{64}-1$, que equivale a la cifra "astronómica" de 18.446.744.073.709.551.615 granos. Se trata de un número de granos "que no podría producir la India entera, aunque se sembraran todos sus campos".

La historia es elegante y nos recuerda a la vez aspectos contrapuestos: no solo el poder de la inteligencia (en este caso la de Sissa, que se muestra superior a la de su opulento interlocutor), sino que en alguna medida, sus límites. Mientras Sissa es capaz de mostrar con su razonamiento la futilidad del poder material del rey, el episodio recuerda a la vez que lo más simple parece entrañar una complejidad infinita, al menos para nuestras mentes. Otros cálculos surgidos en torno al juego de ajedrez parecen confirmar esta intuición. Stephan Steinberger ha estimado, en un trabajo que pretende mejorar los famosos cálculos de Shannon, que el número de posiciones posibles para un juego de ajedrez en las que se puede haber capturado cualquier pieza (sin promociones de peón) es de aprox. 2×10^{40} . Se discute si estos cálculos y los de Shannon son precisos, y entre otras cosas, si es posible afirmar en virtud de ellos que ese número de posiciones es *mayor al número de átomos estimados del universo*.

Como sea, parece tratarse de números enormes, que pugnan con la inmensidad de la mismísima creación. Piénsese en que los cálculos de Shanon muestran las asombrosas posibilidades que surgen ya tras el tercer movimiento (8902 juegos posibles y 5362 posiciones, sin jaque mate). La complejidad aumenta tras cada jugada. Después de 15 movimientos tenemos la formidable suma de 2.015.099.950.053.364.471.960 juegos eventuales. En cualquier caso, es una suma "inhumana", una cantidad de posibilidades que exceden lo que un ser finito puede recorrer con sus pobres medios. El juego se nos presenta así como un recordatorio tanto de nuestro poder como de nuestros límites. Todo a una y en un paso.

Probablemente por esta razón, desde "el turco mecánico" construido por von Kempelen en 1770 hasta Deep blue a fines del siglo pasado, muchos soñaron con máquinas que derrotaran a los seres humanos en el juego inmortal y que calcularan aquello que los mortales apenas pueden atisbar. Del mismo modo, desde Philidor a Kasparov, diversas leyendas del tablero se enfrentaron a dispositivos inventados para mostrar que el ser humano puede empujar un poco más allá los límites que su finitud le impone, aunque no sea por él mismo, sino por la creación de autómatas que le permiten (con esa ayuda) elevarse por sobre dichos límites. Y aunque desde hace un tiempo las máquinas ya han mostrado de sobra que "juegan" mejor que nosotros, no parecen haber sustituido la pasión humana por husmear el infinito, incluso en sus formas más sencillas, como la que ofrece un juego de 64 escaques y 32 piezas. Hoy, casi todos quienes juegan ajedrez con cierta seriedad se sirven de máquinas, pero ellas no han reemplazado a los jugadores ni han "simplificado" el juego. Al revés, lo han tornado más y más complejo.

¿Por qué esmerarse tanto en hacer algo que unos tontos aparatos pueden hacer mejor que nosotros? ¿Por qué dedicar horas de horas al cálculo sin fin para hallar la mejor variante? La primera respuesta ya ha sido ensayada: es uno de los modos más simples que la inteligencia humana ha hallado para recordarse a sí misma su finitud y a la vez entrever el infinito. Ese infinito no solo se muestra en las ingentes posibilidades que propone un simple trozo de tabla con algunas piezas y unas reglas sencillas, sino que también en el misterioso modo en que las jugadas se articulan, por muy determinadas que estén a veces por la severidad del pensamiento lógico y la teoría ajedrecística.

Ya decía Borges, en su conocido poema al ajedrez, que las piezas:

*“No saben que la mano señalada
del jugador gobierna su destino,
no saben que un rigor adamantino
sujeta su albedrío y su jornada.*

*También el jugador es prisionero
(la sentencia es de Omar) de otro tablero
de negras noches y de blancos días.*

*Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.
¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza
de polvo y tiempo y sueño y agonía?”*

El soneto nos recuerda a la vez que esa infinitud que apenas adivinamos nos deja mucho que pensar. ¿Qué hay (si acaso hay algo) tras este juego de determinaciones indeterminadas que no parece estar cerrado por completo, incluso aunque se trate de un simple juego de tablero? ¿Por qué la chispa débil de nuestra inteligencia se entretiene fisgoneando su poquedad a través de la contemplación del infinito?

III.

Recordar la finitud y la inmensidad de posibilidades que jamás podremos anticipar por completo es un modo de cultivar dos cualidades propias de quien, como Felipe, fue sensible a los fenómenos de los que solo podemos dar cuenta por recurso a explicaciones de “mano invisible”. La primera de esas cualidades es una forma de piedad de la inteligencia. Por mucho que su poder nos fascine, no hemos de olvidar que ella es casi impotente, incluso cuando se trata de desentrañar los secretos de un orden de variables limitado, sencillo y cerrado, como el de un juego de ajedrez. Decía Blake, “si las puertas de la percepción fueran purificadas todo aparecería al ser humano como es: infinito”. No nos es dada, sin embargo, tal “percepción” completamente acendrada. Solo podemos adivinar el infinito a través de pistas, huellas, indicios, como cazadores, augures o detectives. La segunda de las cualidades es la contracara de la anterior: la esperanza racional propia de quien presiente el infinito en las cosas humanas y en el modo en que las comprendemos. Podemos encontrar en esa forma de autognosis una fuente de gozo y bienestar sin límites, así como de melancolía sin remedio.

En cualquier caso, solemos experimentar que el orden emerge del aparente caos en modos que no podemos anticipar ni controlar por completo. De ahí que la libertad humana no solo sea un misterio, sino el fundamento de nuestros mejores logros. El sabio comprende que, si incluso el juego más sencillo es en cierta medida infinitamente complejo, no hay ninguna esperanza de que nuestra inteligencia domine sin fisuras las interacciones más complejas entre los seres humanos o las articulaciones misteriosas de la naturaleza. Ella, no obstante, le suele ser propicia (en el decir de Seneca: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). Esas interacciones y articulaciones, así como el juego de ajedrez son, desde nuestra perspectiva, inmortales e infinitas, como lo es en el foro de mi conciencia el recuerdo de la conversación sin final, aunque interrumpida, con el amigo ausente.

¿Hay un pueblo ahí?
Eduardo Fuentes

*“En aquel tiempo no había rey en
Israel, y cada uno hacía lo
que le parecía bien.”
Jueces 21,25*

Me he resistido a escribir esto, como si no hacerlo evitara que la muerte de Felipe fuese real. Muchas veces me encuentro imaginando que algo se puede hacer para retroceder el tiempo y decirle algo más, reírnos una última vez, explicarle que nuestros años de amistad fueron en cierto modo eternos o posibilidades que se realizaron siempre a medias; siempre hubo algo más por hacer, por decir. Felipe, como le escribí a mi señora unas semanas antes de su partida, me hacía feliz. Era un amigo de novelas, de historias fantásticas en la que los personajes son arquetipos de un amor casi imposible en este mundo. Era, como todos quienes lo conocieron saben, generoso con su tiempo, su dinero, sus pensamientos, enteramente volcado a la amistad. Una vez en su auto me dijo, con notable preocupación, que nunca iba a ser millonario. “Tengo a Saturno, el gran maligno, en la casa del dinero”, pero inmediatamente agregó con su risa espontánea, “pero tengo a Júpiter en la casa de la amistad, y eso es mejor”. Era un neoliberal, creía que todo el conocimiento que valía la pena era *a priori*, no creía en las aceitunas, era supersticioso, y para nosotros sus amigos, para mí, era madrugadas hablando y riendo.

La primera vez que lo vi fue en mi defensa de tesis doctoral. Le tenía miedo. Me habían dicho que era un liberal (un “libreprogre”, como decía que le decían) y mi tesis era de tono conservador. Sin embargo, me tiró flores, aunque dijo que se quedó con gusto a poco. Después discutimos fuertemente en el medio *El Líbero* a propósito de la ley de identidad de género. Después nos juntamos a tomar un café. Hablamos de filosofía, contra los comunitaristas, y del juego *Age of Empires*. Así empezó nuestra amistad, porque Felipe tenía un talento para ser amigo de quienes pensaban distinto.

Fueron años eternos. Nunca se irán, a pesar de no poder verlo. Aprendí mucho de él y parte importante de lo que creo es producto de nuestras conversaciones. En este texto me gustaría explicar un aspecto clave de su pensamiento: la necesidad de contar con un concepto de pueblo que pueda establecer una autoridad legítima.

Durante sus últimos días, Felipe se opuso férreamente al libertarismo. Para muchos, él era un libertario, en parte por sus trabajos sobre Nozick y por su declarado neoliberalismo. Sin embargo, a pesar de haber coqueteado con él durante sus años mozos, Felipe tenía objeciones profundas al libertarismo. El último artículo que escribimos juntos trataba una de dichas críticas: esta doctrina es incompatible con la democracia, pues carece de una concepción de pueblo.

¿No es de socialistas hablar de pueblo? Margaret Thatcher dijo que “no hay tal cosa como la sociedad; hay hombres y mujeres individuales, y sus familias”. En su lugar, alguien de derecha (especialmente un neoliberal) debería hablar de individuos y cuerpos intermedios. Sin embargo, esa premisa es un error. Como Felipe mostró en un artículo póstumo, la democracia representativa requiere del concepto de voluntad popular, que carece de sentido sin un concepto robusto de pueblo. Tal necesidad es especialmente notoria, por su ausencia, en el libertarismo.

Una sociedad libertaria ideal sería aquella donde todas las decisiones colectivas pueden reducirse sin pérdida a decisiones individuales. Dicho de otro modo, allí nadie puede decir sobre nadie más. Para Nozick, principal representante libertario, el problema central de la democracia es que ata a unos a las decisiones de otros. Si el ideal libertario proviene de la idea de autposesión, resulta natural que los libertarios se opongan a cualquier tipo de decisión colectiva.

Ahora bien, la decisión colectiva (y con ella la democracia) atenta contra la autposesión si y sólo si no es necesario que en alguna situación haya que decidir colectivamente y si se parte de un concepto “puro” de democracia. Comencemos con la segunda condición. Una democracia “pura” es aquella en que absolutamente todo está sometido a la decisión colectiva. Su alcance ilimitado borra la noción misma de un espacio “privado” o “íntimo”. Así, la democracia no tendría restricciones prepolíticas, como serían los derechos individuales. Pero la democracia liberal no es pura, ni nunca ha pretendido serlo.

Autores como Kant, Constant, o Madison advirtieron que la democracia ilimitada conducía a la tiranía. Todavía más, la defensa liberal clásica de la democracia virtualmente siempre ha apelado a derechos morales prepolíticos, que naturalmente ponen coto a la esfera de decisión colectiva.

Los libertarios asumen la concepción rousseauiana de la democracia doblemente: creen que es “pura” y que la representación implica el abandono de la participación política. Rousseau considera que la soberanía es un acto de la voluntad, y que como tal es irrepresentable: nadie puede tener *mi* voluntad. Por esa razón, Rousseau sostiene:

“Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes; son solo sus comisarios [...] El pueblo inglés cree ser libre, pero se equivoca: solo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; una vez elegidos, se convierte en esclavo, no es nada. En los breves momentos de libertad, el uso que hace de ella merece que la pierda”.

Claro está, si la soberanía es irrepresentable, entonces la decisión colectiva por parte del pueblo equivale a una pérdida de autonomía individual. En otras palabras, cuando nuestros “representantes” votan en el parlamento, no somos nosotros quienes estamos decidiendo. Nótese que estamos hablando de una decisión realmente colectiva, no a la decisión de la mayoría. La democracia requiere que la decisión colectiva pueda ser atribuida al pueblo y, en consecuencia a todos nosotros, y no simplemente a parte del pueblo. Si fuese posible realmente representar la soberanía, eso significaría que la decisión colectiva no implicaría dejar de participar; luego, no implicaría perder la posesión propia. Mientras que Rousseau ve esto como un argumento a favor de la democracia directa, Nozick (más consistentemente, por cierto) lo ve como una defensa del Estado mínimo, en el que las decisiones colectivas son a lo más mantenidas al mínimo.

Tal concepción rousseauiana de la representación adolece de varios defectos. Desarrollemos tres. Primero, en una democracia representativa, la discusión política no se agota en los debates parlamentarios. La ciudadanía discute en la prensa y otros medios, formando una opinión pública que modela tanto las posiciones de los ciudadanos como las de sus representantes. Hay influencia ideológica recíproca y ajuste constante.

Segundo, el carácter público de la discusión obliga a sus participantes a ofrecer razones públicamente aceptables. Como advirtió Thomas Paine, supuesto el voto igualitario, la discusión bajo gobierno representativo orienta naturalmente la acción al bien común, pues las razones deben ser de interés público general. Esto obliga a los participantes a elevar sus posiciones hasta concepciones globales del "bien común" o "voluntad general", que se cristalizan en los partidos políticos. Como dice Kelsen: "La democracia es, necesaria e inevitablemente, un Estado de partidos". Tercero, los ciudadanos votan considerando las concepciones del bien común y juzgan a sus representantes en función de su fidelidad a ellas. La posibilidad de premiar o castigar al representante en las siguientes elecciones sirve para disciplinarlos y obligarlos a ceñirse a la voluntad de sus votantes.

En consecuencia, la posición libertaria escéptica de la moralidad de las decisiones colectivas y, con eso, de la democracia, se muestra insatisfactoria. Depende de una visión extremadamente reduccionista de las bases normativas de la democracia así como de ceguera con respecto al entramado social e institucional en el que la representación política tiene lugar.

Ahora veamos la primera condición. Para el libertarianismo, no existe el pueblo porque no existe ninguna situación donde necesariamente haya que tomar una decisión colectivamente. Esto es, la sociedad puede existir y organizarse sin que haya *en principio* que tomar una decisión entre todos. La falta de concepción libertaria del pueblo tiene tres características principales. Primero, el pueblo no es sino una realidad jurídica. Segundo, es una totalidad distributiva en tanto que al hablar de "pueblo" se denotan todos y cada uno de los ciudadanos tomados individualmente. Tercero, el pueblo se construye mediante el consentimiento de los ciudadanos. La idea de fondo es que no hay nada que sea común a los individuos, no hay una *res publica* sobre la que tomar decisiones. Lo único que hay son asuntos esencialmente individuales sobre los que son los individuos involucrados los que han de decidir.

La conclusión general es esta: sin pueblo no hay *res publica* y, luego, no hay política. Es por esa razón que los libertarios son escépticos de la democracia. Eso fue lo último que escribimos juntos con Felipe. Días después de su muerte, seguí en la discusión respondiéndoles a algunos libertarios nacionales con esta misma línea argumental.

¿Cuál es el problema con que no haya política? Se podría objetar que tanto mejor, puesto que al final del día todo lo común se reduce sin pérdida en lo individual.

Es aquí donde me gustaría volver a mi experiencia personal con Felipe. Algo que fui aprendiendo progresivamente, siempre un par de semanas después de que él se fuera convenciendo, entre conversaciones y salidas a tomar helados, fue que el problema radicaba en la aceptación de la "extraña doctrina" *lockeana*. En términos simples, Locke sostuvo que en el estado de naturaleza cada persona tenía la autoridad para sancionar violaciones a la ley natural. La administración común de la justicia no sería una necesidad esencial, sino simplemente una conveniencia. El libertarismo es la posición que hace suya esta "extraña doctrina". Y es precisamente por dicha razón, Felipe abandonó el libertarismo y el *lockeanismo*, en general.

Un día recogiendo libros en su oficina me dijo que gracias a Francisco Suárez, teólogo español del siglo XVI, él no era lockeano. Suárez defendió una versión del contractualismo que reconocía la imposibilidad *a priori* de la "extraña doctrina". Según él, el contrato otorga a la comunidad la potestad de gobernarse a sí misma, y con ello se instaura la potestad para juzgar las violaciones a la ley natural. Ninguna persona individualmente considerada tiene dicha autoridad, puesto que ello volvería imposible cualquier sistema judicial funcional. En el modo de pensar de Felipe, con categorías kantianas, no era posible derivar un sistema judicial desde la "extraña doctrina", siendo necesario presuponer ya la constitución de una sociedad. Resumidamente, el derecho público es irreducible al derecho privado.

Su rescate de la noción de pueblo para el pensamiento liberal, y para la derecha en general, es muy importante. A diferencia de tantos otros, no se dejó seducir por los cantos de las sirenas *schmittianas*, ni se rindió ante el engañoso atractivo de las tesis comunitaristas. Lo suyo fue una síntesis tan propia, un liberalismo *suareziano* con un sabor *lockeano*. Una mezcla tan original y curiosa como él mismo, ajeno a cualquier tipo de reducción ya filosófica, ya personal. De más está decir que discutimos mucho, que nuestras ideas no siempre eran idénticas o siquiera compatibles. No obstante, aprendí de él cada día, desde que lo conocí como parte del tribunal de mi tesis, hasta horas antes de su fallecimiento, cuando celebrábamos el carácter solidario del mercado, y cuando yo le dije que tenía que ir al médico.

No me hizo caso, pues en él todo era libertad. Se fue de improviso, dejándonos con sus escritos, sus ideas, sus regalos y su sonrisa juvenil. Recordar su pensamiento es un modo de hacer que otros admiren esa ágil y rigurosa mente, y que sepan al menos en una pequeña parte por qué tanto, tanto, tanto lo quisimos y lo queremos siempre.

La primacía de la libertad: la utopía de Felipe Schwember

Valentina Verbal

Si se revisan los escritos de Felipe Schwember, es posible notar sin dificultad la recurrencia de un concepto central: la utopía. Esta presencia resulta paradójica en el contexto de su pensamiento liberal: la noción de utopía se suele asociar a la construcción de un orden diseñado de manera centralizada y, por lo general, a través de restricciones significativas a la libertad individual. Karl Popper rechaza el concepto de utopía por vincularlo con proyectos que, a la luz de las experiencias totalitarias del siglo XX, pretenden imponer desde el poder una concepción particular de la felicidad.

Sin embargo, influido por autores que representan versiones rivales del liberalismo clásico, como Robert Nozick y John Rawls, Schwember defendió la validez y utilidad de la categoría utopía dentro del pensamiento liberal. La aparente tensión entre ambos conceptos fue resuelta mediante la introducción de dos nociones complementarias: la metautopía y la utopía realista. Por una parte, el concepto de "metautopía", elaborado por Nozick, alude a la idea de un marco general que sea capaz de acoger múltiples utopías. Primero, porque, según Felipe, "ofrece las condiciones institucionales para ensayar libremente las más diversas formas de vida que quepa imaginar, que no sean incompatibles con los derechos de todos los demás". Segundo, porque "puede albergar las diferentes comunidades que florezcan al alero de las diferentes concepciones de bien de sus ciudadanos, mientras no impidan el florecimiento equivalente de otras comunidades". En otras palabras, "si el Estado ideal no apunta a un concepto general y unificado de felicidad, sino que, por el contrario, se orienta a la creación de ciertas condiciones que permitan a cada uno vivir según su propio concepto de felicidad, entonces el objeto primario de la utopía se desplaza de la felicidad a la libertad individual".

Por otra parte, el concepto de "utopía realista", desarrollado por Rawls, apunta a superar la idea tradicional de que las utopías constituyen ideales imposibles de realizar en la práctica y que, por tanto, se mantendrían únicamente en el ámbito de la teoría. En términos generales, esto implica sostener que es posible concebir un orden social inexistente en el presente, pero realizable bajo ciertas condiciones en el futuro, sobre todo mediante el fortalecimiento de principios como la democracia formal y la garantía universal de los derechos civiles, políticos y sociales.

El concepto de utopía realista permite, además, aproximarse a la utopía en un contexto histórico situado, captando posibles “desbordamientos de la facticidad”, esto es, momentos en los que se propone o se alcanza algo que va más allá de lo inicialmente esperado.

A partir de los conceptos de metautopía y de utopía realista, sostendré en las páginas que siguen que, pese a su temprana muerte, Felipe Schwember alcanzó a elaborar una propuesta propia: la utopía de la primacía de la libertad. Este modelo, si bien puede parecer en principio poco original (en la medida en que remite a la tradición liberal), presenta rasgos distintivos si se le examina en su contexto histórico e intelectual. Por una parte, en la práctica, los liberales han tendido a mostrarse reticentes frente al concepto de utopía. Por otra, tampoco han acostumbrado a realizar una defensa de la libertad en términos morales y extensiva al conjunto de las esferas de la vida humana.

I. La libertad como condición del sentido de la vida

¿En qué consiste la utopía de Schwember? Si lo resumiéramos en una frase sería la idea de que la libertad debe ser el principio rector o superior del orden político. Dice nuestro autor:

“Más específicamente, sostendré que la libertad es el supremo valor de la vida política y que, como tal, la medida de cualquier otro bien o valor que, en dicha dimensión, se quiera promover, es inherente a ella; que, en consecuencia, tales bienes y valores solo pueden ser tenidos como tales en la medida en que permitan asegurar o fomentar la libertad”.

Dicho de otra forma, Schwember rechaza la idea de que la libertad posea únicamente un valor instrumental. Aunque pueda ser cierto que la libertad constituye un medio para la consecución de fines o bienes superiores, Schwember sostiene que “la realización de tales bienes se frustra y se vuelve imposible cuando se los promueve coactivamente o bajo condiciones diferentes de las de una sociedad libre”. Por lo mismo, la libertad no debe ser solo considerada como un medio para la consecución de otros fines, sino también como un fin en sí mismo, en la medida en que constituye el valor supremo y rector de la vida política.

Lo anterior se explica por lo siguiente. A través del ejercicio de su libertad, las personas expresan su propia vida, es decir, la vida que desean vivir. En este sentido, Schwember sostiene que “la libertad es una condición necesaria (pero no suficiente) para el sentido de la vida”. Condición necesaria en cuanto nos permite tener la oportunidad de decidir acerca de la vida que deseamos vivir, y porque, al decir de Schwember, “en virtud de esa oportunidad, estoy en condiciones de poder decir que la vida que vivo es realmente mía o, lo que lo mismo, solo en virtud de esa oportunidad puedo estar en situación de poder identificarme con mi propia vida”. Pero, al mismo tiempo, la libertad no es *condición suficiente*, porque “el sentido de la vida no está dado sin más por la posibilidad de poder hacer nuestros propios planes y de vivir según nuestras propias elecciones”. Por eso, “del hecho de que las personas tengan la oportunidad de vivir su propia vida no se sigue que efectivamente lleven una vida significativa”.

Sin embargo, para nuestro autor, el papel de la filosofía política consiste en reconocer la libertad de manera ateleológica, esto es, la posibilidad de elegir la vida que cada individuo desea vivir, sin que se le imponga, desde instancias externas, un determinado fin último o una concepción particular de la felicidad. En cambio, a la filosofía moral le corresponde dar cuenta de las condiciones, al mismo tiempo necesarias y suficientes, para el sentido de la vida.

II. **Voluntad mixta y rol del Estado: suficienarismo y subsidiariedad**

Dice Schwember que la posibilidad de una vida significativa no depende solo de la virtud moral o de las buenas elecciones de las personas, “sino también [de] la disposición de los medios necesarios para que una persona tenga la oportunidad de poder identificarse con su propia vida”. En este punto es donde se refiere al rol del Estado, entendido como una instancia orientada a enfrentar aquellas condiciones de vulnerabilidad que impiden el ejercicio pleno de la libertad. Pero, antes de examinar dicho rol, es necesario revisar brevemente su concepto de voluntariedad. Allí se encuentra un eje central de su propuesta.

En una conferencia titulada “¿Igualdad o igualitarismo? Dos concepciones acerca de la justicia”, Schwember señala que hay situaciones en que las personas obran con voluntad mixta o imperfecta. Un ejemplo extremo pero didáctico es el siguiente:

“Un asaltante me amenaza con un arma y me pide que le entregue el dinero que llevo conmigo. Yo, de mala gana, lo hago. Pues bien, en este caso, ¿he obrado voluntariamente? Desde cierto punto de vista sí, pues al final he accedido a entregarle el dinero al asaltante. Yo he decidido realizar el acto. Pero por otra parte es evidente que no he obrado voluntariamente, pues en la práctica no me quedaba más opción. He obrado de mala gana. Pues bien, en realidad he obrado en parte voluntaria y en parte involuntariamente, y seguramente más del segundo modo que del primero”.

Un ejemplo menos extremo que pone nuestro autor es el de un trabajador que acepta contratarse con un sueldo de subsistencia. “¿De qué modo obra?”, se pregunta Schwember. Su respuesta es la siguiente: “Creo que lo más sensato es reconocer que obra, como decían los escolásticos, con voluntad imperfecta, esto es, en parte voluntaria y en parte involuntariamente”. Es en este punto, según Schwember, se justifica el rol del Estado, aunque de manera acotada: su función consiste en subsanar la brecha derivada de la falta de voluntariedad, y no en generar dependencia respecto del Estado ni en imponer una determinada concepción de la vida buena de arriba hacia abajo. Si esto último sucediera, los individuos verían restringida su capacidad de decidir acerca de la vida que desean vivir, y la utopía liberal dejaría de ser realista o históricamente posible.

Por eso mismo, para Schwember, la subsidiariedad positiva puede entenderse como aquella “que realiza toda la sociedad a través del Estado con el objeto de cumplir el propósito de la sociedad libre, esto es, que todos y cada uno de sus miembros tengan la oportunidad de identificarse con su propia vida”. Con todo, esta dimensión no debe ser considerada como la regla por defecto del modelo económico y social. La regla general corresponde a la subsidiariedad negativa. En sus palabras, “esa dimensión [la negativa] debe ser reconocida por la sencilla razón de que se le debe permitir a las personas vivir según sus propias elecciones. La justicia exige que se presuman los derechos de la libertad y no a la inversa, la autoridad de aquel que quiere restringirla”.

En síntesis, mientras la subsidiariedad positiva (considerando el concepto de voluntad mixta) expresa un rol suficientarista del Estado, la subsidiariedad negativa (al reconocer la libertad como el derecho a identificarse con la propia vida) da cuenta de una intervención subsidiaria del poder político.

III. Liberalismo integral: libertad de género y democracia representativa

La originalidad de la utopía de Felipe Schwember no radica solo en la afirmación de la libertad como principio rector y supremo de la vida política, ni tampoco en la circunstancia de que, a diferencia de otros liberales, admita una intervención estatal de carácter suficientarista y subsidiario. Además, su propuesta posee otro su rasgo distintivo: la extensión de su utopía al conjunto de las esferas de la vida social. En este sentido, es posible situar su pensamiento dentro de lo que Mario Vargas Llosa entendía como liberalismo integral. Por ejemplo, con respecto a las cuestiones de género y diversidad sexual, Schwember señala:

“El liberalismo está en deuda con la causa de la libertad sexual y de género, más particularmente, con las demandas de la comunidad LGBTIQ+ y también con la teoría *queer*. Esta deuda resulta difícil explicar si se atiende al hecho de que no existe ningún impedimento conceptual que permita a los teóricos del liberalismo sumarse a esa causa o adoptar críticamente esa teoría. Más aún, pareciera que la aspiración liberal de que cada persona debe poder elegir la vida que quiere vivir, mientras con ello no impida las elecciones equivalentes de todos los demás reclama el reconocimiento de las reivindicaciones de los movimientos de liberación sexual”.

Sin embargo, la defensa de la libertad sexual y de género no lo lleva a adoptar una concepción organicista o identitaria de la democracia. Frente a lo que puede denominarse “izquierda radical”, Schwember cuestiona su concepción de la representación, que se expresó de manera emblemática en Chile a través del proceso constitucional de 2021-2022, por ejemplo, en los escaños reservados para los pueblos indígenas y en la paridad de salida para las mujeres. Por el contrario, añade Schwember, no es correcto sostener que los “intereses de un determinado grupo solo pueden ser debidamente representados por los miembros de ese grupo”. Por lo demás, así “lo demuestra el reconocimiento progresivo de los derechos y libertades que, bajo un régimen de igualdad formal, han obtenido los miembros de los grupos señalados”.

Por lo mismo, no resulta casual que Felipe Schwember cuestione tanto a sectores de derecha como de izquierda por no asumir una concepción integral de la libertad humana.

Por una parte, a los libertarios vinculados a las denominadas “nuevas derechas” les reprocha adoptar una concepción sustantiva y teleológica de la libertad, así como identificar la voluntariedad con la ausencia de coacción estatal, sin considerar otras condiciones que igualmente limitan o restringen el ejercicio de la libertad. Por otra, a los representantes de la teoría *queer* (de la que, de hecho, él mismo se sentía parte) les cuestiona su anticapitalismo, en particular la identificación del capitalismo con el patriarcado, sin reconocer el potencial emancipatorio de este sistema para las mujeres y las personas LGBTIQ+.

En suma, el liberalismo integral de Felipe Schwember implica asumir el costo de establecer alianzas parciales tanto con sectores de derecha como de izquierda, sin renunciar por ello a la posibilidad de pensar y proyectar una utopía política en la que la libertad constituya, de manera efectiva y en todas las esferas de la vida humana, el principio rector y supremo.

IV. Conclusión

Además de todo lo dicho, la originalidad de la propuesta de Felipe Schwember radica en que fue desarrollada no solo en el plano estrictamente académico (a través de publicaciones especializadas), sino también en el ámbito de la esfera pública, mediante ensayos de divulgación y columnas de opinión, como las publicadas en El Mercurio. De este modo, su reflexión sobre la utopía liberal no se limitó a la discusión teórica, sino que se proyectó como una intervención sostenida en el debate público. En ese contexto, y aun situándose en el espectro de la derecha, Schwember mantuvo una posición crítica frente a los dirigentes e intelectuales de su propio sector, por el hecho de no asumir una concepción integral de la libertad, al tiempo que sostuvo debates exigentes con intelectuales y corrientes de izquierda, en particular en torno al modelo económico y social.

Aunque pueda sostenerse que, desde el punto de vista fáctico, la utopía propuesta por Felipe Schwember no ha sido aún realizada, ni tampoco asumida de manera amplia por el sector político al que se adscribía, ello no implica una pérdida de vigencia de la utopía liberal. Por el contrario, su obra constituye un aporte significativo que merece seguir siendo estudiado, tanto en el ámbito académico como en el espacio público. En este sentido, la proyección de su pensamiento no solo puede entenderse como una forma de reconocimiento a su legado intelectual, sino también como una exigencia teórica y política para quienes buscan avanzar hacia una sociedad basada en la primacía de la libertad. Para mujeres y hombres sin distinción, y en relación con las más diversas esferas de la vida social.

Economía de mercado y la tradición escolástica *José Antonio Valdivia*

Según un prejuicio generalizado, en la *Riqueza de las naciones* de Adam Smith, el concepto de bien común estaría limitado al éxito económico y no se le asignaría ninguna importancia a los bienes de orden superior, como el despliegue de las virtudes morales, el desarrollo de las artes o de las ciencias. Conceptos como los de igualdad o justicia distributiva no jugarían ningún rol. Peor aún, según este prejuicio, mientras una sociedad logre elevados niveles de crecimiento económico, no tendría importancia que estuviese conformada nada más que por cretinos egoístas.

Por supuesto, la lectura anterior no resiste análisis. No solo porque entra en contradicción flagrante con los posicionamientos éticos adoptados por el mismo autor en su *Teoría de los sentimientos morales*, sino porque la misma *Riqueza de las naciones* entrega una gran cantidad de material que demuestra lo contrario. Por un lado, el propio Smith afirma que las políticas que recomienda solo han de aplicarse si el deseo de aumentar los niveles de riqueza no es incompatible con otros bienes de orden superior. Incluso, advierte del riesgo en el que incurre una sociedad si adopta las políticas que garantizan mayores niveles de división del trabajo: aunque aumentaría la riqueza, dicha división del trabajo podría traer consigo un embrutecimiento generalizado que debería ser compensado por políticas públicas orientadas a garantizar ciertos mínimos de educación intelectual y moral. Por otro lado, esas mismas políticas económicas que recomienda no solo revelan un interés teórico por conocer cuáles serían los caminos más eficientes para aumentar los niveles de riqueza, en el supuesto de que no chocaran con bienes superiores. Para Smith, esas políticas son deseables precisamente porque la riqueza económica que garantizarían suele estar acompañada por esos bienes superiores. Se pueden dar varios ejemplos de ello, como la amistad entre naciones a que llevaría el comercio internacional libre o mayores volúmenes de producción artística y científica gracias a una buena base de recursos materiales, pero probablemente el más notable corresponde a la igualdad: para Smith, la mayor libertad económica puede traer consigo ciertas desigualdades materiales que se compensan por la comodidad, reconocimiento o el grado de edificación que generan las ocupaciones naturalmente más demandadas.

La tesis que correlaciona las políticas económicas que promueven el libre mercado con al logro de bienes superiores no tiene como fundamento argumentos filosóficos generales. Depende ciertamente de la evidencia empírica. No obstante, descansa en un supuesto implícito: sea cual sea el bien buscado, ha de escogerse el medio más eficaz para lograrlo, incluso cuando su elección pueda parecer, en una primera instancia, contraintuitiva. Si el bien en cuestión es alcanzar mayores niveles de justicia distributiva, hay que averiguar primero cuál es el medio que mejor la garantiza y, aunque parezca contrario a una primera intuición sobre el asunto, ha de adoptarse el medio que se haya corroborado como el más eficiente. David Hume defiende explícitamente este supuesto cuando afirma que ciertas conductas parecen moralmente buenas a causa del nivel en que se encuentra nuestro conocimiento respecto de sus consecuencias. Esas mismas conductas podrían revelarse inmorales si se comprobara empíricamente su ineficacia. Si lo que se busca es que otras personas salgan de la pobreza, podría parecer una buena idea proporcionarles apoyo económico, pero si la evidencia mostrara que tal conducta provoca justamente el efecto contrario al que busca, entonces ha de rechazarse por inmoral. Adam Smith parece adoptar esta misma perspectiva y no sería descabellado pensar que a ello se debe su interés por vincular los principios políticos que defiende con la evidencia empírica.

El problema del anterior posicionamiento radica precisamente en el hecho de que muchas veces invita a la realización de acciones que, dentro de cierto marco cultural, resultan moralmente contraintuitivas. El ejemplo anterior lo ilustra muy bien, dado que no parece aceptable renunciar a la limosna de los más necesitados, toda vez que incluso hoy representa el paradigma de la generosidad. De ahí que prejuicios como el que se tiene respecto de Adam Smith sean tan persistentes. Prejuicios similares se suelen extender sobre cualquiera que desaconseje hacer lo que, en su primera apariencia, representa una buena acción. Jean Tirole lo hizo notar para explicar por qué el éxito de la economía de mercado es tan completo y, a la vez, tan escasamente reconocido.

Si se lo quiere expresar en términos más específicos, lo que el prejuicio en cuestión sostiene es que en Smith y, en general, en autores que defienden el libre mercado, primaría una lógica que pondría por encima de todo el valor económico, sin reconocer su subordinación a principios morales o, si se prefiere, a los bienes que garantizarían la auténtica plenitud del ser humano.

Sin embargo, como se mostró para el caso de Smith, es un error atribuir a esta clase de autores esa ausencia de subordinación de lo económico a lo moral. Que sus enfoques tengan rasgos consecuencialistas no prueba lo contrario, precisamente porque tal enfoque responde a la expectativa de descubrir qué caminos son los que se muestran más efectivos para asegurar una vida humana que pueda considerarse como buena.

Podría parecer que la tradición económica escolástica se sitúa en la posición opuesta a la que aquí aludimos. Esta tradición de pensamiento suele llamarse “moral económica” justamente porque su reflexión sobre cuestiones económicas responde al propósito de resolver problemas de orden moral. Todo lo que los escolásticos hicieron en este terreno se inscribe en la tentativa por dar respuestas completas e informadas a problemas éticos que surgían en la práctica cotidiana de los intercambios. Nadie podría sospechar que esta tradición no ha admitido la correcta subordinación de lo económico a lo moral y que, para ellos, todo bienestar material y riqueza económica solo tiene sentido si permite lograr bienes que trascienden esa esfera. Sin embargo, del mismo modo que es incorrecto sostener que autores como Smith se desentienden por completo de la ética o de los bienes que trascienden la esfera económica, también sería incorrecto afirmar que la tradición escolástica se encuentra lejos del enfoque consecuencialista.

Más aún, se puede afirmar que la reflexión económico-moral de esta tradición es esencialmente consecuencialista en la medida en que un criterio fundamental para definir el valor moral de una acción de relevancia económica es su aptitud para aumentar el bienestar material de las partes implicadas. De este modo, posicionamientos como el de Smith muestran una fuerte similitud con enfoques como el que encontramos en la tradición escolástica, que seguramente se debe a la naturaleza misma del objeto que abordan. Veamos a continuación por qué.

En primer lugar, se puede comprobar en el método que los autores escolásticos empleaban para resolver problemas económico-morales tales como la compraventa o los préstamos. El principio general que daba inicio a buena parte de sus razonamientos era la obligación moral de justicia que aplica en cualquier intercambio. ¿Qué condiciones han de cumplirse para que un determinado intercambio sea justo? ¿Qué debe ocurrir para que las partes obtengan una ventaja equivalente en sus transacciones? La respuesta que ofrecían a estas preguntas no consistía en la mera aplicación de criterios normativos elaborados *a priori*.

Por el contrario, antes de ofrecer una solución a los problemas, se hacían cargo de la naturaleza propia de la transacción que suscitaba el problema. Eso explica sus extensos análisis sobre el modo en que se comportan los precios o acerca de las diversas formas en que se pueden realizar préstamos. ¿Podríamos establecer con seguridad si el precio de una transacción asegura a las partes la obtención de una ventaja proporcional sin conocer el modo específico en que se suelen comportar los precios? Los teólogos escolásticos no creían que se pudiera, razón por la que se preocuparon de ofrecer análisis detallados sobre los fenómenos que suscitaban las dificultades morales que deseaban primeramente resolver. El gran volumen de aportes que dejaron para la disciplina económica se debe a eso.

En segundo lugar, conviene aludir a la manera en que estos teólogos solían resolver el problema del precio justo, categoría ciertamente normativa y que, por ende, se concibe con el objetivo de definir un ideal de acción. Una aproximación superficial al asunto tenderá a suponer que la idea de precio justo está diseñada con el objetivo de corregir los precios que espontáneamente emergen del proceso de oferta y demanda en los casos en que estos serían abusivos o contrarios a algún principio normativo fundamental. Sin embargo, de forma prácticamente generalizada, los teólogos escolásticos sostienen que un precio es justo en la misma medida en que se conforma con la "estimación común". Esta última, por su parte, representa una suerte de promedio que expresa el modo en que, por diversos factores (entre los cuales se incluye el puro gusto) un bien es efectivamente valorado dentro de una comunidad y en un momento determinado. Esto implica que el concepto escolástico de precio justo es un criterio normativo que no busca corregir los precios que están "dados" en un mercado, sino reivindicarlos. ¿De qué sirve una doctrina sobre el precio justo si no hace más que reivindicar el modo en que espontáneamente emergen los precios? ¿No se yerra con ello el objetivo mismo de un cuestionamiento de esta naturaleza? Hay varias razones para justificar la relevancia normativa de una doctrina con estas características, que aquí no voy a exponer. Baste con indicar la más importante: la obligación de ajustar nuestras transacciones al precio de mercado ofrece una legitimación moral a la opción de no intervenir desde fuera en su formación. La razón de ello es que una actuación de esta índole sería un desincentivo a la realización misma de las transacciones. Es tal la utilidad que tienen estas para la sociedad que hacer aquello que las desincentiva sería la peor opción posible, toda vez que acabaría provocando los males que buscaba evitar.

Su utilidad reside en el hecho de que la motivación humana de intercambiar el producto del trabajo es lo que permite la división del trabajo. A su vez, esta última se concibe como la condición de posibilidad de la formación de una sociedad civil.

Nótese que, en lo que respecta a la justicia de los precios, la expectativa moral es bastante modesta. La teoría no pretende asegurar el cumplimiento de expectativas morales superiores. La doctrina se desentiende del problema de si el modo en que los individuos valoran efectivamente los bienes es adecuado moralmente y de si se puede concebir otro modo que se ajuste mejor a los bienes de la naturaleza humana. Si una obra maestra es menos valorada que la entrada para un partido de fútbol, con la consecuencia de que los ingresos del artista serán sensiblemente inferiores a los de cualquier futbolista mediocre, la doctrina del precio justo no tendrá nada que decir al respecto. Algo similar ocurre con los ideales de justicia distributiva. La doctrina del precio justo no está diseñada para garantizar ideales de esa clase. Aunque sería un error afirmar que los autores escolásticos se desentienden por completo de esta forma de justicia, lo cierto es que no se ocupan de ello a propósito de la justicia de los precios, que se limita al ámbito de la justicia conmutativa. Si en el contexto de este cuestionamiento la tienen en consideración, no es porque los precios puedan jugar alguna clase de rol distributivo, sino porque estiman que existen casos extremos en los cuales ciertas necesidades urgentes han de conducir a una suspensión de los intercambios para dar paso a la acciones de caridad.

La conclusión que se puede sacar de lo anterior es que la moral económica escolástica parece adoptar un enfoque que parece replicar bastante bien el supuesto consecuencialista que encontramos en autores como Adam Smith. Esta conclusión no solo es relevante por el hecho de que los prejuicios que queremos desmontar suelen venir justamente de los autores que pertenecen a la tradición neoescolástica o que tienen una fuerte afinidad con ella. Es relevante, sobre todo, porque los teólogos escolásticos ponen en el primer plano de su análisis la dimensión moral. Obras como la *Riqueza de las naciones* efectivamente no están orientadas a resolver cuestiones morales vinculadas con la vida económica, aun cuando parten de supuestos morales no siempre explícitos que delimitan sus conclusiones. Los teólogos escolásticos, por el contrario, ponen todo el énfasis en la dimensión moral. Sus análisis económicos están al servicio de la búsqueda de soluciones adecuadas a problemas morales.

Por lo tanto, el hecho de que, aun así, adopten esta orientación “consecuencialista” es muy significativo por revelar que el objeto en cuestión no parece admitir, por su propia naturaleza, otra forma de ser abordado adecuadamente.

Estas consideraciones nos llevan a ofrecer una última reflexión vinculada con la pregunta acerca de cómo debe organizarse una sociedad civil para asegurar el bien común. Por un lado, ¿cómo debemos definir “bien común” y qué hemos de incluir dentro? Por otro lado, independientemente de cómo lo definamos, ¿cuáles son los bienes que las instituciones políticas debieran asegurar directamente de aquellos que se admite que han de conformar el bien común? Doctrinas como el liberalismo económico suelen dar a la segunda pregunta una respuesta que limita bastante el ámbito de acción legítima de tales instituciones, y no solo en el plano económico. Sin embargo, en lo que a este plano respecta, son especialmente enfáticas en recomendar un espacio amplio para la iniciativa individual. Sus recomendaciones de políticas económicas se ajustan al principio de limitar al máximo la intervención del poder público, incluso ahí donde el resultado podría ser la aparición de ciertas conductas aberrantes o la eliminación de bienes que tradicionalmente se consideran muy importantes. Aunque menos dramáticas, otras consecuencias posibles son los cambios estructurales de las jerarquías sociales que se deben a cambios de percepción promedio que suscitan ciertos roles sociales. Una sociedad que valora más los matinales que las investigaciones científicas es, tal vez, una sociedad en la que las prioridades se encuentran torcidas. El caso es que es perfectamente comprensible que, sea cual sea su éxito, esta clase de instituciones “minimalistas” sean mal percibidas, sobre todo por aquellos grupos que se sienten perjudicados.

No obstante, ¿significa que esta clase de posicionamientos se desentienda por completo de la importancia de aquellos bienes superiores que las instituciones que proponen no garantizan *directamente*? Como hemos visto en el caso escolástico a propósito del precio justo, la respuesta es claramente negativa. El modesto principio normativo que es el “precio justo” se limita a proponer la clase de conducta que tendrá como resultado directo un incentivo de las transacciones en la medida en que los individuos que las realizan tienden a percibir que están obteniendo con ellas ventajas proporcionales a las que obtiene su contraparte.

Si aquel principio tuviera una aspiración "maximalista" no solo sería inaplicable, sino que traería como consecuencia efectos que son mucho peores que aquellos que buscaban evitarse. Más aún, con todas sus imperfecciones, el bienestar material que permitirán los intercambios no será ciertamente una garantía de integridad moral para quienes conforman una sociedad, podrá incluso estar asociado, en algunos casos específicos, a efectos moralmente indeseables, pero dará la base material sobre la cual dicha integridad moral será posible. Lo mismo vale para el liberalismo económico. Su minimalismo no es, prácticamente en ningún caso, equivalente a indiferencia moral o a crudo economicismo.

Se podría incluso decir que su posicionamiento descansa en el supuesto de que es precisamente el deseo compulsivo que se tiene de asegurar ciertos bienes superiores lo que imposibilita su logro. En una entrevista de 1987, intentando explicar por qué tendría lugar una decadencia en la calidad de la música popular, Frank Zappa argumentaba que los nuevos ejecutivos de las productoras eran muchos de los que, en los 60', formaban parte del movimiento artístico que tanto experimentó con la música popular y dio lugar a una gran cantidad de creaciones originales. Estos habrían aplicado su propio juicio artístico en las decisiones de financiamiento bajo el supuesto de que ellos sabían lo que valía la pena y lo que no. El resultado fue una tendencia a la unificación creativa que explicaría la mediocridad musical. La opinión de Frank Zappa es que la intervención *directa* sobre las creaciones musicales por parte de quienes las financiaban, que era menor en los 60' precisamente a causa de la ignorancia estética de los ejecutivos, terminó provocando el efecto contrario al que se buscaba. La teoría escolástica, como vimos, adopta un posicionamiento análogo. Esta perspectiva es la que sistemáticamente decidieron adoptar pensadores que, con Adam Smith, defienden la economía de mercado.

Culpa y bienestar económico

Miguel González Vallejos

“Hijo, en cuanto te sea posible, cuida de ti mismo y presenta dignamente tus ofrendas al Señor. Recuerda que la muerte no puede tardar, y que el decreto del abismo no te ha sido revelado. Antes de morir, haz el bien a tu amigo, según tus posibilidades, sé generoso con él. No te prives de pasar un día feliz, no dejes escapar un deseo legítimo. ¿No dejarás a otro el fruto de tu trabajo y de tus fatigas, para que se lo repartan a suertes? Da y recibe, disfruta de la vida, porque en el abismo no hay que esperar satisfacciones (Eclesiástico 14, 11-16)”.

Hace pocos días se cumplió el primer aniversario de la muerte de Felipe Schwember. Mi amistad con él se remonta a la Facultad de Derecho UC (1995-1999), donde fuimos compañeros, pasa por los años en que ambos nos doctoramos en filosofía y ejercimos la docencia en varias universidades chilenas, y llega hasta el día de su sorpresiva y trágica muerte, el 13 de mayo de 2025. En esta amistad primó la conversación acerca de todo tipo de temas, tanto personales como profesionales. Existía entre nosotros un grado tan grande de confianza y afecto que podíamos hablar de cualquier cosa y discrepar abierta y apasionadamente sin que nuestra amistad corriera el más mínimo riesgo de quebrarse.

Felipe y yo abordamos en muchas ocasiones qué significa el bienestar económico. No se trataba de un tema que pudiéramos discutir desde una absoluta neutralidad: Felipe tenía una posición que llamábamos en broma “hedonismo kantiano”, expresión que se refiere a una cierta universalización del placer. Yo, en cambio, experimenté durante muchos años un sentimiento de culpa por tener un buen pasar en un país y en un mundo en que muchos sufren graves carencias económicas. A esto se agrega el carácter despreocupado de Felipe y a su extrema generosidad; sin fijarse en gastos y sin temor a endeudarse, ayudaba a los necesitados e invitaba a comer a sus amigos; así también, viajaba por el mundo y “se daba la gran vida”, como él mismo decía. La conversación acerca del bienestar, sin embargo, no se limitaba a contrastar simples diferencias de temperamentos y estilos de vida: el problema de fondo era (y sigue siendo) la legitimidad moral de la riqueza en un mundo en que predomina la pobreza.

Contrario a lo que suelen pensar quienes han leído sus brillantes trabajos acerca del pensamiento de Robert Nozick, Felipe no era un libertario, sino un liberal clásico. La diferencia radica en que el libertarianismo defiende el Estado mínimo y considera que los impuestos redistributivos equivalen al robo; el liberalismo clásico de Felipe, en cambio, era compatible con la defensa del principio de subsidiariedad. Dicha noción integra la regla según la cual el Estado interviene en la economía cuando los particulares no pueden hacerlo en áreas como salud, educación y vivienda. Felipe defendía este principio, era absolutamente pro-mercado y además se declaraba "suficientarista", es decir, pensaba que la meta social a la que debíamos aspirar era que todos los ciudadanos contaran con recursos suficientes para vivir dignamente, y rechazaba toda forma de igualitarismo. Por esta razón, era contrario a la posición de Rawls y al uso del "velo de la ignorancia" como herramienta de análisis. Con esto Felipe quedaba en una posición intelectual y política un tanto incómoda: muy estatista para el gusto de los libertarios ortodoxos y muy liberal para los socialdemócratas. Entre estos últimos me encontraba yo, uno de sus grandes amigos.

Otros colegas podrán explicar mucho mejor el pensamiento económico de Felipe. Después de contextualizar mínimamente las posturas de ambos en materia de justicia social, quisiera referirme más bien a la dimensión existencial que subyacía a nuestro diálogo acerca del bienestar económico.

Al comenzar este artículo, he citado un pasaje del *Eclesiástico*, libro sapiencial que forma parte del canon del Antiguo Testamento en su versión cristiana, que refleja muy bien el trasfondo de esta conversación. Comentaré a continuación algunos de las frases citadas: "Antes de morir, haz el bien a tu amigo, según tus posibilidades, sé generoso con él". Esta conmovedora frase podría haber sido escrita pensando en Felipe. A pesar de que él defendía el valor del trabajo personal y de la generación de riqueza, nunca dejó de ayudar a un amigo en desgracia o necesidad. Muchas veces le dije: "tú eres un excelente cristiano, pero un pésimo libertario"; con esto me refería a muchos "préstamos" o "inversiones" que Felipe hacía en beneficio de otros sabiendo que nunca recuperaría lo gastado. Se daba en él una mezcla de ideas liberales y de compasión cristiana difícil de explicar. Aunque rechazaba por principio el Estado de bienestar y en sus columnas de prensa hablaba duramente en contra de las políticas públicas excesivamente redistributivas, en su vida personal olvidaba "la responsabilidad fiscal" en relación a su propio patrimonio.

Eso le llevaba a hacer “malas inversiones” para que algún conocido pudiera subsistir adecuadamente. Primaba en él la compasión por sobre el juicio moral; no le importaba mucho si la persona que le pedía ayuda era responsable o trabajadora, o incluso si pretendiera seriamente devolver el monto prestado; él solo veía una necesidad o un sufrimiento, e intentaba remediarlo en la medida o incluso más allá de sus posibilidades.

Cumplió de esta manera el consejo del autor del *Eclesiástico*: antes de morir prematuramente, ayudó todo lo que pudo a sus amigos: “No te prives de pasar un día feliz, no dejes escapar un deseo legítimo. ¿No dejarás a otro el fruto de tu trabajo y de tus fatigas, para que se lo repartan a suertes?” Este consejo en el *Eclesiástico* refleja el núcleo de las conversaciones que mantuve durante tantos años con Felipe acerca del bienestar económico. Siguiendo sin saberlo esta sabia recomendación, nunca se privó de pasar un día feliz ni dejó escapar un deseo legítimo. ¿En qué consistía para él un día feliz? En primer lugar, no era un día solitario, sino en compañía: un día de alegría, de conversación, de amistad, de buena comida, quizás en un cómodo hotel en Europa o un lugar tan remoto como la India o Irán. Y aquí está el punto exacto de nuestra amistosa discrepancia: no estaba en la posibilidad de pasar un día feliz, ciertamente, sino en el afán de satisfacer los propios deseos sin fijarse en gastos. Porque la generosidad de Felipe partía consigo mismo: él procuraba con el mismo grado de indulgencia satisfacer los deseos propios y ajenos. Y si para eso era necesario echar mano a la tarjeta de crédito, tampoco había problema. En mi caso, en cambio, como alumno de un colegio católico marista tuve un temprano contacto con la pobreza dura de la ciudad de Rancagua; este conocimiento, unido a una tendencia innata a sentir culpa, provocó en mí una gran aversión a la idea de “darse la gran vida”. Vivir la vida de esa manera me parecía inmoral y casi un robo a los más pobres. Nunca se me ocurrió, en todo caso, intentar convencer a Felipe de estas ideas; por el contrario, siempre aprecié su libertad interior y su despreocupación en el ámbito económico, que se prestaba además para inventar numerosos chistes.

¿Quién tenía razón? ¿el “pródigo” o el “prudente”? El “despilfarrador” o el “ahorrativo”? ¿Dónde encontrar el principio que permita solucionar este problema? Una primera clave para responder a estas preguntas es la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

El gran filósofo griego sitúa a la generosidad dentro del catálogo de las virtudes morales, las cuales son descritas como hábitos buenos, o sea, disposiciones permanentes a tomar decisiones buscando “el término medio relativo a nosotros”. Nuestra razón tiene la capacidad de evaluar las circunstancias en las cuales nos encontramos y actuar de la mejor manera conforme a ellas: el hombre generoso es aquel que sabe a quién dar, cuánto dar y cuándo hacerlo. La generosidad es el punto medio entre la prodigalidad (el hábito de dar más allá de lo razonable) y la avaricia; la generosidad, sin embargo, como dice el mismo Aristóteles, no es equidistante en relación a sus vicios opuestos, sino que es más cercana a su exceso que a su defecto.

Una segunda clave la encontramos en el Evangelio. Jesús vivió, de acuerdo a la expresión del teólogo Heinz Schürmann, una pro-existencia; en otras palabras, una vida vivida totalmente para los demás. A lo largo de su vida multiplicó panes y peces, curó enfermos, resucitó muertos y expulsó demonios, hasta finalmente “dar la vida por sus amigos”. Practicó una forma de generosidad que va más allá de las consideraciones racionales de Aristóteles, porque simplemente lo dio todo y no se quedó con nada. El ejemplo de Cristo me lleva a considerar la última frase del pasaje del *Eclesiástico* citado al principio de este artículo: “Da y recibe, disfruta de la vida, porque en el abismo no hay que esperar satisfacciones”.

¿Presintió mi amigo su muerte temprana? A veces he pensado que así fue. Pero, aunque así no hubiera sido, Felipe vivió como si hubiese sabido que partiría pronto. Había cierta sabiduría existencial en su generosidad y en su despreocupación. No sé si puedo decir simplemente que “tenía razón” al vivir como vivía, o eximirlo *post mortem* de cometer errores. Hoy pienso, después de haber dejado atrás las culpas, que hay un punto razonable a la hora de disponer de nuestros bienes. Felipe, sin embargo, mostró con su vida que no siempre es bueno ser tan “razonable” o “prudente” en el manejo de los propios bienes, y que muchas veces el amor al prójimo pesa más que el deseo de tener las cuentas ordenadas. Como dice el Evangelio de Juan, “nadie tiene más amor que el de que da la vida por sus amigos”: la aparente tensión que había entre sus ideas económicas y su generosidad, la cual, por cierto, excedía con creces el ámbito económico, muestran hacia donde se inclinaba el gran corazón de mi amigo.

Ha pasado un año desde la partida de Felipe. Él fue para mí un amigo y un compañero en el camino de la filosofía. Es cierto que la conversación cara a cara se ha interrumpido; la amistad, en cambio, permanece para siempre.

Liberalismo queer: articulación, tensiones y condiciones de posibilidad en la propuesta de Felipe Schwember

Ana Pía León

En este ensayo intentaré exponer la tesis de Felipe Schwember según la cual “el liberalismo y la teoría *queer* son aliados naturales; no existe contradicción esencial entre las premisas y las pretensiones de ambos”. Esta afirmación desafía una intuición ampliamente extendida en el debate contemporáneo, que tiende a situar ambas corrientes en tensión o incluso en abierta oposición. Frente a eso, Schwember propuso pensar un “liberalismo *queer*” como una articulación teórica capaz de integrar sus núcleos normativos.

Dicha propuesta se estructura en torno a dos principios complementarios. Por un lado, el liberalismo, entendido como un marco jurídico-político orientado a garantizar la coexistencia de libertades individuales y a limitar la coacción estatal, asegurando la neutralidad respecto de los fines de vida. Por otro, la teoría *queer*, concebida como una perspectiva crítica que problematiza las normas sociales que regulan el género y la sexualidad, evidenciando su carácter excluyente y denunciando las formas de violencia que restringen la inteligibilidad y la posibilidad de vida de identidades no hegemónicas.

El desarrollo de esta convergencia no está exento de tensiones. Por una parte, se identifica un déficit del liberalismo cuando reduce la libertad a su dimensión meramente formal, desatendiendo las condiciones sociales y materiales que inciden en el ejercicio efectivo de la autonomía. Por otra, se advierte una deriva identitarista en ciertas recepciones de la teoría *queer*, que tiende a reificar categorías y a promover su institucionalización como doctrina estatal. El análisis de estas tensiones permitirá precisar los alcances y límites de la propuesta de un “liberalismo *queer*”, así como sus condiciones de posibilidad.

I. Liberalismo y teoría queer: fundamentos y articulación

En el texto *Liberalismo queer*, Schwember entiende el liberalismo como un proyecto que aspira a que cada persona pueda “elegir la vida que quiere vivir mientras con ello no impida las elecciones equivalentes de todos los demás”. En este marco no hay coerción ni interferencias arbitrarias: las relaciones sociales se fundan en decisiones libres y voluntarias. Asimismo, el liberalismo se caracteriza por su neutralidad respecto de los fines individuales: “pueden proliferar las más diferentes concepciones del bien que sean compatibles con la posibilidad de otras equivalentes ‘según una ley universal’”.

Estas aproximaciones trazan un hilo conductor entre Immanuel Kant, John Stuart Mill y Robert Nozick, cuyo diálogo conceptual orienta las reflexiones de Schwember en los textos mencionados. Para Kant, la libertad es el fundamento jurídico *a priori* de nuestra personalidad por lo que exige que toda coacción pública solo se legitime cuando resguarda la compatibilidad de las libertades externas de todos los individuos. Por eso el liberalismo ofrece un criterio formal de legitimidad: el Derecho es justo cuando asegura a cada uno un ámbito protegido para vivir su propia vida sin ser instrumentalizado por fines ajenos. Esa matriz funda la neutralidad de fines del poder público y explica por qué el Estado, en una sociedad libre, no prescribe vidas “correctas”, sino garantiza horizontes abiertos de posibilidad.

Sobre esa base, Mill formula el principio práctico que converge, en su frontera negativa, con el principio kantiano de compatibilidad de libertades: “La única libertad que merece ese nombre es la de perseguir nuestro propio bien a nuestra manera, siempre que no intentemos privar a los demás del suyo o impedir sus esfuerzos por obtenerlo”.

De ahí se sigue que la utopía liberal (expuesta antes por Valentina Verbal) que Schwember defiende no exige que las elecciones sean infalibles ni moralmente admirables; exige que sean propias. Según Schwember, “la razón para respetar la libertad de los otros y de no imponerles fines, estilos de vida o concepciones de la felicidad que no quieren y con la que no se identifican es, simplemente, permitirles vivir su propia vida”. Siguiendo a Nozick, “hay distintos individuos, cada uno con una propia vida que vivir” y ha de permitírseles que lo hagan; pues si se les arrebatara eso, se les quita lo más valioso. Incluso cuando erramos, el valor de la libertad no disminuye; al contrario, “obrar bien” por imposición no es obrar bien.

Con esta tríada (Kant, Mill, Nozick) queda fijado el sentido del liberalismo que se esboza en los textos de Schwember. El liberalismo es un marco jurídico-político de límites a la coacción y resguardo de libertades. Su función no es diseñar “vidas valiosas”, sino contener el poder y asegurar un andamiaje procedimental en el que proyectos de vida plurales puedan coexistir sin jerarquías ni tutela moral del Estado.

Por otro lado, Schwember entiende por teoría *queer* “a toda aquella que discurre acerca de la sexualidad con un propósito crítico” orientada (siguiendo a Judith Butler) a un “deseo de (...) vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible en cuanto tal”. En este aspecto, la tesis performativa de Butler permite comprender cómo se cuestiona la supuesta naturalidad del género: “El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas -dentro de un marco regulador muy estricto- que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser”. Desde su raíz en Michel Foucault, la teoría *queer* sostiene que las categorías de género y sexualidad no describen la realidad de forma neutral, sino que la producen, definiendo qué se considera normal. Estas normas son reforzadas por instituciones como el derecho, la medicina y la educación, que legitiman ciertos modos de vida mientras excluyen o devalúan otros que se apartan de los modelos dominantes.

Esa exclusión tiene efectos concretos: genera desigualdades en el acceso a salud, educación, trabajo y protección legal. A esto Butler lo denomina “violencia normativa”, es decir, situaciones en las que ciertas formas de vida se vuelven difíciles o incluso imposibles de vivir, aunque no sean ilegales. Por eso, la teoría *queer* critica la heteronorma, el binarismo de género y los roles sexuales obligatorios, ya que imponen un modelo único de vida legítima y relegan todas las demás a la condición de anómalas o inferiores.

Desde aquí se comprende el puente entre la teoría *queer* y el liberalismo, pues ambas buscan ampliar las condiciones de libertad. La teoría *queer* desnaturaliza las normas de género y sexualidad para hacer posibles más formas de vida, mientras que el liberalismo proporciona el marco jurídico que protege esas libertades, limitando la coacción y asegurando la coexistencia entre proyectos de vida distintos. Así, según Schwember, el “liberalismo *queer*” combina la crítica a las normas excluyentes con un sistema de garantías que resguarda la libertad individual sin imponer modelos de vida. En consecuencia, esta articulación busca ampliar lo vivible, asegurando jurídicamente la libertad en materias de sexo y género sin tutela ni exclusión arbitraria.

II. Diagnóstico de límites del liberalismo *queer*: déficit liberal y desvío identitario

Para que el "liberalismo *queer*" pueda articularse coherentemente, Schwember advierte que debe enfrentar diversos problemas propios del liberalismo clásico: el primero es la difundida idea de que "tanto las mayorías como las minorías sexuales disfrutan ya [...] de igualdad ante la ley [...] El segundo es que la libertad que el liberalismo debe preservar y resguardar es únicamente la libertad de la coacción física", que conlleva a ignorar la presión social. Desde estas premisas se concluye que las demandas de las minorías serían desmesuradas y, peor aún, un ataque a la libertad por cuanto exigirían tratos especiales.

Aunque este liberalismo "minimalista" evita la persecución legal, resulta insuficiente, ya que (como advierte Mill) la libertad también puede verse restringida por la "tiranía de la mayoría", es decir, por normas sociales y sanciones reputacionales que condicionan la vida cotidiana. El resultado es la "violencia normativa" a la que refiere Butler: formas de exclusión no legales pero efectivas que limitan el ejercicio real de la libertad. Por eso, Schwember concluye que un liberalismo coherente debe ampliar su noción de libertad e incluir también la protección frente a la opresión social.

III. Las condiciones materiales para el ejercicio de la libertad

Otro escollo que Schwember identifica proviene del liberalismo de cuño libertario que al hacer "abstracción de las condiciones en que tiene lugar una elección e identificar la involuntariedad con la coacción (o, a la inversa, la voluntariedad con la ausencia de coacción)[...] nivela las elecciones que se realizan por o bajo el apremio de la necesidad con aquellas que se realizan libres de ese apremio". Esto lleva a considerar como "voluntarias" elecciones condicionadas por la necesidad, como el trabajo precario o situaciones de exclusión.

Al reducir la libertad a la ausencia de coacción se invisibilizan formas de presión no penal que limitan efectivamente la vida de las personas. Aunque algunos liberales rechazan la noción de libertad positiva por temor a restringir la libertad individual, el autor argumenta que no es posible defender la libertad formal sin considerar las condiciones materiales que la hacen posible.

La propuesta de Schwember consiste en “insistir en la distinción entre la validez de un principio y sus condiciones de aplicación.” Eso implica mantener nociones como consentimiento y contrato, pero reconocer que no toda elección sin coacción es plenamente libre. Si aceptamos, como lo hace Nozick al justificar la propiedad, que ciertos bienes y arreglos institucionales son condiciones de posibilidad del obrar libre (la propiedad como piso operativo de la agencia), no hay incoherencia en extender esa misma lógica a otras esferas en que la libertad se juega: relaciones laborales, sexuales, educativas. Es decir, si la libertad es el ideal, también lo son las condiciones que la vuelven practicable. Llamar a eso “libertad positiva” no obliga a abrazar un perfeccionismo estatal; obliga, más bien, a reconocer umbrales mínimos sin los cuales el consentimiento degenera en ficción.

Ahora bien, Schwember nota un obstáculo que es simétrico a la imposición de formas de vida que impiden el despliegue de la libertad según leyes universales. Ciertas recepciones de la agenda queer tienden a reificar identidades, a exigir su constitucionalización, en lugar de abrir la matriz de inteligibilidad del género.

La crítica al desvío identitario no es una objeción a la protección de personas concretas frente a daños concretos; es una advertencia contra la estatalización de ontologías. Si el horizonte queer es ensanchar vidas posibles, la vía no es fijarlas por decreto, sino garantizar reglas generales (no coacción, no exclusión en bienes básicos, libertad de cátedra y de conciencia) que permitan que múltiples gramáticas de género coexistan y se transformen sin necesidad de la autorización del poder estatal. De lo contrario, la emancipación que prometía pluralidad termina suplantando una ortodoxia por otra.

IV. Conclusiones

En definitiva, el análisis de los textos de Felipe Schwember permite concluir que no hay colisión necesaria entre el liberalismo y la teoría queer. Hay, más bien, condiciones de cooperación: el liberalismo provee reglas de no-coacción y neutralidad de fines; la crítica queer ilumina violencias normativas no tipificadas como delito hacia las minorías sexuales, pero que hacen invivibles ciertas vidas. Por ello, el "liberalismo queer" exige un doble compromiso. Primero, ensanchar la noción operativa de coacción para incluir formas de violencia social no tipificadas penalmente y condiciones materiales que vacían el consentimiento, cuando bloquean el acceso a bienes y espacios básicos. Y segundo, preservar una estricta neutralidad estatal de fines, descartando ontologías y currículos prescriptivos. Así, el "liberalismo queer" devuelve a la esfera pública lo que mejor sabe hacer: proteger diferencias sin jerarquizarlas.

En memoria de un amigo *Javier Martín-Lanas*

Hay algo que me convierte en el más desafortunado de entre todos los afortunados que conocimos a Felipe Schwember. Fui, si no me equivoco, quien se presentó en su vida más tarde. Quien menos tiempo pasó, por tanto, expuesto al contagio de su risa y de su lucidez. "Le conociste, al menos, ¡brinda por ello!", me dicen algunos. En fin, agradezco los ánimos.

Antes de entrar en materia filosófica, que es lo que me piden, contaré cómo llegué a su mundo. En algún momento de 2023, la revista *Anales del Seminario de Historia de Filosofía* me contactó para ejercer como revisor de un artículo sobre la justificación de la propiedad en John Locke y Robert Nozick. Aquel texto me llegó sin nombre, pero, dado que no tantas aves sobrevuelan estos valles, sospeché que Felipe podría andar tras esos razonamientos (no logré identificar a su coautor, Eduardo Fuentes). Se me antojó, cómo no, un artículo fantástico. Transmití mis impresiones a la revista y, pasado un tiempo prudencial, me lancé a escribir a Felipe. Comenzó entonces una etapa de correos, de llamadas, de argumentos cruzados, y así hasta que un día, dibujando futuros, él se prestó con entusiasmo a recibirme durante unos meses en Santiago. Aterricé en Chile el 20 de marzo; desde ese instante Felipe no solo me abrió las puertas de su hogar académico, sino que me hizo sentir como uno más entre sus íntimos y longevos compañeros de vida. De modo que, cuando murió, aquella mañana de mayo, llevaba yo solo un puñado de semanas junto a él. Un suspiro en el calendario, pero si pudiera medirse a las personas en virtud de la densidad relacional (por *densidad relacional* me refiero a una extraña *ratio* entre la huella que alguien nos deja y el tiempo que hemos compartido), Felipe ocupa mi cima particular. Al margen de la grieta que dejó en lo personal, surco por el que todavía me arrastro, no exagero en afirmar que, al menos en los últimos años, nadie agitó mis convicciones filosóficas como él lo hizo. Sobre alguno de esos temblores hablaré aquí.

Cabe anticipar que nuestros planteamientos no andaban excesivamente enfrentados. En cuanto al ámbito de la filosofía política, o más en concreto, en cuanto al orden social predilecto, los dos respaldábamos, con razonados matices, la democracia liberal. Nuestras manos se estrechaban para defender prácticamente el mismo catálogo de instituciones.

Sin embargo, si alguien hubiera metido la oreja en nuestras conversaciones, a buen seguro nos habría sorprendido debatiendo sobre lo que nos distanciaba, esto es, sobre el espinoso asunto de la filosofía moral. Felipe, como es sabido, bebía de la tradición moral germánica, mientras que yo me hallo cómodo en los esquemas del empirismo y utilitarismo anglosajón. En resumidísimas cuentas: lo que Felipe sostenía por razones principistas o categóricas, yo lo sostengo por razones consecuencialistas, pragmáticas o de conveniencia general.

Dado que despediré el texto con unas palabras del propio Felipe al hilo de esa disputa, la dejo reposando en el aire en pro de la intriga y paso a exponer un punto de encuentro. Mejor dicho, un punto sobre el que yo anduve desnortado hasta que mi amigo me mostró un sendero despejado. Cuando integré sus argumentos y le transmití la envergadura de su iluminación, él trató de restarse importancia, pero sospecho que bajo su genuina modestia intuyó la magnitud del temblor que había provocado. Felipe Schwember suavizó significativamente mis asperezas con el apriorismo de la Escuela Austríaca. Tal vez esto suene paradójico, dado que él nunca mostró un interés excesivo por tal escuela, mientras que yo dediqué mi tesis a la moral de su pensador más notable, Ludwig von Mises. Lo esperable, pretendo decir, habría sido que yo le hubiera descubierto algunas virtudes de los austríacos y no que ocurriera al revés. Este es un tema quizá intrincado para quien no se halle zambullido en estas aguas, de modo que seré didáctico.

Entre los desarrollos de la Escuela Austríaca sobresalen, sin duda, el fortalecimiento de la teoría subjetiva del valor, el marginalismo, la noción de coste de oportunidad, la consideración de la preferencia temporal, o muy señaladamente, la teoría monetaria, de cuya comprensión se deducen hitos como la teoría del ciclo económico y el problema del cálculo en el socialismo. Felipe convenía conmigo en reconocer el mérito de este acervo, aunque sin duda coincidíamos con más intensidad en criticar (una actitud que siempre estrecha lazos) el rumbo anarcocapitalista de muchos austríacos contemporáneos.

Mi deuda se corresponde con su disección quirúrgica del axioma central del método austríaco. En su mínima expresión, reza algo casi inocente: "El ser humano actúa para estar mejor". Quienes contemplan el axioma con la lupa epistemológica kantiana suelen clasificarlo como un enunciado *sintético a priori*; es decir, un juicio que, al tiempo que *ensancha el conocimiento* (de ahí que sea *sintético* en lugar de *analítico*), es también *a priori* (o sea, válido al margen de la experiencia).

Sobre ese axioma basal, los austríacos, al menos los más ortodoxos, pretenden erigir toda la ciencia económica, concatenando premisas de forma deductiva y cuestionando la validez de conclusiones obtenidas a partir de datos observados en un escenario particular. Este convencimiento metodológico, amén de otros factores, explica el rechazo de modelos matemáticos (nutridos siempre de datos pasados, agregados y contingentes) y, por ende, explica también el alejamiento austríaco del lenguaje económico *mainstream*. Pues bien, desde mi inclinación empirista, resultaba natural desconfiar de certezas preñadas por un enunciado *a priori*. Me enfrentaba a dos alternativas nubladas: O bien el axioma central abreva de la experiencia, en cuyo caso ganaría validez, pero no sería *a priori*, o bien el axioma no abreva de la experiencia, en cuyo caso sí sería *a priori*, pero resultaría estéril para el andamiaje de la economía.

Aquí Felipe prendió la luz. Es imprescindible, me dijo, desgranar dos niveles de abstracción en el mismo enunciado. El primer nivel linda con la experiencia, que contribuye a captar que el ser humano siempre, en todo momento y en todo lugar, actúa con fines a sustituir un estado cualquiera por otro más satisfactorio (me permito añadir: la experiencia, más que contribuir, constata). Este primer nivel sí contiene, pues, un ingrediente empírico. Es posible observar en todos los seres humanos, tanto analizando la conducta ajena como la propia, que todas las acciones se dirigen a incrementar el bienestar, y que en efecto lo logran cuando la acción se juzga exitosa. El segundo nivel del enunciado, por su parte, es más profundo, y contiene la regla general de la "categoría de causalidad", en virtud de la cual la acción solo puede gatillarse (palabra maravillosa de Felipe) de cara a la consecución de algún bien. Nada se debe en este nivel a la experiencia; en esta vertiente el enunciado sí es, sin paliativos, *a priori*. ¿Qué supone, en fin, este razonamiento? Para mí, demasiado. Tal vez estas conclusiones no convencerán a algunos puristas, pero siguiendo a Felipe, por un lado, uno ya puede contemplar la experiencia como un aliado sensato del método austríaco (primer nivel). Por otro, uno puede también admitir la "categoría de causalidad" como una herramienta de conocimiento necesaria, pero no autosuficiente (segundo nivel). Más aún, releendo a Mises con esta idea, la «categoría de causalidad» puede desaparecer como concepto puro (metafísico) y comprenderse como una ilusión del entendimiento, una ensoñación que ha brotado y perdurado en los cerebros de nuestra especie merced a su utilidad, a su éxito evolutivamente testado a la hora de comprender las regularidades inexorables que presenta el entorno. No sabría contar las horas de sueño que he ganado con esta disección.

Decía antes que casi todas las conversaciones académicas que mantuve con Felipe giraban en torno a la fundamentación moral del orden liberal. Así acabó, de hecho, su último acto público, celebrado en la UDD, el viernes 9 de mayo de 2025. Fue un debate con los alumnos del Círculo de Filosofía, Política y Economía; Felipe presentó su tesis sobre la importancia de la filosofía política y yo actué como comentarista. Tras repasar rápido los acuerdos, acabamos arrastrados por el agujero negro de nuestra polémica.

Como es lógico, no deseo aquí argumentar nada sobre ella. Es más, creo que es justo terminar dando la palabra a quien ya no puede ejercerla. Por eso concluyo este homenaje transcribiendo un mensaje de voz que Felipe me envió, pocos días antes de morir, a propósito de nuestras diferencias. En él sintetiza a la perfección su crítica a la ausencia de un fundamento normativo en el utilitarismo. No he retocado sus expresiones salvo en lo mínimo e imprescindible; he distribuido los párrafos, he añadido alguna aclaración [entre corchetes], y nada más. Todo el orden y claridad del argumento proviene de su lucidez innata. Quien tuvo la fortuna de conocerlo puede recubrir con su timbre estas palabras. El mensaje decía así:

“Mira, yo creo que el río que nos separa es menos ancho de lo que parece. Estoy de acuerdo en que la felicidad es el fin, pero el punto es que eso no se puede trasladar directamente a la filosofía política. Uno podría decir que desde el punto de vista moral, o desde el punto de vista de la “destinación del ser humano”, como diría Fichte, la libertad efectivamente no es el fin último, porque la libertad puede ser mal empleada, etcétera. ¿Cachái?”

Felipe continuó:

“Uno puede entonces decir que la libertad es una condición necesaria, pero no suficiente, del destino del ser humano, o de la consumación de la destinación del hombre. Pero desde el punto de vista político, sin embargo, ese tiene que ser el caso, porque los fines últimos del hombre, o la consumación de ese destino del que habla Fichte, no pueden ser alcanzados por caminos políticos.

Entonces yo diría que, aun cuando en términos globales la libertad no sea el fin último del ser humano y sea solo una condición necesaria, pero no suficiente, desde el punto de vista político la libertad sí es condición necesaria y suficiente. O, dicho de otra manera, porque no sé si me estoy terminando de explicar, aun cuando la libertad no sea la condición necesaria y suficiente del fin de la vida, desde el punto de vista político debe ser tomada como un fin.

Es por eso que debemos asumir políticamente el carácter final de la libertad y, por tanto, debemos defender un Estado liberal. Esa es la cuestión, más o menos. Igual el concepto de felicidad es muy *jodido* [Felipe se ríe]. En fin”.

La amistad en la experiencia

Nicole Gardella

El último libro que Felipe Schwember me regaló hace ya algunos años, fue *Una mirada sobre la amistad* de Martí Àvila y Serra. Allí se sostiene la necesidad de este vínculo para transitar por la vida. Ese punto de partida es cierto, pero en este breve texto quiero ir más allá, y mostrar cómo la experiencia con un amigo afecta ese tránsito, hablando justamente a partir de ella.

En mi caso con Felipe, la transformación fue concreta. Nuestra amistad me permitió cambiar la manera en que sentía lo que me pasaba; no en el sentido de explicarlo mejor ni de volver todo más claro, sino en el sentido de un desplazamiento de mis experiencias a otros escenarios. De cambiar el peso de las cosas, su lugar, su gravedad. Hay experiencias que, vividas en soledad, se fijan de una manera; en cambio, cuando pasan por otro, se mueven, se sitúan de manera distinta, más cercana a lo manejable, menos dramática. Lo que había ocurrido no era distinto, pero ciertamente ya no quedaba igual.

Más que una compañía, considero que la amistad hace posible una forma de organización de la propia experiencia. Lo que se vive, lo que se recuerda, incluso lo que se espera, se articula de otra manera cuando ha entrado en relación con un otro significativo. Sin ese intercambio, la experiencia no desaparece, pero sí pierde capas de sentido, queda en estado bruto. En cambio, cuando pasa por un amigo, se reorganiza porque la amistad se instala en ella y la modifica. Y en ese movimiento se vuelve más fácil de sostener y más habitable. Porque pensar con otro no es sumar perspectivas, es darle una porosidad que se instala con el tiempo, que no se busca deliberadamente.

La transformación ocurre, en gran medida, en lo cotidiano. No es en los grandes momentos, sino en la repetición de gestos que, precisamente por repetirse, dejan de notarse. La reflexión de Humberto Giannini permite verlo con claridad: lo común no es simplemente lo que vuelve a ocurrir, sino aquello que se comparte. Es ahí donde las cosas adquieren sentido, donde el lenguaje circula sin necesidad de explicarse, donde lo vivido encuentra una forma. La amistad opera en ese nivel. No introduce experiencias necesariamente nuevas, pero sí nuevas formas de habitarlas.

Lo que era pesado puede volverse ligero, lo que parecía irrelevante adquiere importancia, lo que era confuso se ordena sin volverse completamente claro, y no porque el otro explique, sino porque ofrece un prisma que transforma. Ahí entonces, se forma algo que no pertenece del todo a ninguno de los dos, pero que tampoco puede existir sin ambos. Un "entre", que entiendo como una práctica, que es una forma compartida de mirar, de nombrar, de reaccionar, que finalmente se transforma en algo estable.

La organización de la experiencia es tal que ese "entre", que al principio puede no ser reconocible, va configurando una manera de estar, de ver el pasado, de vivir el presente y de confiar en el futuro. Recordar, por ejemplo, deja de ser un ejercicio solitario. Lo que se recuerda, cómo se recuerda, qué se vuelve digno de ser recordado, todo eso se organiza en relación con el otro. Hay recuerdos que solo existen porque fueron compartidos, o porque fueron contados de cierta manera. La memoria deja de ser un archivo individual y se vuelve una práctica común, un "entre". El pasado, con todas sus restricciones, cambia.

En nuestro caso, el "entre" estaba colmado de risa, pero no fue solo eso. Había momentos en que bastaba estar ahí, sin decir mucho, para que lo que pasaba tomara otra forma. Otras veces era decir algo —un problema, una duda, algo que no terminaba de cerrarse— y que, al decirlo, dejaba de estar en el mismo lugar, pasaba a tener una nueva textura. Nada de eso era extraordinario, pero tampoco era reemplazable. Era más bien la forma concreta en que la experiencia se iba reorganizando entre los dos. Pensar con él implicaba exponerse a eso. A no saber del todo. A que lo que yo creía cerrado se abriera otra vez. Porque decir algo en voz alta frente a alguien que importa no es lo mismo que pensarlo solo. Hay una exposición que modifica, hay vulnerabilidad, y el trato sobre ella es la que determina la amistad.

Lo que se forma ahí no queda solo en el recuerdo. No es simplemente algo que se guarda y se recupera más tarde. Con el tiempo, esas formas compartidas de recordar, de nombrar y de interpretar lo que pasa empiezan a instalarse de manera más estable. Dejan de depender de la situación concreta en que ocurrió. Lo que se fue construyendo entre ambos empieza a operar incluso cuando no está siendo activado. No como memoria en sentido estricto, sino como una forma ya incorporada de estar frente a lo que ocurre. Y es en ese punto donde la amistad deja de ser algo que pasa en ciertos momentos, para convertirse en una forma que sigue operando incluso cuando no está ocurriendo.

Por eso, en determinado momento, las amistades toman una fuerza en la que no dependen excesivamente de su continuidad, ni necesitan recomenzar en cada ausencia. Hay algo en ese vínculo que ya no depende de su frecuencia: ya está instalado ahí. Con la muerte de Felipe, ese vínculo es lo que hoy se me aparece de otro modo, ya que cualquier tiempo "sin" —sin vernos, sin hablarnos— nunca fue vacío. Lo que tuvimos "entre" no quedó atrás; de alguna manera, lo sigo teniendo. Visualizar eso en este último año ha sido su herencia: nada de lo vivido se pierde. Esa persistencia no es solo un consuelo. Tiene también otra cara. Precisamente porque lo compartido no desaparece, porque sigue operando en la manera en que uno habita lo que ocurre, es que la ausencia no se presenta como un vacío simple. No es que algo deje de estar solamente. Es más bien que aquello que se instaló, queda sin su contraparte.

La muerte de un amigo no se vive una sola vez. Se vuelve tangible en lo cotidiano: en el momento en que algo ocurre y el primer impulso es contárselo, pero ese impulso no tiene adónde ir. En el objeto que él habría querido. En la broma que nadie más entendería de la misma manera. En la conversación que se inicia mentalmente y no puede completarse. La muerte no llega como una ausencia abstracta, sino como una interrupción concreta y repetida. Hay momentos en que casi no se nota. El día avanza, las cosas pasan, y todo parece sostenerse. Y de pronto algo mínimo —una frase que habría repetido, un gesto que habría imitado— interrumpe esa continuidad. A veces como un golpe, y siempre como un desajuste molesto, insistente.

Algo similar ocurre probablemente con el futuro: no se proyecta en abstracto, sino desde horizontes que se elaboraron en conjunto. Hay cosas que se esperan en función del otro, que se imaginan para ser contadas, discutidas, compartidas. El amigo habita el futuro antes de que ocurra. Felipe está en mi futuro. Pero habrá, en nuestro caso, un desfase que me obligará a mover todo un poco. Eso es lo que cambia con la ausencia. La anticipación sigue ocurriendo —vuelvo a pensar qué diría, cómo lo leería, dónde se detendría—, pero mi experiencia ya no puede ser desplazada, no del mismo modo, no con el mismo espesor. Por eso su ausencia no se siente solo en el pasado, sino también en lo que todavía no pasa. Lo que duele no es solo la pérdida, sino ese desajuste. El mundo sigue organizándose como si él pudiera responder, y cada vez que eso ocurre, la ausencia se vuelve a abrir. Nuestra amistad se había instalado tan profundamente que su falta no se concentra en un solo lugar: se extiende por la experiencia.

Pero algo permanece. No solo en la memoria, sino en la forma misma en que la experiencia sigue organizándose. Sigo pensando desde él, anticipando desde él, reaccionando desde ese “entre” que ya no se actualiza, pero que tampoco desaparece. La amistad muta. Pierde su movimiento, sí, pero no pierde la red que tejimos.

Quizás por eso, más que una forma de vínculo, la amistad es una forma de apertura al mundo. Y es esa apertura —frágil, contingente, irrepetible— la que, cuando se interrumpe, deja al descubierto no solo lo que pierdo con su ausencia, sino también aquello sin lo cual mi propia experiencia se detiene.

La Crítica de la Razón Económica

Lucas Miranda

La oportunidad de conocer a un filósofo en lo que los antiguos llamaban su *acmé* es rara. Hacerlo mientras trabajaba en la que hubiera sido su mayor obra, explorando problemas que expanden una frontera de la reflexión filosófica, es un privilegio. Perderlo en ese momento es un motivo de lamentación, pero al mismo tiempo una invitación a la memoria activa, al cultivo de un legado. Cuando Felipe Schwember partió se encontraba trabajando en un trabajo titulado *Crítica de la razón económica*. Un título de ese calibre (de imponente resonancia kantiana) le hacía justicia a un proyecto en que buscaba encontrar los fundamentos de la economía en la filosofía crítica de Kant y Fichte. No se trataba simplemente de descifrar escondida en los textos de estos filósofos una doctrina desperdigada acerca de la economía. La operación que estaba llevando a cabo era semejante a la de un cirujano que extrae un elemento defectuoso de una persona y con suma precisión instala un órgano funcional. Su destreza involucra tanto conocer muy bien al paciente, como comprender lo que hacía falta añadir a ese cuerpo. Esta operación quedó a medio camino, en un momento en el que se encontraba soltando la mano, compartiendo manuscritos con sus amigos y, por sobre todo, trabajando en los talleres de su mente. Presentar los lineamientos fundamentales de la operación puede contribuir a que alguien más continúe esa tarea.

Las ideas que este proyecto buscaba plasmar no son fáciles de rastrear en la obra de Felipe. La principal razón es que en él incorporaría reflexiones que venía trabajando hace tiempo y a lo largo de todo su trabajo, como por ejemplo, sus ideas sobre el precio justo, su comprensión de la filosofía de Kant y Fichte o su crítica a ciertas derivas del libertarianismo. Por esto, su contenido puede verse presagiado en gran parte de su producción. Sin embargo, hay tres lugares en donde la crítica de la razón económica comienza a cobrar identidad propia. En el artículo publicado póstumamente en la Revista de Estudios sobre Fichte que lleva por título "El objeto de la economía y su comprensión desde la perspectiva del idealismo crítico. Algunas reflexiones a propósito de la economía política de Fichte", en un artículo inédito que hizo circular entre sus cercanos titulado "Ideas para una 'Crítica de la razón económica'" y en un manuscrito de unas cuarenta páginas titulado directamente *Crítica de la razón económica*, que pretendía convertirse en un libro.

Sin ánimo de capturar la profundidad y variedad de líneas de investigación que este proyecto abarcaba, presentaré un esbozo de las que me parecen sus ideas más importantes. De aquí en adelante me referiré al proyecto como *CdIRE*.

En lo que a su lugar en la filosofía crítica respecta, la *CdIRE* se proponía interceder entre Kant y Fichte en la cuestión del lugar que la economía ocupa en ella, particularmente, respecto del derecho. Mientras que para Kant la tarea de la doctrina del derecho es formal y consiste en determinar las condiciones por las cuales algo puede ser legítimamente adquirido y asegurado por la justicia pública, para Fichte es preciso que también establezca las instituciones por las cuales el Estado da a cada cual lo suyo, para luego ser asegurado y protegido por la justicia. De esta manera, en Fichte son objeto de determinación jurídica los problemas de la producción, la circulación y la distribución que introducen la problemática económica en el derecho. La doctrina del derecho en Fichte (lo que hoy llamaríamos una teoría de la justicia) tiene, a diferencia de Kant, a la economía como objeto a deducir.

Sin embargo, la manera en que Fichte ejecuta este proyecto lo conduce por un derrotero imposible de seguir debido al pensamiento liberal de Felipe. En el *Estado comercial Cerrado*, Fichte defiende una serie de intervenciones sobre la economía por parte del Estado que lo acercan al concepto de un planificador central. Es este derrotero el que la *CdIRE* intercepta retornando a la importancia que le da Kant al derecho para establecer condiciones formales de la concordancia de los arbitrios. La clave para resolver este problema la encontrará en intentar dilucidar la manera en que las reglas formales del derecho permiten la operación de mecanismos de mano invisible que conducen a resultados productivos, distributivos y de intercambio sin que ningún legislador se lo proponga. Se puede decir que Felipe intentó atajar una deriva que (desde un vacío en la filosofía de Kant) produjo las semillas de un ideario socialista y planificador a través de Fichte, Hegel y Marx. Acepta con Fichte hacer de la economía un objeto de la filosofía crítica, pero se parapeta en Kant para argumentar que no puede ni debe ser tarea del legislador usar el derecho como instrumento para producir cualquiera sea la tarea que se le encomiende a la economía. El objetivo era mostrar cómo el marco formal de reglas permite que los individuos, a través de su libertad, produzcan ese resultado. Otra forma de darle un eslogan a este proyecto es decir que entremedio de Kant y Fichte: la *CdIRE* se propuso smitheanizar la filosofía crítica.

Son las ideas de la ilustración escocesa (las cuales Felipe buscaba interpretar bajo el paraguas del juicio reflexionante kantiano) las que aportan el "órgano sano" que se pretendía insertar en el "paciente crítico".

El lector se podría preguntar ¿para qué tanto barullo? ¿Por qué llevar a cabo tan compleja operación? ¿Qué problema de fondo está detrás de todo esto? Para entender el propósito en el que se inscribe esta empresa podemos plantear una tesis que atraviesa el pensamiento de Felipe y que permite delinearla respecto de posturas alternativas. La tesis es la siguiente: el mercado y las relaciones económicas de una sociedad capitalista tienen una normatividad intrínseca cuya naturaleza es preciso determinar. Esta idea de fondo se contrapone al menos a dos concepciones. Por una parte, a la idea de que el mercado y la economía capitalista no contiene una normatividad intrínseca o, peor aún, contiene una corrupción intrínseca que debe ser corregida, contenida o eliminada por el derecho y la política. Bajo este ideario se inscriben quienes ven en el mercado una mera operación de la racionalidad instrumental, un despliegue de egoísmo, fetichismo de la mercancía, alienación y, en definitiva, alguna variante de déficit moral que debe ser remediada. En el escenario local Fernando Atria fue un interlocutor de Felipe en esta línea de pensamiento. Pero, por otra parte, la *CdIRE* se inscribe en el propósito de aquellos que en la tradición libertaria se aproximan al anarcocapitalismo, en la medida en que no reconocen el derecho ni la política como condición de posibilidad de la economía de mercado.

La *CdIRE* buscaba en estos intersticios explorar la relación conceptual entre derecho y economía. En la perspectiva de Kant y Fichte la principal problemática de la normatividad social es la realización de la mayor libertad igual para todos, es decir, la concordancia de los arbitrios. Y la manera de llevar a cabo esta búsqueda era a través de un argumento trascendental: analizando de manera *a priori* cuáles son las condiciones de posibilidad del objeto que trata.

Así pues, la economía es un apéndice del derecho en Fichte, puesto que su doctrina del derecho incluye las instituciones que se siguen de una teoría de la justicia. No solo la propiedad y los contratos, sino que también la producción, circulación y distribución de bienes se vuelven problemas jurídicos. Siendo el problema central del derecho en Fichte asignar a cada cual el coto de ejercicio de su propia libertad para mantenerse a sí mismo y, más en general, el interés propio que incluye la búsqueda de la comodidad, Fichte cree que las condiciones de realización de estos móviles deben ser determinados por una sola ciencia: el derecho.

La *CdIRE* interviene este razonamiento atajando una conclusión apresurada. Podría ocurrir (y eso es lo que debe investigarse) que el fin de la comodidad que surge en el ámbito del derecho deba estudiarse bajo diferentes perspectivas. Si ese es el caso, han de hacerlo ciencias diferentes para evitar una yuxtaposición de disciplinas. Tratar el aspecto económico del problema bajo el prisma jurídico conduce a Fichte a su deriva autoritaria, puesto que subordina la economía al derecho (manera concreta en que el derecho realiza sus fines) y el derecho a la economía (el uso de la ley al servicio del fin económico). Esta confusión destruye el fin de ambas disciplinas: merma tanto la libertad como la comodidad. Por eso, hace falta reconducir el proyecto *fichteano*.

Para lo anterior la *CdIRE* introduce una distinción clave entre dos perspectivas trascendentales que se hallan en Fichte. Por un lado, está la *concordancia formal de los arbitrios*. Se trata de procurar la ausencia de coacción y agresión que habilita a cada cual a perseguir la propia comodidad de manera pacífica. Su realización se encuentra en las reglas del derecho en contra de los homicidios, robos, entre otras. Por otro lado, está la *concordancia material de los arbitrios* que ocurre cuando la búsqueda del propio interés contribuye positivamente al de los otros. Para Fichte se alcanza mediante el derecho a través de prohibiciones y mandatos. Felipe cuestiona que esto deba ser necesariamente así.

Hagamos hincapié en la idea central. De la doctrina del derecho de Fichte (teoría de la justicia) surge un ideal institucional para encauzar nuestra persecución de fines desde dos perspectivas: la concordancia formal y material de los arbitrios. Nuestra idea instintiva es que se utilicen las herramientas del derecho para ambas perspectivas. No obstante, intentar producir la concordancia material de los arbitrios a través del derecho evita que este fin se produzca y con ello también se afecta la concordancia formal. Para que el derecho logre su fin, es necesario limitarlo al establecimiento de un orden de concordancia formal de los arbitrios. Pero para entender por qué esto es así resulta necesario una disciplina distinta al derecho que muestre cómo de esta autolimitación precisamente puede darse la concordancia material de los arbitrios y por qué en la no limitación del derecho se obstaculiza la realización del ideal.

Profundicemos en la distinción clave para avanzar en la manera en qué este objetivo puede ser alcanzado. La concordancia formal de los arbitrios puede verse desde una perspectiva general, como la persecución del interés propio de cada cual sin obstaculizarse. Pero también puede entenderse de manera específica, *hic et nunc*, como el intercambio particular entre voluntades.

Aquí la *CdIRE* se pregunta si es el consentimiento condición necesaria y suficiente para la concordancia. En la escolástica tardía se considera también la necesidad de determinar las condiciones de un precio justo y la ausencia de una voluntad mixta. En este punto surge la pregunta central: ¿conduce al derecho a un establecimiento también de la concordancia material de los arbitrios? Analicemos lo que esta concordancia requiere. La concordancia material tiene a su vez una dimensión específica, *hic et nunc*, cuando las partes de un acuerdo se benefician del mismo (y para esto la concordancia formal en sus dos sentidos es condición necesaria, mas no suficiente). En este caso, la voluntariedad como condición suficiente de lo anterior se ve desafiada por el problema del precio justo, de la voluntad mixta y de la posibilidad de que habiendo voluntariedad no haya beneficio mutuo. Para despejar esta dificultad aparece la dimensión general de la concordancia material de los arbitrios, que se da con un sistema emergente de oportunidades surgido de la persecución del propio interés conforme a derecho. Las condiciones de posibilidad de esta emergencia son objeto de la filosofía trascendental.

La *CdIRE* denomina *factum* económico al hecho de que ocurra esta emergencia. A partir de eso, la pregunta fundamental de la *CdIRE* es ¿Cómo es posible que, al perseguir su propio interés con arreglo a la regla del derecho, los individuos mejoren, aun sin quererlo, las oportunidades de todos los demás? En palabras del propio Felipe:

“El enlace de los arbitrios que tiene lugar (...) como resultado no intencionado de la consecución que cada uno hace de su propia utilidad es lo que puede denominarse como el *factum* económico, el hecho económico, del que debe dar cuenta una teoría trascendental de la economía. (...) es preciso una crítica de la razón económica que dé cuenta de su posibilidad”.

En este punto observamos cómo la idea de la mano invisible de Adam Smith se incorpora en la filosofía crítica. La aplicación del derecho privado bajo un sistema público de justicia, da lugar al sistema general de oportunidades sin necesidad de que el legislador prescriba directamente la concordancia y sin que los individuos intercambien bajo o con la máxima de coadyuvar a la satisfacción de otros. Solo hace falta que los individuos puedan, conforme al derecho, procurarse su interés a partir de las valoraciones que hacen libremente.

Lo dicho hasta ahora basta para hacerse una idea general del proyecto de la *CdIRE*. Existen una serie de preguntas y tópicos que Felipe alcanzó a esbozar en este camino y que me limitaré a enunciar. Por ejemplo, ¿es la *CdIRE* parte de la filosofía teórica o práctica? ¿En qué medida se diferencia de una concepción “ventajista” (fundada en la pura racionalidad instrumental) de la economía? ¿De qué manera el derecho funge como enlazador sintético de los arbitrios? ¿En qué medida la competencia y su eventual licitud forman parte de las condiciones de posibilidad del *factum* económico?

De lo dicho podemos establecer las siguientes conclusiones. La tarea de la crítica de la razón económica es la determinación de las condiciones de posibilidad de la concordancia material de los arbitrios. Es un fin que proviene de la doctrina del derecho, pero que para realizarse, el derecho debe limitarse a definir reglas para la concordancia formal de los arbitrios. En especial, la economía debe explicitar las condiciones de posibilidad del *factum* económico. Los contratos con voluntad mixta, el precio justo, la libre competencia, entre otros, se vuelven objetos de interés para esta crítica. El proyecto, en general, busca mostrar las maneras apropiadas en que debe entenderse la distinción y relación entre el derecho y la economía mediante argumentos trascendentales.

Con este esbozo espero haber transmitido la importancia del proyecto que nuestro querido amigo estaba realizando al momento de morir. A pesar de la pérdida que esto significa, algún consuelo puede hallarse en pensar que murió en su ley, haciendo lo que mejor sabía hacer y con la sensación de estar detrás de una idea grande, de un vástago digno de la magnanimidad.

Otros Faro en Debate

- **Faro en Debate N° 41:** *“La danza del bosque: Nietzsche y la visión dionisiaca del mundo”*.
- **Faro en Debate N° 40:** *“Iluminar la oscuridad: 50 años sin Hannah Arendt”*.
- **Faro en Debate N° 37:** *“Genealogía de la meritocracia: Notas para el debate público”*.

PARA CITAR ESTE DOCUMENTO:

Faro UDD, Núcleo de Humanidades y Ciencias Sociales. (2026).
Los rostros de Felipe Schwember (Faro en Debate N.º 44, edición especial).

Faro UDD

Núcleo de Humanidades y Ciencias Sociales



Faro UDD es un centro interdisciplinario de humanidades y ciencias sociales creado por la Universidad del Desarrollo. Ha sido concebido como un espacio académico de reflexión, que busca contribuir al bienestar de Chile y sus ciudadanos, mediante la generación de contenidos sólidos, el enriquecimiento del debate público nacional, y la formación de talento académico joven, todo ello en relación con la fundamentación ética de la democracia representativa y de la sociedad libre.

 **@faro_udd**

 **@faro_udd**

 **faro udd**

 **faro@udd.cl**

 **www.faro.udd.cl**