

**Alma Mater Studiorum – Università di Bologna**

**DOTTORATO DI RICERCA IN  
SCIENZE GIURIDICHE**

Ciclo XXXIII

**Settore Concorsuale: 12/H3 Filosofia del diritto**

**Settore Scientifico Disciplinare: IUS/20 - Filosofia del diritto**

**EL CAPITALISMO COMO FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA EN  
LA OBRA DE AYN RAND**

**Presentata da:** Luca Moratal Roméu

**Coordinatore Dottorato**

Renzo Orlandi

**Supervisore**

Angelo Panebianco

**Esame finale anno 2021**

A Slava Ryndin

# ÍNDICE

RINGRAZIAMENTI .....	4
INTRODUCCIÓN .....	5
1. Justificación del estudio .....	5
2. Objetivos de la investigación .....	6
3. Nota sobre metodología, fuentes y terminología .....	9
CAPÍTULO 1.- DOS MUNDOS EN UNO .....	12
1. Introducción .....	12
2. El mundo de Alisa Rosenbaum .....	13
2.1. Rusia en los albores del siglo XX .....	13
2.2. La Gran Guerra .....	16
2.3. Las Revoluciones de 1917 .....	18
2.4. La guerra civil y la proclamación de la URSS .....	22
2.5. Anatomía intelectual de la década de 1920 en la Rusia soviética .....	25
3. El mundo de Ayn Rand .....	31
3.1. El segundo descubrimiento de América .....	31
3.2. Los felices años veinte y la Gran Depresión. El New Deal y la Década Roja .....	34
3.3. La Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría .....	38
3.4. El viraje a la izquierda y el resurgimiento conservador .....	43
3.5. La filosofía en la América de Ayn Rand .....	48
4. Conclusiones .....	51
CAPÍTULO 2.- BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE AYN RAND .....	53
1. Introducción .....	53
2. La promesa de Alisa .....	56
3. El nacimiento de Ayn Rand .....	62
4. De We the Living a The Fountainhead .....	68
5. De The Fountainhead a Atlas Shrugged .....	72
6. Atlas Shrugged y el magisterio objetivista .....	77
7. Conclusiones .....	85
CAPÍTULO 3.- CONFIGURACIÓN GENERAL DE LA FILOSOFÍA DE AYN RAND .....	87
1. La filosofía en su concepción objetivista y el objetivismo como filosofía .....	87
2. El absolutismo de la realidad .....	93
2.1. Precedencia de la realidad y conceptos axiomáticos .....	94
2.2. Corolarios de la identificación de axiomas. La causalidad .....	99
2.3. Lo metafísicamente dado .....	103
2.4. Misticismo y religión en la metafísica objetivista .....	107
3. Una epistemología de la razón .....	113
3.1. De la entidad a la unidad. Formación de conceptos .....	115
3.2. La discrepancia gnoseológica con Ludwig von Mises .....	126
3.3. Caracterización del conocimiento objetivo .....	129
3.4. Intrinsicismo, subjetivismo y positivismo: la solución objetivista .....	133
4. La estética objetivista .....	140
5. Valoración crítica .....	146

6. Conclusiones .....	154
CAPÍTULO 4.- EL EGOÍSMO RACIONAL .....	156
1. Introducción .....	156
2. La antropología del objetivismo .....	158
2.1. El hombre como ser vivo .....	158
2.2. El hombre como ser racional y libre .....	161
2.3. El hombre como individuo .....	162
2.4. Mente y cuerpo.....	165
2.5. Una antropología optimista.....	166
3. Crítica de la moral vigente .....	169
3.1. La ética del altruismo .....	170
3.2. La ética del deber .....	173
4. Genealogía de la ética randiana.....	177
4.1. La ética de Aristóteles .....	178
4.2. La inspiración vitalista .....	184
4.3. El individualismo ambiental .....	198
5. Concepción objetivista de la ética.....	204
6. La propuesta ética de Ayn Rand.....	209
7. El amor randiano .....	221
8. Valoración crítica .....	225
9. Conclusiones .....	243
CAPÍTULO 5.- EL CAPITALISMO COMO FILOSOFÍA POLÍTICA Y PRINCIPIO DE UNA TEORÍA DEL DERECHO .....	246
1. Introducción .....	246
2. Genealogía de la filosofía política de Ayn Rand.....	248
2.1. El abandono de Aristóteles.....	248
2.2. John Locke y los Padres Fundadores .....	250
2.2.1. John Locke .....	250
2.2.2. Los Padres Fundadores .....	258
2.3. Un siglo de libertarismo: de Frédéric Bastiat a los economistas austriacos .....	263
2.3.1. Frédéric Bastiat .....	265
2.3.2. Herbert Spencer y William Graham Sumner .....	269
2.3.3. Albert Jay Nock.....	275
2.3.4. Rose Wilder Lane e Isabel Paterson.....	277
2.3.5. Carl Snyder y los economistas austriacos .....	281
2.3.6. Otras influencias .....	286
2.4. Conclusiones: motor, inspiración e influencia .....	286
3. Los derechos individuales y la asociación humana.....	288
4. El gobierno .....	300
5. El Derecho.....	309
6. El colectivismo.....	315
7. Implicaciones y aplicaciones de la filosofía política objetivista.....	321
7.1. El aborto .....	322
7.2. La eutanasia.....	323
7.3. El reclutamiento obligatorio.....	324
7.4. La libertad de expresión .....	326

7.5. El ecologismo.....	328
7.6. El feminismo .....	329
7.8. La secesión de una parte del territorio nacional.....	333
7.9. El control de la tenencia de armas.....	334
7.10. La inmigración .....	335
7.11. El poder punitivo del Estado y sus limitaciones .....	336
7.12. Las drogas y la prostitución .....	338
7.13. La admisibilidad del compromiso y otras cuestiones .....	339
8. Valoración crítica .....	341
9. Conclusiones .....	357
CAPÍTULO 6.- INTERACCIONES Y LEGADO.....	360
1. Introducción .....	360
2. El movimiento objetivista .....	361
3. Ayn Rand y el movimiento libertario .....	368
3.1. Robert Nozick .....	368
3.2. Murray Rothbard.....	372
3.3. Otros exponentes.....	375
4. Ayn Rand y el Partido Republicano .....	379
5. Ayn Rand y la economía.....	382
6. El objetivismo en la academia .....	387
7. Otras ramificaciones de la influencia de Ayn Rand .....	388
8. Conclusiones .....	389
CAPÍTULO 7.- AYN RAND E BRUNO LEONI: AFFINITÀ E DIVERGENZE.....	391
1. Premessa introduttiva .....	391
2. Vita e opera di Bruno Leoni .....	392
3. Affinità .....	396
3.1. Impostazione e campi di interesse comune.....	396
3.2. Una razionalità empirica .....	398
3.3. Individualismo metodologico e influenza austriaca.....	400
3.4. Concezione della libertà e critica della democrazia .....	402
4. Divergenze .....	406
4.1. Diversità di sguardi .....	406
4.2. Due individualismi .....	407
4.3. La concezione del diritto .....	409
5. Conclusioni .....	412
CONCLUSIONES FINALES.....	413
ANEXO: CARTA DE AYN RAND AL REVERENDO DUDLEY.....	421
BIBLIOGRAFÍA.....	424
ABSTRACT.....	443

# RINGRAZIAMENTI

Questa tesi non avrebbe preso vita senza l'aiuto di Dio e il sostegno di alcune persone e istituzioni, alle quali vorrei rivolgere un sincero ringraziamento.

Prima di tutto, vorrei ringraziare il mio relatore, il Prof. Angelo Panebianco, i cui consigli e lavori mi hanno chiarito le idee e hanno notevolmente arricchito la presente ricerca.

Un ringraziamento particolare va al Reale Collegio di Spagna, che mi ha generosamente aperto le sue porte e mi ha regalato il più bel periodo della mia vita.

Questa ricerca si è anche nutrita significativamente dell'attività dell'Ayn Rand Institute, che, nel suo impegno per la diffusione dell'opera di Ayn Rand, ha messo a disposizione molti dei materiali qui impiegati e mi ha sostenuto finanziariamente per poter assistere alle sue conferenze.

Vorrei infine ringraziare Slava Ryndin, i miei genitori, mio fratello, Ana e tutti i miei amici e colleghi, che hanno condiviso con me questi anni di studio e hanno sempre creduto in questo progetto.

# INTRODUCCIÓN

*There is a fundamental conviction which some people never acquire, some hold only in their youth, and a few hold to the end of their days—the conviction that ideas matter. In one’s youth that conviction is experienced as a self-evident absolute, and one is unable fully to believe that there are people who do not share it. That ideas matter means that knowledge matters, that truth matters, that one’s mind matters. And the radiance of that certainty, in the process of growing up, is the best aspect of youth.*

(Ayn Rand) <sup>1</sup>

## 1. Justificación del estudio

En los últimos tres cuartos de siglo, la escritora y filósofa ruso-americana Ayn Rand (1905-1982) ha moldeado decisivamente la mentalidad norteamericana, dejando una huella indeleble en la literatura, la cultura política, la actitud filosófica y la conciencia identitaria de los estadounidenses. Su sistema de pensamiento, el objetivismo, que aspira a la plenitud en la explicación del mundo, del conocimiento, del hombre, del bien, de la justicia y aun de la belleza, se presenta sumamente genuino e interesante. El desconocimiento de la obra de Ayn Rand fuera de Estados Unidos, tan nítidamente reflejado en el pobre estado del acervo académico europeo en la materia, no sólo justifica, sino demanda con urgencia una investigación ambiciosa en este sentido.

---

<sup>1</sup> “Hay una convicción fundamental que algunas personas nunca adquieren, otras albergan sólo en su juventud, y unas pocas conservan hasta el final de sus ideas: la convicción de que *las ideas importan*. Cuando se es joven esa convicción se experimenta como una evidencia absoluta, y uno es incapaz de creer que alguien pueda no compartirla. Que las ideas importen significa que el conocimiento importa, que la verdad importa, que la propia mente importa. Y el esplendor de esa certeza, mientras se crece, es lo mejor de la juventud”. Rand, A. “The ‘Inexplicable Personal Alchemy’” (1969), en: *Return of the Primitive: The Anti-Industrial Revolution*, Meridian (Penguin Group), New York, 1999, p. 122.

## 2. Objetivos de la investigación

Los objetivos de la presente investigación serán los siguientes:

- i) La *explicación* íntegra del objetivismo como filosofía sistemática. Esta explicación no será una mera *exposición*, esto es, una sencilla reordenación, en un solo documento, de las ideas desarrolladas por Rand en muchos. Se trata, por el contrario, de contribuir al entendimiento de cómo, por qué y con base en qué bagaje intelectual Rand da a dichas ideas una configuración determinada, y qué quiere decir con ella en cada momento. Ello requiere un esfuerzo analítico de una variedad de factores, y fundamentalmente de sus influencias, de su contexto y de la constelación de prejuicios —en la significación gnoseológica que Gadamer atribuye a los imprescindibles *Vorurteile*— que su aproximación a los problemas delata.
- ii) En el cometido propuesto reviste especial imperatividad la determinación del impacto real sobre el pensamiento de Rand de una serie de autores y sistemas que lo influyen.

Relata Chris Matthew Sciabarra que “en una ocasión, al estilo más provocador, Rand declaró que en la historia de la filosofía solamente podía recomendar las ‘3 As’ —Aristóteles, Aquino y Ayn Rand”<sup>2</sup>. Estas dos —estas tres— son las únicas influencias filosóficas que Rand reconoció abiertamente. Cualquier estudioso mínimamente objetivo de su obra sabe que semejante pretensión es, sencillamente, falaz. Ello ha abierto la puerta a una discusión académica muy sugerente en torno a la identificación de las influencias que, en mayor o menor medida, deban tenerse presentes en la interpretación del objetivismo. La presente investigación no puede sino tomar parte en ese debate, examinando el peso de autores como John Locke, Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche, José Ortega y Gasset o Ludwig von Mises en las ideas de Rand.

El mismo Sciabarra, con su *Ayn Rand: The Russian Radical* (1995), se ha perfilado como uno de los autores más significativos desde el punto de vista del estudio de estas influencias. Será particularmente sugerente valorar si, desde unos objetivos y en una línea distintos de los suyos —siendo su hipótesis explícita el predominio de la dialéctica hegeliana en la teorización randiana—, se puede llegar a conclusiones afines a las suyas.

---

<sup>2</sup> *In bravura fashion, Rand once said that in the history of philosophy, she could only recommend the “3 A’s” —Aristotle, Aquinas, and Ayn Rand.* Sciabarra, C. M. *Ayn Rand: The Russian Radical*. The Pennsylvania State University Press, University Park (PA), 1995, p. 12.

iii) Aunque el análisis de la filosofía objetivista será global, especial atención se dirigirá a su vertiente política y jurídica. En particular, se valorará cómo la filosofía política de Rand puede ser fundamento de una teoría objetivista del Derecho.

Acaso el eslabón político del edificio filosófico objetivista haya sido el más estudiado<sup>3</sup>. Sin embargo, es difícil encontrar una valoración satisfactoria de la manera en que Rand predica aquel eslabón como derivación de su filosofía metapolítica, del impacto de toda una serie de autores sobre sus planteamientos filosófico-políticos y de la coherencia de las aplicaciones que hace de estos planteamientos a los problemas políticos coyunturales de su tiempo. Obras como *Moral Rights and Political Freedom* (1997), de Tara Smith, o *Foundations of a Free Society: Reflections on Ayn Rand's Political Philosophy* (VV.AA., 2018), siempre sin perjuicio de su interés, adolecen de alguna, o varias, de las insuficiencias señaladas hasta ahora.

Mucho menos vasto es el tratamiento de que han sido objeto los elementos iusfilosóficos del pensamiento de Rand. Dicho tratamiento comprende apenas unos pocos párrafos en la obra de Peikoff y algún ensayo, no muy significativo, de autores como Russell Hasan o la misma Tara Smith.

iv) Se traían antes a colación los *Vorurteile*, o prejuicios, que tan esenciales son a la hermenéutica de Gadamer: ora como disposiciones naturales del pensador examinado, ora como disposición natural del que examina su pensamiento, en el momento de examinarlo. Estos prejuicios pueden ser negativos en la medida en que equivalgan a una ceguera cognitiva o intelectual autoimpuesta; pero, no siendo así, no sólo son necesarios, sino que además pueden revelarse productivos. Son el terreno donde podrá germinar la semilla del conocimiento recibido.

Uno de los prejuicios más habituales entre quienes poseen una cierta familiaridad con el objetivismo, pero no lo han estudiado en profundidad, es que dicha filosofía obedece a las circunstancias personales de una víctima del comunismo y prófuga de la Unión Soviética. El prejuicio no es necesariamente errado, pero, como todo prejuicio, es infundado. Uno de los objetivos de esta investigación será determinar hasta qué punto las vivencias y experiencias personales de Rand externas al esfuerzo propiamente filosófico explican por sí mismas la configuración que adoptará la filosofía objetivista.

---

<sup>3</sup> Generalmente de manera accesoria a estudios más amplios sobre capitalismo, conservadurismo y libertarismo.

v) Otro prejuicio similar, que también puede ser muy productivo, es la primacía de lo literario sobre lo filosófico en la obra de Rand. Rand habría sido, ante todo, una novelista de éxito, cuya filosofía se habría beneficiado más bien de este éxito que de un auténtico rigor, originalidad o pertinencia.

Objetivo de este trabajo será explotar las posibilidades didácticas de este prejuicio, valorando la interrelación de lo filosófico y lo literario en el objetivismo, así como una hipotética prevalencia de un vector sobre otro. A este efecto será preciso cultivar una familiaridad, no sólo con los escritos *non-fiction* de Rand, sino igualmente con sus novelas, y con el protagonismo de las mismas tanto en su biografía con carácter general, como particularmente en su fecundidad filosófica.

vi) El escrutinio de la bibliografía objetivista me ha puesto de manifiesto una interesante polaridad: quienes han escrito sobre la influencia de Ayn Rand no han tratado suficientemente su pensamiento, mientras que quienes se han centrado en su pensamiento no se han preocupado en absoluto por su influencia.

Se procurará, pues, poner remedio a esta laguna científica, estudiando en un mismo trabajo la filosofía objetivista como un todo y el impacto de su fundadora sobre un mundo que ella misma contribuyó a crear. Ambas materias son, a mi modo de ver, inescindibles, y deberían ser enfocadas con el mismo espíritu holístico que, como ya se aprecia, es *conditio sine qua non* para la comprensión del objetivismo.

vii) Hasta el momento se ha hablado de la necesidad de valorar la influencia de determinados autores sobre Ayn Rand y, viceversa, de Ayn Rand sobre autores coetáneos y posteriores. Junto a ello, será interesante contrastar el pensamiento de Rand con el de un filósofo del Derecho italiano, también de inspiración libertaria e influencia austriaca, coincidente en el tiempo, aunque perteneciente a un espacio —geográfico y contextual— muy distante: Bruno Leoni (1913-1967). En este caso no puede hablarse de influencia en ningún sentido, al no haber existido contacto, intelectual o personal, entre ambos autores. Ello no obstante, la determinación de una serie de afinidades y divergencias entre ellos presenta gran interés en el estudio de la tradición libertaria.

viii) Un feliz desempeño en relación con los objetivos precedentes debería traducirse también en el cumplimiento de un objetivo adicional: ilustrar que, tanto por su repercusión como por la solidez y la seriedad de su sistema —y no sólo por la posición aventajada que le garantizaron sus éxitos literarios—, a Ayn Rand le corresponde un lugar relevante en la historia del pensamiento.

ix) Con todo, acaso lo más interesante que puede aportar este estudio sea su aproximación crítica a la filosofía de Ayn Rand. La licitud de semejante orientación exige la satisfacción de los objetivos anteriormente apuntados, pues son el fundamento de un dominio del pensamiento de Rand digno de anunciarse solvente; y sólo el conocimiento solvente puede justificar la crítica. Presupuesta, ahora bien, la satisfacción de aquellos, el estudio quedaría incompleto, quizá hasta mutilado, sin una apertura —parafraseando a José Antonio Marina— al elogio y a la refutación.

Muchas de las críticas que vendrán opuestas a los planteamientos de Rand son de autoría ajena; otras serán de formulación propia. Más comúnmente serán desplegadas en respectivos apartados de valoraciones críticas inmediatamente anteriores a los de conclusiones en los tres capítulos centrales (los dedicados al análisis del objetivismo como tal), si bien excepcionalmente se incorporarán a otros desarrollos por sugerirlo así el hilo del discurso.

### **3. Nota sobre metodología, fuentes y terminología**

La investigación constará de siete capítulos, a los que se añadirá uno de conclusiones finales.

Los dos primeros explorarán, respectivamente, el “mundo” de Ayn Rand (incluido el de Alisa Rosenbaum, su nombre de nacimiento), entendido como el conjunto de circunstancias que la rodearon a lo largo de su vida, y su biografía. El criterio de selección de la información a tener en cuenta será en todo caso su relevancia para la teorización objetivista; de ahí que la biografía sea, específicamente, una biografía intelectual, y que en la descripción de su mundo se atribuya especial significación al estado de la filosofía en general, y el pensamiento político en particular, en cada momento. Con este propósito se manejará un extenso abanico de fuentes, en el convencimiento de que “lo que satisface nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces, en las que el pasado resuena”<sup>4</sup>.

Los capítulos tercero, cuarto y quinto, a los que antes me refería como centrales, constituirán el núcleo del estudio. En ellos se analizará la filosofía objetivista en todos sus eslabones. El capítulo tercero abordará su configuración general, esto es, sus fundamentos metafísicos y epistemológicos, no sin un breve detenimiento en su estética. En el capítulo sucesivo se tratará la ética o filosofía moral objetivista. El quinto, en fin, versará sobre su filosofía política. En él se examinará, a su vez, el contenido iusfilosófico de dicha filosofía política. En todo caso se será fiel a la lógica

---

<sup>4</sup> *Was unser geschichtliches Bewußtsein erfüllt, ist immer eine Vielzahl von Stimmen, in denen die Vergangenheit widerklingt.* Gadamer, H.-G. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode* (1960), en: *Gesammelte Werke. Band 1*, Paul Siebeck, Tübingen, 1990, p. 289.

interpretativa del sistema de pensamiento de Rand como un todo jerárquico, donde el sentido que adoptan unos desarrollos obedece, en principio, al precedente material de estos (por ejemplo, los desarrollos políticos a los de carácter ético), sin perjuicio de la perspectiva crítica que rige la investigación. Por otro lado, si el criterio en los dos primeros capítulos será la amplitud de fuentes, aquí la decantación debe serlo por un protagonismo de las fuentes primarias, i.e. de los escritos de Rand<sup>5</sup>. En cualquier caso, estas fuentes primarias deberán complementarse con una rica bibliografía, tanto de fuentes secundarias relativas a Rand y el objetivismo, como de fuentes primarias y secundarias en relación con otros autores a considerar.

El capítulo sexto se ocupará de la influencia positiva de Rand: de aquellos exponentes más notables, en los más diversos ámbitos, de recepción de su filosofía. (La influencia negativa, aquella resultante en crítica, ya habrá venido siendo referida en los capítulos centrales.) En este caso se priorizarán igualmente los escritos de los autores influidos por Rand, aunque también será necesario, amén de enriquecedor, el recurso a fuentes secundarias en torno a los individuos, grupos, procesos, movimientos, etc., donde semejante influencia es palpable.

El capítulo séptimo abordará el contraste ya anunciado entre la obra de Rand y la de Bruno Leoni.

Como se adelantaba, cada capítulo central culminará en una valoración crítica, en la cual —insístase— radicará buena parte del valor de este estudio.

No serán superfluas, en fin, una serie de precisiones terminológicas:

---

<sup>5</sup> Estos escritos incluyen también los de carácter más íntimo, como su correspondencia, sus diarios e incluso las notas (*marginalia*) que efectuó en una serie de libros importantes para la formación de su pensamiento. También se manejarán fuentes *sui generis* como sus respuestas en el marco de charlas y conferencias. Todos estos documentos, ahora bien, se invocan con carácter accesorio a, y/o subsidiario respecto de, los escritos destinados deliberadamente por ella a publicación como obra ensayística o literaria.

- “Objetivismo” es el nombre que Rand le da a su filosofía<sup>6</sup>. Más allá del contenido determinado por Rand, la filosofía objetivista comprende las aportaciones teóricas de todos los autores fundamentalmente identificados con su pensamiento, en la medida en que no lo contradicen. La primacía, en todo caso, corresponde a la obra de Rand. El objeto de este estudio es principalmente su filosofía tal y como ella la define, y el recurso a otros documentos objetivistas sólo aviene con propósitos complementarios.

- La normalidad con la que el estudio se valdrá del concepto de “cultura” podría situarlo en el punto de mira del escepticismo con respecto a “lo cultural”: desde el Nietzsche de *Über das Pathos Der Wahrheit* hasta el Gustavo Bueno de *El mito de la cultura*. No es éste, ciertamente, foro para emprender una refutación de tan extensa tradición crítica, pero considero que el vigor de ésta sí impele a explicitar cómo se concebirán la cultura y lo cultural cuando se traigan a colación. Por lo menos a los efectos de esta investigación, el significado que le atribuiré a la cultura será uniformemente la *actitud o disposición* de un grupo humano ante la existencia, con carácter general (cultura como tal) o en cualquiera de las actividades que la existencia estimula entre los hombres (cultura política, económica, científica, etc.); actitud o disposición que, por lo demás, se manifiesta en una serie de ideas, valores, creencias, relaciones, normas, comportamientos (costumbres), teorías, creaciones artísticas, infraestructuras materiales y otras expresiones obedientes a dicha actitud o disposición y que sólo por ella se explican.

- A lo largo del estudio se hablará indistintamente de epistemología, gnoseología y teoría del conocimiento. El objetivismo no presenta discriminación alguna relevante en este sentido, e introducirla supondría complicar innecesaria y artificiosamente su explicación.

- Otras puntualizaciones serán realizadas *ad hoc*. Concernirán, verbigracia, binomios como moral-ética o estado-gobierno.

---

<sup>6</sup> La elección del nombre *Objectivism* tuvo lugar poco antes de la conclusión de *Atlas Shrugged* en 1957; su primer anuncio público, en 1958, con la creación del Nathaniel Branden Institute y la organización, por parte de éste, de un curso de veinte lecciones titulado “Basic Principles of Objectivism”. De todo ello se hablará a lo largo del estudio. Por otra parte, la primera referencia en un libro de Rand se encuentra en el prefacio a *For the New Intellectual*, que data de octubre de 1960, *in fine*: “Hasta que complete la presentación de mi filosofía en forma plenamente detallada, el presente libro puede servir como un esquema, o programa, o manifiesto. Por razones que quedarán claras en las próximas páginas, el nombre que he elegido para mi filosofía es *objetivismo*” (*Until I complete the presentation of my philosophy in a fully detailed form, this present book may serve as an outline or a program or a manifesto. For reasons which are made clear in the following pages, the name I have chosen for my philosophy is Objectivism*). Rand, A. “Preface”, en: *For the New Intellectual*, Signet (Penguin Group), New York, 1961, p. viii.

# CAPÍTULO 1.- DOS MUNDOS EN UNO

*τοῦ γινομένου δὲ ἤδη τι ἀπέσβη· ῥύσεις καὶ ἀλλοιώσεις ἀνανεοῦσι τὸν κόσμον  
διηγεκῶς, ὥσπερ τὸν ἄπειρον αἰῶνα ἢ τοῦ χρόνου ἀδιάλειπτος φορὰ νέον ἀεὶ  
παρέχεται. ἐν δὴ τούτῳ τῷ ποταμῷ, ὧφ' οὗ στήναι οὐκ ἔξεστιν, τί ἂν τις τούτων τῶν  
παραθεόντων ἐκτιμήσειεν;*

(Marco Aurelio)<sup>7</sup>

## 1. Introducción

Ayn Rand no se entiende sino en su mundo. No es necesario recurrir a la clásica justificación orteguiana de la inescindibilidad del yo y las circunstancias para proceder analíticamente de esta manera; la misma Ayn Rand, que caracterizaba el conocimiento objetivo como contextual, y cuya entera filosofía gira en torno a la relación del hombre con una realidad que se concibe como absoluta, coincidiría en cuanto a la imperatividad de anteponer la aproximación a su mundo a la consideración de su vida y obra.

Con todo, quizá resulte más adecuado hablar de dos mundos: el mundo de Alisa Zinóvievna Rosenbaum, desde su nacimiento en San Petersburgo en 1905 hasta su emigración a Estados Unidos en 1926, y el mundo de la escritora y filósofa asentada en este país que adopta el nombre de Ayn Rand. La historia de Ayn Rand en EEUU es, sí, la historia de la ruptura con su pasado y la forja de sí misma. Sin embargo, el mundo de Alisa, el de los años de su infancia, juventud y formación académica, habría de acompañarla siempre. Inevitablemente, este mundo seguiría moldeando, en mayor o menor medida, su personalidad, su cosmovisión, su mentalidad, sus inquietudes y lo que

---

<sup>7</sup> “Incluso en lo que nace hay algo que ya se ha extinguido. Flujos y alteraciones renuevan incesantemente el mundo, al igual que el paso ininterrumpido del tiempo hace siempre nueva la eternidad infinita. En medio de ese río, en el cual no es posible detenerse, ¿qué cosa entre las que pasan vertiginosamente a nuestro lado podría examinarse?” Marco Aurelio, *Pensieri*, VI, 15 (Bompiani, Milano, 2017, p. 245).

ella llamaba su “sentimiento de la vida”. Por ello, el estudio del mundo de Alisa Rosenbaum es insoslayable.

## 2. El mundo de Alisa Rosenbaum

### 2.1. Rusia en los albores del siglo XX

La lengua rusa contiene una dualidad que otras lenguas suelen ignorar o desatender, y que, sin embargo, reviste grandísima importancia. En español, por ejemplo, hablamos indistintamente del idioma ruso, el pueblo ruso, la historia de Rusia y la Federación de Rusia: en todos los casos concebimos lo étnico, lo lingüístico, lo histórico y lo político como atributos de una misma sustancia, que identificamos con lo ruso o con Rusia como un todo monolítico. La lengua rusa, por el contrario, impone una distinción clara entre las voces *Rus'* (el pueblo ruso como etnia o cultura, anterior a su organización política) y su adjetivo *russky*, de un lado, y, de otro, *Rossiya* (Rusia como entidad política), *Rossiyanin* (ciudadano de la Federación Rusa) y el adjetivo *rossiysky*. Podemos ilustrar esta distinción con el caso de Alisa Rosenbaum. Alisa, nacida en el seno de una familia judía, hablaba como lengua materna el *russky* (el idioma ruso, originalmente hablado por la comunidad *Rus'*). No por ello era *rússkaya*, pues de acuerdo con su origen era *yevreyka* o, coloquialmente, *zhidovka* (término, este último, de reconocida connotación peyorativa, pero a la orden del día a principios del siglo pasado); Alisa, no obstante, era *rossiyanka*, en tanto ciudadana de la *rossiyskaya imperiya* o imperio ruso.

La historia de lo que denominamos Rusia es en buena medida la historia del tránsito de *Rus'* a *Rossiya*, de los pueblos étnica y culturalmente *russkiye* a la comunidad política *rossiyskaya*<sup>8</sup>, compuesta por cientos de etnias de lo más diversas (tártaros, baskires, chechenos, buriatos y un difícilmente agotable etcétera), unidas, en el devenir histórico, por un ambicioso proyecto imperial.

A raíz de la invasión mongola de Rusia en el s. XIII, los distintos principados descendientes de la antigua Rus de Kiev se sometían y pagaban tributo al kan de Mongolia. El príncipe moscovita Iván III el Grande (1462-1505) impondría su predominio sobre todos ellos y, proclamado *Gospodar' vseya Rusi* (Señor de toda Rusia), ampliaría sus territorios hacia el norte, derrotaría a la Horda de Oro mongola y comenzaría a sentar las bases del futuro imperio ruso; tarea, ésta, que

---

<sup>8</sup> Cf. Gumilyov, L. *Om Pycy κ Poccuu*. Exmo, Moscú, 2015, *passim*.

completaría su nieto Iván IV el Terrible (1533-1584), primer zar de Rusia<sup>9</sup>. En un tiempo marcado por la caída de Bizancio, cobraba fuerza —hasta convertirse en una convicción inscrita en el corazón del pueblo— la idea de que Moscú, baluarte y luz del cristianismo ortodoxo, había de ser la Tercera Roma. En palabras del monje Teófilo de Pskov al Gran Príncipe Vasilio III (1505-1533), padre y antecesor de Iván el Terrible, “dos Romas cayeron, mas la tercera está en pie, y no habrá una cuarta”<sup>10</sup>.

Desde 1613 (y hasta la Revolución de Febrero de 1917), los destinos de Rusia serían regidos por la dinastía Románov. A lo largo de tres siglos, Rusia acometería una expansión territorial de dimensiones épicas, únicamente superada en su alcance por los imperios mongol y británico. El asentamiento de un poderío militar de primer orden sería, a un tiempo, causa y consecuencia de esta expansión. En 1712, Pedro el Grande (1682-1725) trasladaba la capital a la recién erigida ciudad de San Petersburgo, en la doble pretensión de consolidar el dominio ruso sobre el Báltico y, en expresión de Francesco Algarotti, abrir una ventana por la cual mirar a Europa<sup>11</sup>. En esta vocación de apertura y modernización, singularmente relevante fue el papel de Catalina II la Grande (1762-1796), bajo cuyo gobierno, por lo demás, se lograron cruciales conquistas en el sur (entre ellas, la de la Península de Crimea)<sup>12</sup>. Con la victoria sobre Napoleón, bajo Alejandro I (1801-1825), Rusia se perfilaba como una de las potencias indiscutibles de la Europa nacida del Congreso de Viena<sup>13</sup>. Nunca perdería su condición hegemónica. Esta hegemonía, sin embargo, coexistiría siempre con un severo atraso material, que contrastaba con el desarrollo de las demás potencias europeas y se hacía especialmente patente en un mundo rural de estructura todavía feudal que en los inicios del siglo XX seguía albergando el 85% de la población<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. Zaychkin, Y. A., y Pochkaev, Y. N. *Русская история. Популярный очерк*. Мысль, Moscú, 1992, pp. 213 y ss.

<sup>10</sup> *Два [...] рѣма падѡша, а трѣтѣи стоитъ, а четвѣртом не быти*. Epístola de Teófilo de Pskov, al Gran Señor de toda Rusia Vasilio Ivánovich. BAN, sobr. F. Pligina, № 57, 21.5.15, ruk. XVII v. A. 121 ob.

<sup>11</sup> Cf. Lo Gatto, Ettore. *Il mito di Pietroburgo. Storia, leggenda, poesia* (1960). Feltrinelli, Milano, 2019, pp. 11 y 25.

<sup>12</sup> Cf. Zaychkin, Y. A., y Pochkaev, Y. N. *Русская...*, pp. 771 y ss.

<sup>13</sup> Cf. Zhilin, P. A. *Отечественная война 1812 года*. Nauka, Moscú, 1988, pp. 416 y ss.

<sup>14</sup> Cockerham, W. C. *Health and Social Change in Russia and Eastern Europe*. Routledge, New York, 1999, p. 83.

El nunca ahuyentado fantasma de la invasión napoleónica contribuyó a extender el convencimiento de que, contra la política aperturista de los Románov, nada bueno podía venir de Europa. Rusia, proclamaba la reacción intelectual eslavófila, debía reencontrarse a sí misma en sus raíces. La penetración de las doctrinas kantianas y hegelianas en los círculos intelectuales de las grandes ciudades reforzaba la idea de que las tradiciones más íntimamente propias podían ofrecer soluciones sintéticas, integrales, a unos problemas que Occidente sólo sabía plantear en términos dualistas, inexorablemente conducentes a la “fragmentación del espíritu, la ciencia, el Estado, la sociedad y la familia”<sup>15</sup>. Paradójicamente, eran filosofías foráneas aquéllas en que había de inspirarse la refundación espiritual de Rusia. Pero no menos paradójico es que los movimientos revolucionarios socialistas, marxistas y anarquistas bebieran precisamente de los postulados de la reacción eslavófila decimonónica, secularizando y proletarizando consignas como el retorno al sentido comunitarista de la vida (la *obshchina*, la *sobornost'*, el *mir*), la sustitución de la verdad teórica (*istina*) por la verdad práctica en tanto justicia (*pravda, spraviedliwost'*) y la priorización, sobre la razón lógica, de la experiencia mística —en este caso, revolucionaria<sup>16</sup>.

Por distinto cauce discurría, entre tanto, el reformismo ruso. En 1861, el zar Alejandro II (1855-1881) abolía la servidumbre. A ritmo lento, pero constante, el país se industrializaba. Sin embargo, el asesinato del zar por la organización terrorista *Narodnaya Volya* en 1881 evidenció a sus sucesores la inoportunidad de toda liberalización. Su autoritarismo fue férreo, y la persecución de la disidencia implacable<sup>17</sup>. Serían los dos últimos zares de Rusia.

En 1900, el imperio ruso abarcaba 23 millones de km<sup>2</sup>, desde Polonia hasta Manchuria, Sajalín y Kamchatka, y desde el océano Ártico hasta Azerbaiyán y Afganistán. Nicolás II (1894-1917) imperaba sobre 170 millones de súbditos de más de 200 nacionalidades<sup>18</sup>. La gran

---

<sup>15</sup> [...] *Western dualism and its inherent fragmentation of spirit, science, state, society, and family*. Sciabarra, C. M. *Ayn Rand: The Russian...*, p. 27. Sciabarra se refiere al comentario de Kireevsky, destacado eslavófilo, que acomete Lossky en su *Historia de la filosofía rusa*.

<sup>16</sup> Nikolay Berdyaev lo ilustra magistralmente en *Raíces y sentido del comunismo ruso (Истоки и смысл русского коммунизма, 1938)* y *La idea rusa (Русская идея, 1946)*.

<sup>17</sup> “Alejandro III [desde su accesión al trono] sanciona el inmovilismo complaciendo simultáneamente a la oligarquía y a quienes prefieren una espiral indefinida de venganzas. La policía secreta (la *Ochrana*) pasa entonces de doce a doscientos miembros, iniciando una asombrosa historia de infiltraciones mutuas”. Escotado, A. *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad II* (2013). Espasa (Planeta), Barcelona, 2019, p. 487.

<sup>18</sup> Cf. Simkin, J. “Russia in 1900”. Spartacus Educational, September 1997, disponible en: <https://spartacus-educational.com/RUS1900.htm>.

ambición de Rusia, en estos momentos, es afirmar su predominio también en Asia. La Guerra ruso-japonesa (1904-1905), de la que saldría derrotada, sellaría su fracaso en esta empresa, y, debido a los horribles volúmenes de bajas, las privaciones materiales y la honda desmoralización que todo ello supuso, serviría asimismo de causa de la Revolución de 1905, o —como se enseña en los colegios de Rusia hasta el día de hoy— Primera Revolución Rusa.

Cuando, el 22 de enero<sup>19</sup> de 1905, una procesión pacífica de trabajadores se disponía a entregar al zar un elenco de peticiones, las tropas que custodiaban el Palacio de Invierno abrieron fuego sobre ella, causando centenares de muertos. Los altercados e insurrecciones se sucedieron en San Petersburgo y por todo el imperio durante meses. Por doquier se formaron *soviety* (consejos) de trabajadores, que habrían de organizar una gran huelga general en octubre de ese año; un joven León Trotsky integraba el de San Petersburgo. A resultas de los acontecimientos, Nicolás II se comprometía a implementar una serie de reformas políticas, que finalmente se tradujeron en el establecimiento de una cámara representativa de potestades consultivas, la *Duma*, y la aprobación de la Constitución rusa de 1906. Fueron movimientos tímidos, que distaban mucho de apaciguar las tensiones que corroían la sociedad rusa. El precedente estaba sentado, y el terreno abonado, para la caída del régimen<sup>20</sup>.

## 2.2. La Gran Guerra

Durante las últimas décadas del s. XIX, las grandes potencias europeas tomaban conciencia de sus intereses comerciales y de política exterior en un mundo marcado por el reparto colonial exhaustivo de África y Asia, la Segunda Revolución Industrial y el frenético desarrollo de un nuevo actor de importancia insoslayable en las relaciones internacionales: Estados Unidos. Comenzaba una carrera armamentística y el diseño de nuevas alianzas. Es el período conocido como Paz Armada.

Rusia no es ajena a este proceso. A principios del s. XX, sus intereses no se reducen a labrarse una posición hegemónica en Asia y, con ello, en el Pacífico. En su extremo occidental, tiene que contener el expansionismo alemán; sofocar los anhelos independentistas de las naciones sometidas al imperio, alentados por una dura política de rusificación, y afirmar su posición en los Balcanes, particularmente como protector de Serbia, país hermano en su identidad eslava y

---

<sup>19</sup> 9 de enero del calendario juliano.

<sup>20</sup> Trotsky diría en sus memorias que “en la vida de Rusia, la Revolución de 1905 fue un ensayo general de la de 1917” (*в жизни России революция 1905 г. была генеральной репетицией революции 1917 г.*; Trotsky, L. *Моя жизнь*. ПРОЗАиК, Moscú, 2014, p. 157).

ortodoxa, frente a Austria. A ello se une la eterna amenaza otomana en el Cáucaso<sup>21</sup>. Ante estos desafíos, el aliado natural de Rusia es Francia. La lógica de la Convención militar de 1892 entre ambas no era muy distinta de la del Tratado de Tilsit de 1807, con la salvedad de que, en esta ocasión, el poderío de una alianza entre Alemania y Austria desincentivaba gravemente una traición de tipo “napoleónico” por cualquiera de las dos partes. El Reino Unido se incorpora a esta alianza en 1907, poniendo fin al enfrentamiento con Rusia en Asia Central y dando lugar a la conocida como Triple Entente.

El 28 de junio de 1914, el separatista bosnio Gavrilo Princip asesinaba en Sarajevo al archiduque Francisco Fernando, heredero al trono austro-húngaro. El magnicida pertenecía a *Mlada Bosna* (La Joven Bosnia), a su vez subordinada a *Crna Ruka* (La Mano Negra), organización terrorista apoyada por el Estado serbio que aspiraba a la unificación de los pueblos yugoslavos, en su mayor parte sometidos a Austria-Hungría. Un mes más tarde, el 28 de julio, el imperio austro-húngaro declaraba la guerra a Serbia, tras el rechazo por parte de ésta de su ultimátum, y el 29 bombardeaba Belgrado. El 30, jornada decisiva, Rusia movilizaba sus tropas contra Austria-Hungría y Alemania; Alemania respondía en los días sucesivos declarando la guerra a Rusia y Francia, que previamente había anunciado que no sería neutral en el conflicto, e invadiendo Luxemburgo y Bélgica. El imperio austro-húngaro también movilizaba su ejército. El Reino Unido, por su parte, entraba en la guerra el 4 de agosto. Poco después lo haría también Japón, ocupando las posesiones de Alemania en China y el Pacífico. El imperio otomano, perenne enemigo de Rusia y, como tal, aliado natural de las potencias centrales, y Estados Unidos, afín a la Entente, no daban todavía este paso, pero pocos dudaban de que su intervención era cuestión de tiempo. Italia, por su parte, se debatía entre el mantenimiento de la neutralidad y el alineamiento con alguno de los bloques; finalmente, declaraba la guerra a Austria-Hungría en mayo de 1915<sup>22</sup>.

El conflicto bélico se revelaría singularmente traumático para Rusia. De los 12 millones de rusos movilizados, casi dos millones perecerían. Pero la muerte y las penurias no fueron privativas de la vanguardia; si ninguna potencia estaba preparada económicamente para una guerra de semejantes dimensiones, el caso de Rusia fue el más evidente. “Sus máquinas y repuestos procedían de Alemania y otras importaciones de Francia e Inglaterra; con la carencia de repuestos muchas

---

<sup>21</sup> Cf. Jackson, G. *Civilización y barbarie en la Europa del siglo XX*. Planeta, Barcelona, 1997, pp. 41 y ss.

<sup>22</sup> Cf. Fernández, A. *Historia contemporánea*. Vicens-Vives, Barcelona, tercera edición, 1977, p. 400 y ss.

máquinas dejan de trabajar, el cierre de los Dardanelos y el Bósforo convierte en una aventura la recepción de productos ingleses y franceses; en la primavera de 1915 el enemigo ocupa los yacimientos polacos de hulla y mineral de hierro; la insuficiencia de su red ferroviaria es tal que, en un país agrícola, las ciudades carecen de alimentos. La administración zarista no fue capaz de establecer una movilización de sus recursos nacionales”<sup>23</sup>. Unos 730.000 civiles morirían de hambre y enfermedades a resultas de la guerra; otros 340.000 serían víctimas mortales de bombardeos y otras acciones militares<sup>24</sup>.

Los imperios centrales esperaban contrarrestar su inferioridad numérica con una mejor preparación militar y una administración más eficiente de sus recursos. En 1914 y 1915, Rusia pierde posiciones importantes. La intensificación de los combates en el este, sin embargo, trae aparejada la dispersión de los efectivos alemanes, hasta ahora volcados en el frente occidental. Francia aprovecharía esta circunstancia para recuperarse, y a finales de 1915 puede hablarse de una guerra de posiciones, característicamente defensiva, en la que ningún contendiente se ve en condiciones de romper el frente, y los esfuerzos se concentran en asegurar las propias líneas. No es hasta febrero de 1916 que los alemanes se deciden a romper este terrible equilibrio, atacando Verdún<sup>25</sup>. El fracaso de la ofensiva y la entrada de Estados Unidos en la guerra en 1917 determinarían el rumbo de la Gran Guerra.

Desde un punto de vista estrictamente militar, los movimientos de Rusia eran acertados. Con su gestión del frente oriental, Rusia impidió la caída de Francia. El precio, sin embargo, era demasiado elevado en vidas humanas, sufrimiento, privaciones y pérdidas territoriales. Día tras día, la guerra se hacía más impopular. Los elementos revolucionarios rusos alimentaban la agitación y entendían que se acercaba su momento.

### *2.3. Las Revoluciones de 1917*

En 1898, las fuerzas marxistas rusas, encabezadas por el Grupo para la Emancipación del Trabajo, convergían en la fundación del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia. En su II Congreso, celebrado entre julio y agosto de 1903, un revolucionario de reconocida trayectoria que se hacía

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>24</sup> Cf. Erlíjmán, V.V. *Потери народонаселения в XX веке. Справочник*. Russkaya Panorama, Moscú, 2004, p. 132.

<sup>25</sup> Cf. Jackson, G. *Civilización...*, pp. 46 y ss.

llamar Lenin defendía una configuración propiamente marcial del partido, en la que “sus miembros no se afiliarían por sí mismos, sino que serían aceptados por alguna de las organizaciones del partido, trabajarían en ella, se subordinarían a la disciplina del partido y bregarían por dar vida a sus decisiones”<sup>26</sup>. La fórmula de Lenin consistía en primar la calidad del militante, entendida como compromiso y obediencia, frente a su cantidad, de tal manera que cada uno de ellos pudiera asumir responsabilidad por todo el partido y, al mismo tiempo, hacerse digno de la protección incondicional del mismo. Contra esta doctrina de la “implicación personal del miembro del partido”, Yuli Mártoov apostaba por lo que hoy denominaríamos un partido *catch-all*, similar al Partido Socialdemócrata alemán del momento, de política mucho más laxa en cuanto al rol del militante e ideario lo suficientemente abierto como para atraer la mayor masa social posible, sin descartar elementos pequeño-burgueses. Prevalecería la facción leninista, conocida por esto mismo como bolchevique (en ruso, “mayoritario”). A la larga, las diferencias con los mencheviques (“minoritarios”) se evidenciarían irreconciliables.

El Partido había jugado un papel destacado en la organización de la agitación en el marco de la Revolución de 1905 hasta sus últimos coletazos en 1907. Desde el exilio europeo, Lenin daba instrucciones, interpretaba los acontecimientos, elaboraba la doctrina oficial del Partido y lo depuraba de disidentes. Según estimaciones del mismo Lenin, entre sus filas se contaban entre 30.000 y 50.000 miembros en 1913<sup>27</sup>. Su influencia era ya muy notable entre los obreros. Pese a ello, sin embargo, ni Lenin ni sus camaradas atisbaban el momento de llevar a cabo la revolución. La Gran Guerra, inicialmente valorada como una oportunidad para encender la furia revolucionaria y la fraternidad proletaria frente a un conflicto imperialista-burgués, se había revelado claramente inadecuada para este propósito. Los socialistas europeos alternaban el apoyo incondicional de sus Estados en alardes de patriotismo redescubierto con la indecisión, la complicidad pasiva y la apatía. Rusia se preparaba para poner fin a la guerra, recuperar el control de sus fronteras y estabilizar la situación interna, lo que dificultaría todavía más la viabilidad de un levantamiento armado. El

---

<sup>26</sup> [...] члены которой не сами зачисляли бы себя в его ряды, а принимались бы одной из партийных организаций, работали в ней, подчинялись партийной дисциплине и боролись за проведение в жизнь партийных решений. В.В.А.А. Лекции по истории КПСС. Издательство “Мысль”, Moscú, tercera edición: 1972, p. 107.

<sup>27</sup> Lenin, V. I. *Полное собрание сочинений. Том 24.* Государственное издательство политической литературы, Moscú, 4ª edición: 1941, p. 34.

desaliento de Lenin en este sentido era tal, que el 22 de enero de 1917<sup>28</sup> escribía: “Nosotros, ya viejos, quizá no lleguemos a ver los hitos decisivos de la revolución que ha de venir”<sup>29</sup>.

La Revolución de Febrero se produjo de manera totalmente inesperada para él. El 8 de marzo<sup>30</sup>, en Petrogrado, protestas multitudinarias ante el desabastecimiento de pan resultaban en sangrientos enfrentamientos con la policía. Los desórdenes irían en aumento en los días sucesivos, y en muy poco tiempo llevarían al régimen zarista al colapso. Nicolás II abdicaba en su hermano Miguel el 15 de marzo<sup>31</sup>; al día siguiente, este último —por motivos que a día de hoy siguen sin esclarecerse— rechazaba el trono. Se formaba un Gobierno provisional, inicialmente presidido por Gueorgui Lvov, con la alegada finalidad de mantener el orden y gestionar el conflicto bélico hasta la celebración de comicios para la constitución de una asamblea nacional constituyente. Lenin, por su parte, buscaba la manera de volver a Rusia desde que tuvo conocimiento de la abdicación. Con la complacencia del gobierno alemán, conector de la oposición de los bolcheviques a la guerra e interesado en favorecer toda situación de inestabilidad en el enemigo, Lenin llegaría a Petrogrado el 16 de abril<sup>32</sup>.

La eficiencia con la que el Gobierno provisional se dedicó a destruir el imperio que heredó, que a ritmo asombrosamente acelerado preparó el terreno para la Revolución bolchevique acontecida tan sólo unos meses después, hace pensar a una serie de historiadores escépticos con la versión oficial soviética que dicha obra de (auto)demolición fue deliberada. A decir de Starikov, “para juzgar los movimientos de Kérensky”, líder fáctico del gobierno desde mayo (y su presidente desde el 21 de julio)<sup>33</sup>, “es necesario conocer su objetivo —hacerle el juego a Lenin y, en última instancia, transferirle el poder. Esto es importante. *Pero más importante todavía, al juzgar los movimientos del propio Lenin, es tener presente que él sabía que se iban a plegar a él.* De ahí tanto

---

<sup>28</sup> 9 de enero del calendario juliano.

<sup>29</sup> *Мы, старики, может быть, не доживем до решающих битв этой грядущей революции.* Ibid., Том 23, p. 246.

<sup>30</sup> 23 de febrero del calendario juliano.

<sup>31</sup> 2 de marzo del calendario juliano.

<sup>32</sup> 3 de abril del calendario juliano.

<sup>33</sup> 7 de julio del calendario juliano.

la increíble osadía de las ideas de Lenin, como la ‘genialidad’ de sus predicciones”<sup>34</sup>. Las acciones y omisiones de los sucesivos gabinetes contribuyeron inestimablemente al debilitamiento del ejército, la agudización de los desórdenes callejeros y, sobre todo, la formación de un núcleo de poder paralelo al gubernamental, que muy pronto habría de imponerse sobre él: el Soviet de Petrogrado. En plena guerra, se inició un proceso de “democratización” de las fuerzas armadas cuyo efecto más inmediato fue que “el poder disciplinario de los oficiales fue completamente abolido”<sup>35</sup>; se disolvió la policía, instaurándose en su lugar una “milicia popular”; se cesó a todos los gobernadores y vicegobernadores. Pero por encima de todo ello, para el general Antón Denikin, jefe del Estado Mayor y posteriormente comandante del frente occidental durante el período interrevolucionario, “la permisividad mostrada en relación con los bolcheviques es la página más oscura en la historia del Gobierno provisional”<sup>36</sup>.

En julio, protestas en Petrogrado contra la continuación de la guerra y el restablecimiento de la pena de muerte que pretendía el general Kornílov, Comandante en Jefe del Ejército, fueron brutalmente reprimidas. Para entonces, la penetración bolchevique en el ejército y las milicias y el fortalecimiento de los sóviets y los comités revolucionarios campesinos eran ya procesos irreversibles. En agosto se produjeron hasta 440 levantamientos en explotaciones rurales; en septiembre, la cifra ascendía a 958. Unos 30.000 soldados se integraban en las organizaciones bolcheviques que operaban en el frente y la retaguardia<sup>37</sup>. La oposición al Gobierno provisional era ya aplastante entre la población. Aunque fallido, el golpe de Estado de Kornílov en septiembre no hizo sino debilitar al Gobierno y aumentar la popularidad de los bolcheviques. Lenin entendió que la situación era propicia para la revolución, y el 27 de septiembre<sup>38</sup> dirigió a los Comités Central, de Petrogrado y de Moscú del Partido una carta que por su propio título se explica: “Los bolcheviques

---

<sup>34</sup> *Оценивая поступки Керенского надо знать его цель — подыгрывать Ленину своими действиями и в итоге передать ему власть. Это важно. Но еще важнее, оценивая поступки самого Ленина помнить, что он знал, что ему будут поддаваться! Отсюда и невероятная смелость ленинских идей и вся «гениальность» его предвидения.* Starikov, N. 1917. *Разгадка «русской» революции.* Питер, San Petersburgo, 2017, pp. 242-243.

<sup>35</sup> *Дисциплинарная власть начальников упразднена вовсе.* Denikin, A.I. *Крушение власти и армии: февраль – сентябрь 1917 г.* Direkt-Media, Moscú-Berlín, 2016, p. 262.

<sup>36</sup> *Попустительство, проявленное в отношении большевиков — самая темная страница в истории деятельности Временного правительства.* *Ibid.*, p. 346.

<sup>37</sup> В.В.АА. *Лекции...*, pp. 401.

<sup>38</sup> 14 de septiembre del calendario juliano.

debemos tomar el poder”<sup>39</sup>. Sobreponiéndose su postura a los reparos de algunos miembros del Comité Central, se decidió la preparación de la rebelión. Con este fin se constituyó, el 25 de octubre<sup>40</sup>, el Comité Militar Revolucionario de Petrogrado, comandado de facto por León Trotsky.

La noche del 6 de noviembre<sup>41</sup>, Trotsky ordenaba el despliegue de las unidades leales al Comité Militar Revolucionario por todos los puntos neurálgicos de Petrogrado. El 7 por la mañana era ya evidente que la revolución había triunfado en la capital. Con el Palacio de Invierno asediado, Kérensky huía en un automóvil de la embajada americana; el resto de los miembros del Gobierno permanecerían atrincherados hasta la noche del 7 al 8, cuando las fuerzas revolucionarias tomaron el Palacio y los arrestaron. El 16 de noviembre, los revolucionarios terminaban de hacerse con el poder también en Moscú.

#### *2.4. La guerra civil y la proclamación de la URSS*

Más que la redistribución de la tierra o el apoderamiento del proletariado, la retirada de la Gran Guerra fue la promesa que más apoyo popular mereció a los bolcheviques. Lenin, perfectamente consciente de la volatilidad de dicho apoyo, sabía que su mantenimiento demandaba la más rápida conclusión de la paz. Por lo demás, aunque hubiera querido prolongarla, ello habría sido impracticable. “La imposibilidad de la continuación de la guerra”, escribe Trotsky en sus memorias, “era evidente. A este respecto yo no experimentaba el menor atisbo de desacuerdo con Lenin”<sup>42</sup>. Ya el 8 de noviembre<sup>43</sup> el Congreso de los Sóviets decretaba el inicio de las negociaciones al objeto. Trotsky ofreció a todos los contendientes la conclusión de una paz conjunta; ante la negativa de los aliados de la Entente, la República Socialista Federativa Soviética de Rusia emprendería negociaciones de paz a título particular con los imperios centrales. Estas negociaciones serían muy tensas, llegando a quebrarse en febrero de 1918 por la intransigencia de Trotsky, que esperaba el inminente estallido en Alemania de una revolución similar a la rusa. El Comisario del Pueblo para las Relaciones Exteriores se equivocaba, y un nuevo ataque alemán (la conocida como Guerra de

---

<sup>39</sup> «Большевики должны взять власть». *Ibid.*, p. 405.

<sup>40</sup> 12 de octubre del calendario juliano.

<sup>41</sup> 24 de octubre del calendario juliano. Su vigencia en la Rusia de 1917 explica que la Revolución bolchevique pasara a la historia como la “Revolución de Octubre”.

<sup>42</sup> *Невозможность продолжения войны была очевидна. На этот счет у меня не было и тени разногласий с Лениным.* Trotsky, L. *Моя...*, p. 312.

<sup>43</sup> 26 de octubre del calendario juliano.

los Once Días) le convenció de la imperiosidad de aceptar los términos del enemigo. Las hostilidades finalizarían con la suscripción, el 3 de marzo de 1918, del Tratado de Brest-Litovsk, por el que Rusia renunciaba a buena parte de sus territorios en los frentes occidental y otomano. Para evitar tentaciones —tanto de sus antiguos enemigos, como más señaladamente de sus antiguos aliados—, el Comité Central decretaba el 12 de marzo el traslado de la capital a Moscú, siempre menos vulnerable que la “obra de Pedro”<sup>44</sup> en el Báltico.

Pero Rusia salía de una guerra para sumirse en otra, tanto o más devastadora que la anterior, y, además, de la peor naturaleza: una guerra civil, que se extendería hasta 1922. La primavera y el verano de 1918, confiesa Trotsky, “fueron extraordinariamente duros [...]. Nos encontrábamos entre el yunque y el martillo”<sup>45</sup>. Aquel país que ni el imperio zarista en sus mejores momentos había sido capaz de controlar, tenía que ser ahora gobernado por una camada de revolucionarios expertos en soliviantar a las masas, pero sin experiencia en el poder, sin ejército estable, sin estructura administrativa, sin abastecimiento alimentario suficiente, con una red ferroviaria prácticamente inoperativa, rodeados de conspiraciones y de una población profundamente desmoralizada, y claramente poco susceptible de ser persuadida para seguir luchando por cualquier causa. En estas condiciones, el gobierno soviético había de hacer frente a la rebelión de los cosacos en el sur; las sucesivas insurrecciones blancas en Yaroslavl y los Urales, que en pocos meses se extenderían por toda Siberia; en el norte, fuerzas inglesas, norteamericanas y francesas que, como consecuencia de la paz separada de Brest-Litovsk, habían tomado Murmansk y Arcángel, y se disponían a avanzar sobre Vólogda con el objetivo de conectar con los emplazamientos blancos en Yaroslavl y a lo largo del Volga; en el oeste, la ocupación de los territorios cedidos en virtud del Tratado distaba mucho de saciar las ambiciones de las potencias centrales, y la amenaza de una invasión alemana desde dichas posiciones era siempre cierta<sup>46</sup>.

En efecto, las fuerzas blancas —conglomerado de tropas zaristas, nacionalistas y, en general, antibolcheviques de distinta índole—, con el vital apoyo de la Legión Checoslovaca, habían cosechado importantes victorias en Siberia, los Urales y el Volga. Pocos días antes de su

---

<sup>44</sup> *Петра творенье*, como la bautizara Pushkin en su célebre poema “El caballero de cobre” (*Медный всадник*).

<sup>45</sup> *Весна и лето 1918 г. были из ряда вон тяжелым временем. [...] Мы оказывались между молотом и наковальней*. Trotsky, L. *Моя...*, pp. 324-325.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 324-325.

entrada en Ekaterimburgo, Lenin ordenó ejecutar a la familia imperial, retenida en dicha ciudad, al completo. En ambos bandos se creaba una atmósfera de terror, donde las ejecuciones masivas se convirtieron en la cotidianidad. En otoño de 1918, la balanza militar empezó a inclinarse en favor del Ejército Rojo, que poco a poco consiguió sofocar las revueltas en curso, consolidar su autoridad en Rusia central y recuperar posiciones en el Este. La guerra entraba en una nueva etapa, definida por la reorganización de las tropas blancas en Siberia en torno al almirante Kolchak<sup>47</sup> y la anulación de la Paz de Brest-Litovsk, con la consiguiente ofensiva soviética sobre las incipientes repúblicas bálticas, Bielorrusia y Ucrania.

El año 1919 fue crítico para la guerra. En marzo, Kolchak lanzó una doble ofensiva, en dirección a Vyatka (actual Kírov) y Samara, que, de haber resultado exitosa, podría haber supuesto un punto de inflexión para el Ejército blanco<sup>48</sup>. En el sur, tras meses de terror rojo sobre los cosacos, estos se alzaron en rebelión, que se prolongaría desde marzo hasta junio. En octubre de 1919, el general Yudenich, apoyado por los ingleses, avanzó sobre Petrogrado desde Estonia; sólo merced a un enorme sacrificio humano consiguió Trotsky frustrar el ataque<sup>49</sup>. Entre tanto, las revueltas campesinas contra la autoridad bolchevique eran constantes. Sin embargo, la superioridad numérica del Ejército rojo, cohesionado por una férrea disciplina, unida a la insuficiencia de la ayuda internacional a las fuerzas anti-bolcheviques, determinaron el fracaso de éstas.

A principios de 1920, con el Ejército blanco en Siberia prácticamente desintegrado, los cosacos anti-bolcheviques replegados en Crimea y Rostov del Don y las fronteras europeas relativamente estabilizadas, la victoria soviética parece inminente. El Ejército rojo, cuya dispersión había venido obligando a ceder terreno a Polonia en Ucrania durante el año anterior, puede ahora concentrarse en este frente. Desde marzo, la inteligencia polaca tiene la certeza de que Lenin prepara una invasión total de Polonia. Józef Piłsudski, presidente de la joven *Rzeczpospolita* y comandante en jefe del Ejército, decide anticiparse, y el 25 de abril invade la Ucrania roja. Las fuerzas soviéticas se retiran estratégicamente, dejando que las polacas tomen Kiev en apenas dos semanas, pero inmediatamente pasan al contraataque. A principios de agosto, no sólo han reconquistado Kiev y las restantes posiciones ocupadas por el enemigo, sino que han llegado a las

---

<sup>47</sup> Cf. Zyryanov, P., *Адмирал Колчак: Верховный Правитель России*, Zhizn Zamechatelnykh Lyudey (Molodaya Gvardiya), Moscú, 2006, pp. 283 y ss., y Starikov, N., *Ликвидация России. Кто помог красным победить в гражданской войне?*, Piter, San Petersburgo, 2014, p. 291.

<sup>48</sup> Zyryanov, P., *Адмирал...*, p. 318.

<sup>49</sup> Trotsky, L. *Моя...*, pp. 346 y ss.

orillas del Vístula y a las puertas de Varsovia y Lwów. Sin embargo, en la batalla del 15 de agosto por la capital, ésta se defendió heroicamente, repeliendo al Ejército rojo y dando un nuevo vuelco a la guerra. Los ofensores soviéticos, que daban su victoria por segura, inscribirían este acontecimiento en la historia como “el milagro del Vístula”. Las sucesivas victorias polacas en Komarów y Niemen determinaron al gobierno soviético a iniciar negociaciones de paz, que culminarían, ya en marzo de 1921, en la Paz de Riga, por la que Ucrania y Bielorrusia quedaban divididas entre uno y otro contendiente<sup>50</sup>.

Para entonces, salvo por los últimos reductos blancos en Siberia y las siempre recurrentes revueltas campesinas, la autoridad soviética estaba instaurada, aunque fuera sobre un campo de escombros, cadáveres y masas famélicas. Apenas tres días después de la firma de la Paz de Riga, se promulgaba la Nueva Política Económica, destinada a sustituir el comunismo de guerra por un régimen mínimo de libertad económica que acelerara la recuperación post-bélica<sup>51</sup>. A largo plazo, y con las rectificaciones oportunas, cumpliría su función, si bien se terminaría evidenciando insuficiente de cara al verdadero desafío de la economía soviética: la industrialización.

En diciembre de 1922, se constituye oficialmente la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. En 1923, con la rendición de los últimos focos de resistencia blanca, la Guerra Civil finaliza definitivamente, dejando un balance global de más de 12 millones de muertos y un país en ruinas. La muerte de Lenin en 1924 desencadenará una lucha por el poder entre Stalin y Trotsky, en la que terminará imponiéndose el primero.

En la década inmediatamente posterior a la Revolución (entre 1917 y 1927), entre 2 y 6 millones de rusos emigraron, huyendo del enfrentamiento y la miseria<sup>52</sup>. Uno de ellos sería Alisa Zinóievna Rosenbaum.

### *2.5. Anatomía intelectual de la década de 1920 en la Rusia soviética*

El siglo XIX había representado una Edad de Oro para la cultura rusa en todas sus manifestaciones. Se mencionaba anteriormente que, en lo político, fue un siglo marcado por la consolidación de la

---

<sup>50</sup> Cf. Topolski, J. *Historia Polski*. Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, 2015, pp. 260-262.

<sup>51</sup> Cf. Escotado, A. *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad III* (2016). Espasa (Planeta), Barcelona, 2019, pp. 125 y ss.

<sup>52</sup> Las fuentes oscilan ampliamente entre una y otra cifra. Cf. Lykova, Y. “Russian Emigration to Turkey in the 1920’s: a Case Study”, en: *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 25, Sayı 1, 2007, p. 329.

hegemonía rusa como consecuencia de la victoria sobre Napoleón, que contrastaba, en lo socioeconómico, con un estado de subdesarrollo impropio de las potencias del momento. Se suele decir que Rusia era un gigante con pies de barro. Esta doble faceta del imperio ruso alimentaba otras dicotomías. En una interesante —y explosiva— matriz de sensibilidades, materializada en todas las combinaciones concebibles, el alma rusa se debatía, por un lado, entre la apertura a Europa y el reencuentro con sus raíces eslavas, y, por otro, entre la reforma y la revolución. Es precisamente en este clima que el genio ruso realiza su aportación dorada e incomparable al arte, la literatura y la filosofía, impregnando la “nación del trabajo y la nieve”, como lo bautizara Miguel Hernández<sup>53</sup>, de un aura de misterio y radicalidad que nunca lo ha abandonado, y que probablemente nunca lo abandonará.

Voronikhin, Zakharov y Bové, principales representantes de la arquitectura neoclasicista de estilo *ampir* (del francés *empire*, imperio), caracterizada por la búsqueda de la armonía en la monumentalidad y los temas castrenses, serán artífices de obras tan emblemáticas como, respectivamente, la catedral de Kazán y el Almirantazgo de San Petersburgo, y el Teatro Bolshoi de Moscú. El Siglo de Oro evolucionará hacia formas de arquitectura historicista o ecléctica, apreciable en edificios de valor arquitectónico también inconmensurable, como el Gran Palacio del Kremlin o la Catedral de Cristo Salvador de Moscú. Es el siglo de la música de Chaikovsky y Rimsky-Kórsakov; de *La Boyarda Morózova* de Súrikov, de *El último día de Pompeya* de Briulov, y por supuesto de Repin, que conmocionó al mundo con sus *Sirgadores del Volga* y su plasmación terrible de la muerte del hijo de Iván el Terrible a manos de su padre, y que todavía hoy le arranca irreprimibles carcajadas con sus *Cosacos zapórogos escribiendo una carta al Sultán de Turquía*.

Sólo el griego es equiparable al milagro ruso del XIX. Con Pushkin, Gogol', Turgenev, Dostoevsky, Chernyshevsky, Tolstoy, Chekhov y un largo etcétera, la literatura rusa alcanza su máximo esplendor. Pero es, también, un siglo de eclosión de la filosofía rusa. Vladimir Solovyov, y en particular su *Crisis de la filosofía occidental* (1874), “influyó prácticamente a todos los pensadores rusos que le sucedieron, incluyendo Trubetskoy, Frank, Bulgakov, Berdyaev y Lossky”<sup>54</sup>. Inspirado por la eslavofilia ambiental en la Rusia del momento, ya explicitada en las obras de Khomyakov y Kireevsky, y educado en el idealismo hegeliano, Solovyov reconoce las

---

<sup>53</sup> Poema “Rusia”, en: *El hombre acecha* (1937-1939) (*Obra poética completa*, ZERO, Bilbao, 1976, p. 348).

<sup>54</sup> Cf. Sciabarra, C. M. *Ayn Rand...*, pp. 29 y ss.

dualidades clásicas de la elucubración filosófica (cuerpo-alma, razón-pasión, apriorismo-experiencia, ciencia-religión, etc.) como un producto artificial del pensamiento occidental, inexistente en la puridad de la civilización eslavo-ortodoxa. A estas extrañas dicotomías era necesario contraponer la cosmovisión global, orgánica, sintética, propia del espíritu ruso. La autenticidad de la *obshchina* y la *sobornost'* de la tradición rusa reflejaría el ideal social de Solovyov, en el que individuo y comunidad son dos dimensiones de un mismo todo armónico e indivisible.

Demasiado brillante para ser superada, pero demasiado fecunda para ser olvidada, la Edad de Oro de la creatividad rusa sólo podía engendrar una Edad de Plata. Ésta se extenderá desde finales del XIX hasta la década de 1920. Son años, también estos, de inagotable producción literaria e inquietud filosófica insaciable, en un contexto de ardiente agitación política y presagio, certerísimo, de transformaciones históricas drásticas. Bajo la estela dorada de los autores decimonónicos, la Edad de Plata se ve, empero, fuertemente condicionada por corrientes filosóficas, literarias y artísticas europeas: el irracionalismo en general, y muy especialmente la obra de Nietzsche, el marxismo, el simbolismo francés, el futurismo italiano o las últimas derivaciones del idealismo y el neokantianismo alemanes dejarían una impronta definitoria en este heterogéneo maremagno argénteo. La literatura rusa de esta época nos da a Gorky, a Bely, a Blok, a Alekséy Tolstoy, al joven Pasternak. En filosofía, destacan Lev Shestov, Nikolay Berdyaev, Sergey Bulgákov, Pável Florensky, los hermanos Trubetsky, Semyon Frank y Nikolay Lossky.

La figura de Nikolay Onúfriyevich Lossky (1870-1965) es singularmente importante a nuestros efectos. Por su clarividencia y repercusión, pero también por su vida excepcional, Lossky es el filósofo ruso más relevante de la década en cuestión. Pero Lossky, además, fue profesor de Alisa en la Universidad de Petrogrado en el curso académico 1921-1922, y, como muy fundadamente sostiene Sciabarra en *Ayn Rand: The Russian Radical*, su huella en la formación filosófica de Alisa es muy notable.

Antiguo socialista y ateo, versado en historia, filología y ciencias naturales, íntimo conocedor de Leibniz, Kant, el idealismo alemán, Bergson y el pensamiento ruso, puede decirse que tres acontecimientos marcan el recorrido intelectual de Lossky: el estudio de Solovyov; sus estancias en el extranjero, donde se imbuje de neokantianismo y neoidealismo, y su reconversión a la religión ortodoxa en 1918, dos años después de obtener el puesto de profesor titular en la Universidad de Petrogrado. Su reencuentro con la religión y su apostolado anticomunista lo

pondrán en el punto de mira de las autoridades soviéticas, que terminarían por retirarle la plaza en el verano de 1921, pocos meses antes del ingreso de una Alisa de dieciséis años en el Departamento de Pedagogía Social de la Universidad (el 2 de octubre de dicho año). Pese a la presión institucional y sus problemas de salud, Lossky continuaría impartiendo filosofía en el Instituto para la Investigación Científica, adjunto a la Universidad, durante el año académico sucesivo. Fue entonces cuando tuvo entre sus alumnos a Alisa, que ya desde sus primeros pasos recababa enemistades al inscribirse en los cursos de un profesor proscrito. En agosto de 1922 sería arrestado, y en noviembre partía al exilio en el llamado “Barco filosófico”, integrado por más de 160 intelectuales obligados a abandonar la Rusia soviética. Enseñó en Praga y Bratislava. Tras la invasión soviética de Checoslovaquia, emigró a EEUU. El destino y su siempre intrigante sentido del humor quisieron que Lossky y Ayn Rand fueran vecinos en Nueva York durante diez años, sin que ninguno de los dos llegara a ser consciente de esta circunstancia. El profesor Lossky se retiraría a una residencia cercana a París en 1961. Aquí moriría en 1965, al término de una vida longeva, ajetreada, apasionada y —como adelantaba— apasionante<sup>55</sup>.

La filosofía de Lossky viene también inspirada por el afán sintético-holístico, de raíz hegeliana y orientación eslavófila, característico del pensamiento ruso del XIX. Lossky recogerá el proyecto solovyoviano de superación del dualismo en todas sus vertientes, y en él reconocerá una contradicción fundamental a sintetizar: la dicotomía idealismo-realismo. Ya Solovyov, en “En camino hacia una filosofía de la verdad” (1883), su prólogo a la traducción rusa del *Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart* de Hellenbach, había enfatizado que “tanto las construcciones ideales de los filósofos trascendentales como las construcciones mecánicas de los naturalistas filosofantes no sólo no han descubierto el sentido del universo, sino de hecho han perdido el rumbo hacia el mismo”, en la medida en que “entender el sentido del mundo significa, ante todo, entender la correlación interna y necesaria (λόγος, ratio) entre los dos elementos del conocimiento genuino: el hombre como sujeto conocedor y la naturaleza como objeto conocido”<sup>56</sup>. Aunque el idealismo naciera precisamente con la pretensión de

---

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 42 y ss. y 84 y ss.

<sup>56</sup> *И идеальные построения трансцендентных философов, и механические построения философствующих натуралистов не только смысла вселенной не открыли, но и путь к нему потеряли. [...] Понять смысл мира - значит прежде всего понять внутреннее и необходимое соотношение (λόγος, ratio) между двумя терминами действительного познания - человеком как познающим и природой как познаваемой.* Solovyov, V. “На пути к истинной философии” (1883), en: *Сочинения*, Tomo 2, Izdatel'stvo Mysl', Moscú, 1990, pp. 326-327.

ofrecer una mirada sintética, una respuesta integral a la hemiplejía de una filosofía lastrada por el monismo y el dualismo, él mismo se habría hecho partícipe de semejante actitud intelectual, al devenir solipsismo especulativo puramente subjetivo y contraponerse, así, a un realismo mecanicista que precisamente excluye la conciencia subjetiva del ámbito de lo real. Se ha catalogado a Lossky de neoidealista. Su proyecto, sin embargo, va más allá de una mera reforma, y aspira a reconciliar idealismo y realismo —léase subjetivismo y objetivismo— en una concepción del *mundo como todo orgánico*, que precisamente da nombre a su gran tratado de metafísica publicado en 1917. Lo esencial en él es una caracterización de todas las interacciones posibles como relaciones, no multilaterales entre distintos entes, sino internas, en tanto entabladas entre elementos de un mismo y único ser que los comprende todos. Es su interpretación del Absoluto de Hegel.

Esta cosmovisión demandaría una determinada gnoseología, que Lossky concreta en un sistema —claramente deudor de los planteamientos de Solovyov— al que denomina “intuitivismo”. “Con esta palabra se refiere a la doctrina”, explica Lossky en tercera persona su propio pensamiento, en su *Historia de la filosofía rusa* (1951), “según la cual el objeto conocido, aun formando parte del mundo exterior, se incorpora inmediatamente, por medio de la conciencia del sujeto conocedor, por así decirlo en la personalidad, y por ello se entiende como existente independientemente del acto cognitivo”<sup>57</sup>. La actividad cognitiva meramente somete los elementos del mundo real “a un proceso de confrontación: no necesita crear, ni siquiera simplemente reproducir, la realidad, sino que ella misma [la realidad] está dada [al conocimiento] en su ser original”<sup>58</sup>. Son necesarias, en fin, no sólo una observación y una lógica, sino adicionalmente una “metalógica” como instancia común de lo material y lo espiritual, de lo empírico y lo racional, que explique cada parte del problema desde la opuesta, sin la cual no hay solución exhaustiva plausible. La lógica no es absoluta: no es aplicable al Absoluto, que la legitima y trasciende, y del cual es atributo.

---

<sup>57</sup> Этим словом он обозначает учение о том, что познанный объект, даже если он составляет часть внешнего мира, включается непосредственно сознанием познающего субъекта, так сказать, в личность и поэтому понимается как существующий независимо от акта познания. Lossky, N.O. *История русской философии* (1951). Azbuka, San Peterburgo, 2018, pp. 364-365.

<sup>58</sup> Познавательная деятельность только подвергает ее [мировую действительность] внешней обработке путем сравнения, не внося в нее новых по содержанию элементов: ей не нужно ни создавать, ни хотя бы только воссоздавать действительность: она сама дана в оригинале. Lossky, N.O. “Обоснование интуитивизма” (1906). en: *Н.О. Лосский: Избранное*, Izdatel'stvo Pravda, Moscú, 1991, p. 328.

Lossky es exponente de un renacimiento religioso ruso, sembrado por las reflexiones de Tolstoy, Dostoevsky y tantos otros referentes de la Edad de Oro en torno a la esencia del cristianismo. Como en la mayor parte de sus antecesores, la espiritualidad ortodoxa y su predilección por lo místico-escatológico (como lúcidamente expusiera Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, frente a un protestantismo predominantemente ético y un catolicismo demasiado racionalista)<sup>59</sup> son nucleares en los planteamientos de Lossky; también en su idea de la comunidad y su modelo de organización política, que, coherentemente con su organicismo y su predilección eslavófila, es una reformulación de los ideales de la *obshchina* y la *sobornost'*.

Presentar el pensamiento de Lossky en pocas líneas no es tarea fácil. Su enseñanza filosófica es tan compleja como abundante su obra, siendo autor de más de trescientos escritos. Sin embargo, esta breve introducción sí permite una composición de lugar acerca de su peso en la Edad de Plata de la cultura rusa y su influencia sobre la formación filosófica de Rand en una década que condicionaría su trayectoria intelectual como ninguna otra.

Es evidente que, tras la Revolución, el marxismo en su interpretación leninista, que ya en los años anteriores a ella contaba cada vez más adeptos, se convierte en la corriente filosófica dominante. Con todo, ya antes de la conquista del poder por los bolcheviques era Lossky un lobo solitario en una universidad casi monopolizada por el neokantianismo; si bien uno muy respetado, ya fuera por su reconocida solvencia que por sus traducciones al ruso de la *Kritik der reinen Vernunft* y la disertación inaugural de Kant de 1770. Otra corriente filosófica de presencia importante en la literatura de esta época era la simbolista, representada por autores como Merezhkovsky, Bely, Blok o Ivanov, donde el denominador común es la fascinación por Nietzsche y, en ocasiones, una experimentación no poco afin a la literatura española del esperpento. En derivaciones como las de Volsky, Lunacharsky y el propio Gorky, llega a darse una asombrosa combinación —sólo concebible en esta turbulenta Rusia— de individualismo nietzscheano y misticismo revolucionario marxista. Por lo demás, la mayor parte del talento filosófico de este período terminará en el exilio. Es el caso de los dos mejores representantes del existencialismo ruso del s. XX, Berdyaev y Shestov, o de figuras del renacimiento religioso de la talla de Ilyn y S. N. Bulgakov. A quienes, más o menos críticos con el bolchevismo, decidieron quedarse en la Unión Soviética, les aguardaba una brutal persecución. El destierro a Siberia y posterior martirio del padre

---

<sup>59</sup> Cf. Unamuno, M. de. *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). Alianza editorial, Madrid, 3ª edición, 2013, p. 103.

Florensky, mente incomparable en la historia del pensamiento ruso, reconocido por sus contemporáneos como “un nuevo Leonardo Da Vinci”<sup>60</sup>, es sólo uno de muchos testimonios.

### 3. El mundo de Ayn Rand

#### 3.1. El segundo descubrimiento de América

Desde su llegada a Nueva York el 19 de febrero de 1926, con veintiún años recién cumplidos, los Estados Unidos de América se convierten en el mundo de Alisa, que muy pronto pasaría a ser conocida como Ayn Rand.

Los 150 años de historia soberana que se celebrarían en coincidencia con el primer 4 de julio de Ayn Rand en EEUU habían hecho de este país una superpotencia y una de las economías más prósperas del orbe. Se decía del s. XIX ruso que había testimoniado un auténtico milagro cultural; en el caso del estadounidense, Maurois habla de un milagro económico. “El crecimiento de Estados Unidos ha sido más rápido que el de ninguna otra comunidad humana. En un siglo y medio ha tomado forma en Norteamérica una nación que hoy es una de las más poderosas de la tierra y que se ha convertido en asilo para los oprimidos y afligidos de todo el mundo”<sup>61</sup>. Pero el paralelismo de este período de la historia norteamericana con la Historia moderna de Rusia es todavía más profundo. En ambos casos se trata esencialmente de una expansión territorial que no parece tener más límite que el que la ambición dicte, y que afecta no sólo a suelo despoblado o salvaje (ya sea Siberia o el *Wild West* americano), sino también a aquél que ya conoce la civilización (el Cáucaso otomano, el México hispano). A una y otra odisea subyace la idea —por lo menos como intuición, frecuentemente como convicción— de un destino providencial, que para Rusia es la dignidad de Tercera y Última Roma, Madre de los ortodoxos y los eslavos, y para EEUU el Destino Manifiesto, como misión inescapable de propagar los ideales republicanos por todo el continente. De manera análoga, rusos y norteamericanos discutirán internamente en torno al alcance real de su supuesto sino, y no faltará la autocrítica de sus excesos imperialistas; ello, empero, no será óbice para que el devenir de unos y otros se vea determinado por él. Son, en fin, dos naciones

---

<sup>60</sup> *Все мы сознавали, что перед нами стоял новый Леонардо да Винчи.* Filistinsky, V., citado por: Lossky, N.O. *История...*, p. 255.

<sup>61</sup> *The growth of the United States has been more rapid than that of any other human community. In a century and a half there has taken shape in North America a nation that is today one of the most powerful on earth and that has become an asylum for the oppressed and afflicted of the entire world.* Maurois, A. *The Miracle of America.* Translated from the French by Denver and Jane Lindley, Harper & Brothers, New York and London, 1944, p. 395.

muy distintas, que, sin embargo, han de enfrentarse a retos no tan dispares, y que irrumpen en el s. XX como los grandes legatarios de la preeminencia que otrora correspondiera a una Europa ya decadente.

El desarrollo económico que experimenta EEUU en el s. XIX da lugar a una situación general de abundancia, que atrae millones de inmigrantes de las regiones de Europa más castigadas por la escasez. Ya en 1850 casi un 10% de la población censada (más de 2 millones de unos 23 millones de habitantes) la constituían nacidos en el extranjero<sup>62</sup>. Una segunda ola de inmigración se produce entre 1845 y 1880, viniendo fundamentalmente integrada por alemanes, británicos e irlandeses fugitivos de la Gran Hambruna. Para cientos de miles de inmigrantes, el precio por establecerse en esta tierra prometida sería poner su sangre a disposición de los bandos enfrentados en la Guerra de Secesión (1861-1865), principalmente de la Unión, llegando a representar un 25% de los enrolados en su ejército<sup>63</sup>. En una tercera ola, que se prolongará de 1880 a 1930, se estima que llegaron a EEUU hasta 25 millones de europeos, en esta ocasión preponderantemente provenientes de Italia, Grecia, Hungría y Polonia. Muchos de estos inmigrantes (entre 3 y 4 millones) eran judíos. La inmigración rusa en las décadas anteriores a la Revolución también habría de ser muy significativa, superando los 3 millones de desplazamientos entre 1890 y 1915. Otra fuente importante de inmigrantes fue siempre Asia, pese a los repetidos esfuerzos gubernamentales por cercenarla. El peso de la inmigración en la conformación de la sociedad estadounidense que acoge a Alisa es tal, que no es hiperbólico hablar, en términos demográficos, de un segundo descubrimiento de América.

Quienes “redescubren” América se encuentran lo que, décadas más adelante, Julián Marías describirá como “algo esencial y rigurosamente nuevo, pero, por no ser ‘cosa’ alguna concreta, difícil de ver: una forma de vida”,<sup>64</sup> que ellos mismos contribuyen a moldear. Los EEUU hienden sus raíces en Europa, son continuamente moldeados por gentes europeas, permanecen en constante contacto con Europa; y, sin embargo, constituyen una cultura sorprendentemente original. Los americanos son un pueblo “venido a más”, explica Julián Marías, “son en cada instante más de lo

---

<sup>62</sup> Los datos relativos a la historia inmigratoria de los EEUU se encuentran disponibles en el *Historical Census Browser* de la Universidad de Virginia: <https://web.archive.org/web/20091206001455/http://fisher.lib.virginia.edu/collections/stats/histcensus/>.

<sup>63</sup> Cf. Doyle, D.H. “The Civil War Was Won by Immigrant Soldiers”, en: *Time*, 29 de junio de 2015, disponible en: <https://time.com/3940428/civil-war-immigrant-soldiers/>.

<sup>64</sup> Marías, J. *Los Estados Unidos en escorzo*. Emecé Editores, Buenos Aires, 2ª edición, 1957, p. 21.

que eran, están creciendo en todos los órdenes [...]; es un pueblo lleno, sin huecos, en tensión dinámica”<sup>65</sup>. La Revolución industrial, el desarrollo tecnológico, la abundancia, convencen a los americanos de que la combinación de libertad, responsabilidad y trabajo por la que apostaron sus precursores funciona, y no puede sino seguir dando los mejores frutos. Como ocurriera con Roma, su cada vez más evidente superioridad militar —que sume a España en su Desastre del 98— no altera el hecho de que sea un pueblo utilitarista, entusiasta, mercantilista, benévolo y eminentemente civil<sup>66</sup>, que no deja de desconcertar al mundo entero con sus extravagancias y sentido del humor.

Decisiva para el afianzamiento de EEUU como primera potencia global será la Primera Guerra Mundial. En 1914, la administración de Wilson, y con ella la opinión pública, era tendencialmente hostil a Alemania y simpatizaba con la Entente. Pese a ello, EEUU se declaró neutral en el conflicto, y ésta sería la postura defendida por una mayoría de estadounidenses hasta 1917; incluso después del hundimiento de la nave Lusitania, con 128 conciudadanos a bordo, por parte de un submarino alemán. Sin embargo, a medida que la guerra avanzaba y otros incidentes de presunta autoría alemana se sucedían, la sociedad norteamericana se convencía cada vez más de la necesidad de intervenir en el conflicto del lado de los aliados. A principios de 1917, era notorio que la declaración de guerra era cuestión de tiempo; ésta sería aprobada por el Congreso el 6 de abril de 1917. Los aproximadamente 2 millones de soldados estadounidenses que se incorporaron al frente europeo hasta el verano de 1918 determinarían el rumbo de los acontecimientos, jugando un papel muy importante en la contención de la ofensiva alemana lanzada en la primavera de este año y subsiguiente contraofensiva aliada en agosto<sup>67</sup>. Esta última, la llamada “Ofensiva de los Cien Días”, sellaría la victoria de la Entente. El Imperio otomano, Austria-Hungría y Alemania concluían armisticios, respectivamente, el 30 de octubre, el 3 de noviembre y el 11 de este mismo mes. El Tratado de Versalles del 28 de junio de 1919 pondría fin a la Gran Guerra, la más devastadora conocida por la humanidad hasta el momento. Más de 100.000 soldados americanos perecieron en

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, p. 144.

<sup>67</sup> Cf. Gilbert, M. *A History of the Twentieth Century. The Concise Edition of the Acclaimed World History*. Perennial, New York, 2002, pp. 106 y ss.

ella<sup>68</sup>. Estas pérdidas, no obstante, fueron modestas comparadas con las de los demás contendientes. La incorporación tardía al conflicto y, naturalmente, el hecho de que éste no se desarrollara en su suelo, elevaron a EEUU a un liderazgo que habría de mantener hasta el día de hoy. Las deudas en concepto de auxilio militar, reparaciones y reconstrucción de los Estados beligerantes con EEUU, que en 1923 se acercaban a los 12.000 millones de dólares de la época, darían rienda suelta a una fuerte expansión económica que, sin embargo, sentaría las condiciones que darían lugar a la Gran Depresión<sup>69</sup>.

Con vistas a una reestructuración de las relaciones internacionales que permitiese “desarrollar la cooperación entre las naciones y garantizarles la paz y la seguridad”, la Parte I del Tratado de Versalles instituía la Sociedad de Naciones, a la que EEUU nunca llegó a pertenecer. Si bien su fracaso no sería menor del que en aquel momento se le atribuía a la diplomacia tradicional, el hecho de que por primera vez en la historia existiera un organismo internacional de vocación global, ordenado al entendimiento entre los pueblos y la resolución pacífica de las disputas, es muy representativo de las transformaciones que habrían de acontecer a lo largo del siglo XX.

### *3.2. Los felices años veinte y la Gran Depresión. El New Deal y la Década Roja*

Alisa llega a EEUU en la plenitud de los *Roaring Twenties*, de los felices, dorados y agitados años veinte. La recesión económica de 1920-1921 es sucedida por una época de prosperidad y crecimiento frenético, especialmente para el principal vencedor de la Gran Guerra. Una espectacular expansión del crédito, la inversión y el gasto en general se traducirá en un aumento sustantivo de la renta per capita, que entre 1921 y 1929 pasará de 522\$ a 716\$. La respuesta del mercado a este fortalecimiento del poder adquisitivo de los americanos es sumamente eficiente. Hacia 1929, se producen unos 5 millones de automóviles al año en EEUU, ascendiendo la cifra de automóviles registrados a más de 26 millones. La luz eléctrica, la radio, el teléfono o la posibilidad de acudir al cinematógrafo —hasta entonces, suntuosidades al alcance de pocos— devienen elementos habituales de la vida en las ciudades. Como apunta Paul Johnson, “lo que los años veinte demuestran es la relativa rapidez con que la productividad industrial podía transformar

---

<sup>68</sup> Cf. DeBruyne, N.F. “American War and Military Operations Casualties: Lists and Statistics”, Congressional Research Service, actualizado el 14 de septiembre de 2018, disponible en: <https://fas.org/sgp/crs/natsec/RL32492.pdf>.

<sup>69</sup> Cf. Johnson, P. *Modern Times: The World from the Twenties to the Nineties*. HarperCollins, New York, Revised Edition, 1991, pp. 35-36.

lujos en necesidades y extenderlas a las clases inferiores”<sup>70</sup>. El desempleo no supera su tasa natural del 4%; la mujer conquista el derecho al sufragio y se incorpora poderosamente al mundo laboral; se generaliza la contratación de seguros de vida y de trabajo, muchas veces por parte de las mismas empresas en favor de sus trabajadores. Éstas empiezan a proveer igualmente planes de pensiones e incluso vacaciones pagadas. El analfabetismo se reduce a niveles residuales. Durante el campaña de 1928, de la que saldría elegido presidente, Herbert Hoover llega a anunciar la inminente desaparición de la pobreza en EEUU<sup>71</sup>. El aparente éxito de este “capitalismo del bienestar” aleja a los obreros de las ensoñaciones revolucionarias; la afiliación a los sindicatos y la participación en conflictos laborales se desploman. Se reducen los impuestos y se consolida una clase media. La concentración de la bonanza en los núcleos urbanos motiva el abandono de las actividades agrícolas, disminuyendo la ocupación en éstas de un 18% a un 12%<sup>72</sup>. Las ciudades crecen desmesuradamente; Chicago y Nueva York se llenan de rascacielos, publicidad y luces de neón. Es, por lo demás, tiempo de epopeyas: la inversión en aviación hará posible el primer vuelo transatlántico, realizado por Lindbergh en 1927. La ampliamente inobservada Ley Seca, en fin, nunca consiguió aguar la gran fiesta de los años veinte, aunque sí hacer de oro a las mafias especializadas en el contrabando de alcohol.

Una de las industrias en boga, decíamos, es la del cine, en la que Ayn Rand trabajará muchos años y a la que, de un modo u otro, permanecerá siempre vinculada. En los emblemáticos *movie palaces* de la época, capaces de albergar cientos e incluso miles de espectadores, estrellas como Douglas Fairbanks, Gloria Swanson, Pola Negri y Charlie Chaplin deleitaban al público americano. Hollywood, erigido en capital mundial del cine, llega a producir una media de 800 largometrajes al año, muchos de los cuales recaudan millones de dólares de la época. La transición al *sound film* coincidirá providencialmente con la llegada de Rand. También la música es objeto de una revolución: la irrupción del jazz, aleación de estilos varios e improvisación de orígenes populares. Por su parte, la literatura de esta década será recordada por la *Lost Generation* de Hemingway, Dos

---

<sup>70</sup> *What the Twenties demonstrates was the relative speed with which industrial productivity could transform luxuries into necessities and spread them down the class pyramid.* Johnson, P. *Ibid.*, p. 224.

<sup>71</sup> *We in America today are nearer to the final triumph over poverty than ever before in the history of any land.* Singer, A. *Campaign Speeches of American Presidential Candidates, 1928-1972.* Ungar, New York, 1976, p. 33.

<sup>72</sup> Amadeo, K. “1920s Economy: What Made the Twenties Roar”, *The Balance*, 13 April, 2020, disponible en: <https://www.thebalance.com/roaring-twenties-4060511>.

Passos, Fitzgerald o Faulkner. La proliferación de arte moderno es también coherente con el temperamento de estos años.

En realidad, lo que había detrás de esta euforia era una gigantesca burbuja especulativa, que muy pocos supieron entender. En 1927, Walter Lippmann se percataba de que “las más o menos inconscientes e improvisadas actividades de los empresarios son por primera vez más innovadoras, más audaces y de alguna manera más revolucionarias que las teorías de la izquierda”<sup>73</sup>. Probablemente sus palabras no alarmaban a nadie, como muy pocos se dejaron contagiar de la preocupación de los expertos que en 1928, cuando el volumen de crédito concedido a brokers en el mercado de valores alcanzó los 4.000 millones de dólares de la época, previeron una catástrofe. Convencidos de que el boom económico era irreversible, cada vez eran más quienes se aventuraban a la especulación. “La emisión de títulos seguía aumentando; era fácil hacerse rico. Todo lo que tenías que hacer era comprar al azar. El país entero estaba especulando”<sup>74</sup>. La posición acreedora de EEUU para con Europa derivada de la guerra había dado inicio al ciclo expansivo; pero la burbuja se había extendido a casi todas las industrias y sectores. El 24 de octubre de 1929, el llamado “Jueves Negro”, se hunde la bolsa de Nueva York. En la expectativa de devolver la confianza al mercado, el vicepresidente de aquélla, Richard Whitney, acomete una compra masiva de títulos muy por encima de su valor real. Pero la táctica que había contrarrestado con éxito el Pánico de 1907 no daría más que un breve respiro ante esta crisis. Los inversores entienden la artificiosidad del alivio y siguen saliendo del mercado, provocando nuevos derrumbes el 28 (Lunes Negro) y el 29 de octubre (Martes Negro). El balance de estos días serán unas pérdidas de 30.000 millones de dólares del momento. Tras unos meses de recuperación, en la primavera de 1930 tendría lugar una nueva caída, que se prolongaría hasta julio de 1932.

El *Crash* del 29 trae consigo un descenso radical de la inversión, del nivel de precios, de los ingresos y de la recaudación fiscal. Las bancarrotas se suceden incesantemente, la mitad de los bancos estadounidenses quiebra, el desempleo se multiplica. Abundan los suicidios de inversores

---

<sup>73</sup> *The more or less unconscious and unplanned activities of businessmen are for once more novel, more daring and in a sense more revolutionary, than the theories of the progressives.* Lippmann, W. *Men of Destiny* (1927). Transaction Publishers, New Brunswick and London, 2003, p. 26.

<sup>74</sup> *In 1928 loans to stock brokers rose to four billion dollars, which disturbed the old-line market experts. They predicted a catastrophe. But the enthusiasts proclaimed: “The laws of classical economics do not apply to mass production. Mankind has entered a new era. Prosperity and rising prices will never stop! Securities continued to mount; it was easy to get rich. All you had to do was to buy at random. The whole country was speculating.* Maurois, A. *The Miracle...*, p. 382.

arruinados y las tragedias humanas de todo tipo. En este clima de desesperación, cala la idea —en adelante muy discutida— de que el capitalismo clásico, del que hasta entonces pocos dudaban, ha fracasado<sup>75</sup>. El economista inglés John Maynard Keynes dará forma teórica a este nuevo sentir general, defendiendo la adopción por parte de los gobiernos de un rol activo en la recuperación económica a través de políticas monetarias expansivas y programas de gasto público que, esencialmente, habrían de consistir en la creación de dinero *out of thin air*, de la nada. Sus planteamientos serían contundentemente criticados por economistas como Friedrich Hayek<sup>76</sup>, pero concordaban con el convencimiento, ya difícilmente subsanable, de que un mercado excesivamente libre había sido responsable de la Gran Depresión, y de que sólo la intervención gubernamental podía hacerle frente y evitar derivas similares en el futuro.

Las elecciones presidenciales de 1932 darán una holgada victoria al candidato demócrata, el hasta entonces gobernador del Estado de Nueva York Franklin D. Roosevelt. Roosevelt se hace eco del clamor intervencionista imperante y apuesta por un *New Deal*, un nuevo pacto social basado en “una oportunidad más equitativa de participar en la distribución de la riqueza nacional”<sup>77</sup>. En otras palabras, en un Estado del bienestar del estilo de los que empezaban a fraguarse en la mayor parte de los países de Europa. Pero la política económica de Roosevelt no sería tan uniforme como parecían sugerir las simplificaciones electoralistas de una crisis cuya naturaleza hoy en día sigue siendo un misterio. En un primer *New Deal*, hasta 1935, se abordarían las medidas más urgentes para la estabilización y estimulación de la economía. Sólo a partir de dicho año llegarían las reformas más profundas, en el llamado segundo *New Deal*: serían los grandes programas de obras públicas contra el desempleo, la Ley de Seguridad Social y un amplio abanico de ayudas para los segmentos más desfavorecidos.

En cualquier caso, que la década de 1930 haya quedado inscrita en la historia como la Década Roja (*Red Decade*) no responde únicamente al giro político hacia el intervencionismo que supuso el *New Deal*. Lo que subyace a los cuatro mandatos de Roosevelt es una extraordinaria radicalización de la sociedad norteamericana, sobre todo en las capas empobrecidas por la

---

<sup>75</sup> Cf. Schlaes, A. *The Forgotten Man*. Harper Perennial, New York, 2007, pp. ii y ss.

<sup>76</sup> Cf. Wapshott, N. *Keynes Hayek: The Clash That Defined Modern Economics*. Norton & Company, London, 2011, *passim*.

<sup>77</sup> [...] *more equitable opportunity to share in the distribution of national wealth*. Roosevelt, F. D. Discurso reproducido en: "The Roosevelt Week", en: *Time*, New York, 11 de julio de 1932, p. 10.

depresión y en los ámbitos intelectuales y artístico-culturales. “La pérdida de fe en los líderes empresariales estadounidenses coincidía con un repentino y abrumador descubrimiento de que la Unión Soviética existía y de que ofrecía una alternativa sorprendente y profundamente relevante a la agonía de América”<sup>78</sup>. En las elecciones de 1932, el candidato socialista Norman Thomas rozaba el millón de votos; pero también muchos de los millones de electores que votaron repetidamente a Roosevelt demandaban políticas mucho más socialistas de lo que su naturaleza moderada, y en muchos sentidos conservadora, estaba dispuesta a conceder. La afiliación a los sindicatos y la organización de huelgas se disparaban. Columnistas, profesores y ensayistas de todas las disciplinas elogiaban el comunismo soviético y la figura de Stalin con inaudita naturalidad. El Primer Plan Quinquenal (1928-1932) se consideraba poco menos que una proeza de inaplazable imitación. Moscú, perfectamente consciente de esta oleada de simpatía, no hacía sino alimentarla, penetrando propaganda e inestabilidad e incluso ofertando puestos de trabajo para estadounidenses a través de Amtorg, su agencia comercial. El sentimiento de hermandad con la URSS alcanzará su máxima expresión durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), cuando Hollywood se encargó de hacer cristalizar una visión idílica del régimen estalinista con películas como *The Battle of Russia* (1943), *Days of Glory* (1944) o *Song of Russia* (1944).

### 3.3. La Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría

Apenas un mes antes de que Roosevelt tomara posesión como presidente de los Estados Unidos, Adolf Hitler lo hacía como canciller de Alemania. Unas condiciones de paz humillantes, los estragos de la Gran Depresión y el rápido contagio de doctrinas racistas y ultranacionalistas habían elevado al poder al Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán. El pueblo se había convencido de que aquel político de penetrante carisma e incomparable vigor, héroe de la Gran Guerra, era el hombre que podía devolverle su esplendor perdido.

Hitler no tardó en demostrar que sus promesas no eran mera retórica. En octubre de 1933, Alemania abandonaba la Conferencia de Desarme y la Sociedad de Naciones. Ya los anteriores gobiernos de la República de Weimar nacida en 1919 habían venido impulsando un cierto rearme en violación del Tratado de Versalles; Hitler lo dinamizará, y en 1935 revelará a la comunidad internacional la situación militar de Alemania: un ejército de más de medio millón de hombres,

---

<sup>78</sup> *Loss of faith in American business leaders coincided with a sudden and overwhelming discovery that the Soviet Union existed and that it offered an astonishing and highly relevant alternative to America's agony.* Johnson, P. *Ibid.*, p. 260.

dotado de una poderosa aviación y reforzado por la reinstauración del servicio militar<sup>79</sup>. Desde 1934, Hitler, respaldado por un apoyo masivo, concentraba todos los poderes. En enero de 1935, de conformidad con las previsiones de Versalles, se había celebrado un referéndum en el Territorio de la Cuenca del Sarre, bajo administración de Naciones Unidas desde el final de la guerra, para la determinación de su status político. Un 90% de los electores se pronunció a favor de la reincorporación a Alemania, que se llevó a efecto inmediatamente. En 1936, contra los Acuerdos de Locarno de 1925, Hitler disponía la remilitarización de la región de Renania. La deriva bélica parecía inevitable. A partir de este mismo año, la política económica se ponía en manos de Göring, se enderezaba a la autarquía y se hacía inseparable de la preparación para la guerra. Paralelamente, se conformaba una triple alianza con la Italia fascista y Japón, que aspiraba a la hegemonía en Asia y el Pacífico. En 1938 tenían lugar el *Anschluss* o anexión de Austria y la anexión de los Sudetes. En marzo de 1939, Hitler se anexionaba igualmente Bohemia y Moravia, así como el territorio de Memel, en Lituania. Paralelamente, los nazis venían implementando unas políticas antisemitas cada vez más severas, que resultaban en el exilio de cientos de miles de judíos y en la reducción de los que permanecían a una clase empobrecida y marginal.

Cuando las reclamaciones de Hitler se extendieron a la ciudad de Danzig, en poder de Polonia, Francia y Gran Bretaña se comprometieron a intervenir militarmente para proteger la integridad territorial de la *Rzeczpospolita*. Con su invasión, el 1 de septiembre de 1939, comenzaba la Segunda Guerra Mundial. Como en el caso de Gran Guerra, Estados Unidos es aliado natural de Francia y Gran Bretaña, a lo que muy especialmente contribuyen años de creciente tensión con Japón en el Pacífico; si bien, una vez más, la opinión pública es firme en su oposición a la entrada en la guerra. Este rechazo general se refleja en una política exterior aislacionista, regida por sucesivas Leyes de Neutralidad (*Neutrality Acts*) que prevén embargos al comercio de material militar con países beligerantes en conflictos bélicos internacionales y prohíben su financiación. Esta postura se mantendría intacta hasta 1941: en la campaña presidencial de 1940, Roosevelt “juraba que nunca mandaría muchachos americanos a luchar en suelo extranjero”<sup>80</sup>. Sin embargo, apenas conquistada su cuarta victoria electoral consecutiva, Roosevelt empezaba a mentalizar a los americanos en cuanto a la responsabilidad de su país en la contienda global. En marzo de 1941, el

---

<sup>79</sup> Cf. Kershaw, I. *Adolf Hitler*. ABC, L'Hospitalet, 2003, p. 142.

<sup>80</sup> “It was Roosevelt,” [Ayn Rand] said, “who was uncompromisingly anti-war. He swore he would never send American boys to fight on foreign soil.” Branden, B. *The Passion...*, p. 161.

Congreso aprobaba la venta y alquiler de material militar a países beligerantes siempre que así lo autorizara el gobierno. Continuados ataques de submarinos alemanes a naves americanas empujaban a Roosevelt a la declaración de guerra, que, sin embargo, habría de venir desencadenada por el ataque japonés a Pearl Harbor, el 7 de diciembre (pocos días después de que Ayn Rand acordara verbalmente la publicación de *The Fountainhead*).

EEUU entra en guerra en los momentos más adversos para el bando aliado. El Tercer Reich, que en pocos meses había conquistado Francia y aterrizado Inglaterra con los feroces e incesantes bombardeos de la *Luftwaffe*, alcanzaba su máxima expansión. En junio de 1941, Hitler había traicionado su pacto con Stalin de 1939 e invadido la Unión Soviética; en noviembre, sus tropas ya asediaban San Petersburgo y divisaban Moscú a tan sólo 30 kilómetros. Japón, por su parte, dominaba Korea, Taiwán, buena parte del territorio oriental de China y la Indochina francesa, y amenazaba con una inminente invasión total del Sudeste Asiático. El avance, que la presencia aliada fue incapaz de contener, se llevaría a término en los meses siguientes. Pero el rumbo de la guerra habría de cambiar en 1942. La contraofensiva soviética, bendecida por un durísimo invierno ruso, alejaba de Moscú a las fuerzas alemanas; el viraje hacia el sur de éstas y su derrota en Stalingrado, heroicamente defendida por el Ejército Rojo, señalarían el principio del fin para el Tercer Reich. También el Pacífico y el Norte de África contemplaban importantes victorias aliadas. Una vez más, la intervención de EEUU, sin explicar por sí sola el viraje de la contienda, se revelaba crucial. Según avanza 1943, la superioridad aliada es cada vez más clara, aunque también más brutales la represión y las represalias en territorio alemán, especialmente contra los judíos. El desembarco de Normandía, el 6 de junio de 1944, iniciaría la cuenta atrás para la victoria aliada, que concluiría en 1945 con la toma de Berlín y la capitulación de Japón tras los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki.

La Segunda Guerra Mundial, la más mortífera en la historia de la humanidad, se cobró entre 65 y 85 millones de víctimas mortales. Por lo menos 10 millones de civiles, entre ellos 6 millones de judíos, fueron asesinados en procesos deliberados de exterminio<sup>81</sup>. Casi medio millón de soldados estadounidenses perdieron la vida en el conflicto; unos 700.000 resultaron heridos<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Cf. Gilbert, M. *Ibid.*, p. 318.

<sup>82</sup> Cf. DeBruyne, N.F. *Ibid.*

Sobre las potencias vencedoras recaía la responsabilidad de definir un nuevo orden internacional. El 26 de junio de 1945, cincuenta países firmaban en San Francisco la Carta de las Naciones Unidas, documento fundacional de la organización del mismo nombre. Tras la muerte de Roosevelt en los últimos compases de la guerra, Harry Truman había asumido la presidencia; su estrategia postbélica, al efecto de evitar una deriva como la del período de entreguerras, “era el mantenimiento del poderío militar, combinado con advertencias claras de que se haría uso de la fuerza frente a cualquier agresión”<sup>83</sup>. La paz se anticipaba frágil: EEUU y sus socios occidentales veían con preocupación cómo la Unión Soviética se mostraba determinada a extender su ámbito de influencia allá donde no se opusiera resistencia. Pronto se evidenciaba una inevitable polarización del mundo en dos bloques: capitalista, encabezado por EEUU, y socialista, liderado por la URSS. Es el inicio de la Guerra Fría, período de hostilidad entre estos dos bloques en todos los órdenes que, sin embargo, no llega al enfrentamiento militar directo entre las dos potencias, y que se prolonga hasta la disolución de la URSS en 1990-1991.

Bajo el influjo de una intensa propaganda, la sociedad norteamericana toma conciencia rápidamente del peligro que supone el comunismo internacional. Apenas finalizada la guerra, EEUU ya respalda la lucha anticomunista en países como Vietnam, China o Grecia. En un abrir y cerrar de ojos, la idealización de la Rusia soviética da paso a una atmósfera de sospecha y profunda aversión. Desde 1947, Truman somete a los funcionarios a severos escrutinios de lealtad constitucional<sup>84</sup>. La beligerancia anticomunista del senador Joseph McCarthy inscribirá indeleblemente su nombre en estos años de persecución de elementos subversivos en la administración pública, recordados como *McCarthyism*; sin embargo, el FBI y el Comité de Actividades Antiamericanas del Congreso (ante el que Ayn Rand declararía en 1947 como *friendly witness*) desempeñarían un rol no menos protagonista. También desde ámbitos intelectuales, artísticos y culturales, y desde la misma sociedad civil, se tomó parte en esta caza de brujas. La *Motion Picture Alliance for the Preservation of American Ideals* (a la que Ayn Rand pertenecía) combatirá con denuedo la infiltración comunista en el cine, y buena parte del público boicoteará las producciones presuntamente vinculadas a ella.

---

<sup>83</sup> *The method which Byrnes and President Truman favoured was the maintenance of military strength, combined with clear warnings that force would be used against aggression.* Gilbert, M. *Ibid.*, p. 320.

<sup>84</sup> En virtud de la Executive Order 9835, “Prescribing Procedures for the Administration of an Employees Loyalty Program in the Executive Branch of the Government”, también conocida como “Loyalty Order”.

El inicio de la Guerra Fría y la sensibilización anticomunista del pueblo norteamericano contribuirán notablemente a la victoria del general Eisenhower en las presidenciales de 1952. Presentado como un “conservador progresista”, su gestión supo combinar inteligentemente políticas sociales y de gasto en infraestructuras con importantes rebajas fiscales y reducción de los niveles de deuda pública. La carrera espacial y el desarrollo tecnológico fueron dos de sus grandes prioridades. Fiel a su promesa electoral, puso fin a la intervención de EEUU en Corea. No obstante, su política exterior fue un esfuerzo ininterrumpido por contrarrestar la expansión del comunismo en el Sudeste asiático, Europa y América.

La de 1950 sería una década de prosperidad, estabilidad y consenso social. Al igual que después de la Primera Guerra Mundial, son años de expansión económica, auge del consumo y afianzamiento de la clase media; sin embargo, a diferencia de los años veinte, el capital se destina prevalentemente a la producción rentable y a la inversión no especulativa. “Era la prosperidad de los años veinte una vez más, pero menos frenética y más segura, con un alcance social mucho más amplio y disfrutada a ambos lados del Atlántico. Los cincuenta fueron la década de la afluencia”<sup>85</sup>. El 77% de las familias americanas adquirieron su primer televisor durante esta época<sup>86</sup>. Avances científicos y tecnológicos como el descubrimiento de la estructura del ADN, la realización de los primeros trasplantes de órganos o el lanzamiento de los primeros satélites al espacio inducían una fe muchas veces exacerbada en el progreso humano, e inspiraban una edad dorada de la literatura de ciencia ficción, con maestros como Ray Bradbury o Isaac Asimov. Pero la fecundidad de la literatura americana de posguerra es mucho más variopinta. Ernest Hemingway, coronado en 1952 con la publicación de *The Old Man and the Sea*, recibía el Premio Nobel de Literatura en 1954. En 1955 veía la luz el *Lolita* de Vladímir Nabókov, hermano mayor de la amiga íntima de Alisa en San Petersburgo; en 1957 —junto con *Atlas Shrugged*, la obra maestra de Rand sin la cual tampoco se entiende su propio mundo— lo hacían *On the Road*, de Kerouac, y *Doctor Zhivago*, de Pasternak. Mientras aumenta la aceptación social del jazz, emerge el *rock-n-roll*, al tiempo que un rey para éste: Elvis Presley. El cine supo responder al desafío de la televisión, en buena medida gracias a la moda de la ciencia ficción y al apogeo de Hitchcock, aunque sin desmerecer hitos de la gran pantalla como *The Ten Commandments* (1956) o *Ben-Hur* (1959).

---

<sup>85</sup> *It was the Twenties prosperity over again, but less frenetic and more secure, with a far wider social spread and on both sides of the Atlantic. The Fifties was the decade of affluence.* Johnson, P. *Ibid.*, p. 613.

<sup>86</sup> “Number of TV Households in America”, disponible en: [http://www.tvhistory.tv/Annual\\_TV\\_Households\\_50-78.JPG](http://www.tvhistory.tv/Annual_TV_Households_50-78.JPG).

Con todo, en la base de esta sociedad optimista y segura de sí misma subsistían desigualdades e injusticias importantes. Una de ellas, la segregación racial, era cada vez más ampliamente rechazada. En agosto de 1955, un joven afroamericano era linchado en Mississippi tras coquetear con una mujer de raza blanca; este mismo año, Claudette Colvin y Rosa Parks eran arrestadas tras negarse a ceder sus asientos, reservados para pasajeros blancos en los autobuses segregados de la época. Estos acontecimientos originarían una serie de actos reivindicativos contra la discriminación de los afroamericanos, el movimiento por los derechos civiles, liderado desde sus inicios por el ministro baptista Martin Luther King.

### 3.4. *El viraje a la izquierda y el resurgimiento conservador*

Paul Johnson habla de unos *Collectivist Seventies*, de unos años setenta colectivistas. La expresión es indudablemente acertada en referencia a una tendencia global, que es precisamente el fenómeno al cual la aplica. Sin embargo, en Estados Unidos, este viraje político, económico, social y cultural al colectivismo se aprecia ya desde la década de 1960. Como observa Reynolds, si el estandarte del pueblo americano hasta entonces, y muy especialmente en las décadas precedentes, había sido la libertad, otro estandarte lo va desplazando a partir de los años sesenta: el de los derechos<sup>87</sup>. La idea fundacional estadounidense, que poco a poco se había convertido en toda una realidad, será subvertida, en todos los órdenes, por algo de lo que los americanos creían haber aprendido a recelar: un ideal. La advertencia de Bob Dylan es meridiana: *the times they are a-changin'*. Los tiempos están cambiando. Seducida por el desprendimiento predicado en la literatura de la *Beat Generation* (bajo la estela del antes mencionado *On the Road* de Kerouac), la contracultura hippie será el síntoma más visible de esta subversión que, en su significación más profunda, es toda una crisis del proyecto ilustrado<sup>88</sup>.

En 1960, el candidato demócrata John F. Kennedy ganaba las elecciones presidenciales frente al republicano Richard Nixon por apenas 100.000 votos. Kennedy prometía continuar el *New Deal* y, en su discurso inaugural, invitaba a todas las naciones del mundo a unirse contra “los

---

<sup>87</sup> Cf. Reynolds, D. *America, Empire of Liberty: A New History of the United States*. Penguin, New York, 2009, p. 363.

<sup>88</sup> Cf. Grigorovskaya, A. V. “В поисках целостности: повесть Айн Рэнд «Гимн» и роман Дж. Керуака «В дороге»”, en: *Научный диалог*, 1, pp. 212-228.

enemigos comunes del hombre: la tiranía, la pobreza, la enfermedad y la guerra”<sup>89</sup>. Lo cierto, en cualquier caso, es que su administración vendría determinada por una serie de desafíos de política exterior que elevarían la Guerra Fría a sus momentos más críticos. La amenaza de una guerra nuclear era cada vez más cierta; el avance del comunismo era incesante. Alarmado por la Revolución cubana de 1959 y la rápida deriva marxista de Fidel Castro, una de las primeras decisiones de Kennedy como presidente fue autorizar la invasión de Bahía de Cochinos por exiliados cubanos entrenados en EEUU y comandados por la CIA. La operación fracasó estrepitosamente y resolvió a Khrushchov, entonces máximo dirigente soviético, a apuntalar su apoyo económico y militar a la Cuba castrista. Cuando aviones estadounidenses detectaron la presencia en Cuba de misiles balísticos soviéticos capaces de iniciar un ataque nuclear, Kennedy decretó el bloqueo aéreo-naval de la isla al objeto de impedir su aprovisionamiento. Se vivieron días de extraordinaria tensión, finalmente ahuyentada tras arduas rondas de negociaciones secretas, a resultas de las cuales EEUU se comprometió a retirar el misil balístico del que disponía en Turquía y a abstenerse de emprender o apoyar en adelante una invasión de Cuba. En el Sudeste asiático, en cambio, Kennedy intensificó el compromiso militar de EEUU con las fuerzas anticomunistas.

El 22 de noviembre de 1963, cuando el vehículo presidencial circulaba por las calles de Dallas, Kennedy fue abatido de dos disparos. Lee Harvey Oswald fue arrestado como sospechoso del magnicidio; apenas dos días después de su arresto era, a su vez, asesinado por un empresario relacionado con el narcotráfico. El mismo 22 de noviembre, Lyndon B. Johnson tomaba posesión como presidente de los EEUU. Elegido en las presidenciales de 1964, Johnson serviría como presidente hasta 1969. Si Kennedy había aumentado la presencia militar estadounidense en Vietnam, Johnson hizo de EEUU un contendiente en toda regla en el conflicto entre el norte comunista y el sur alineado con el bloque occidental, multiplicando gradualmente dicha presencia hasta alcanzar el medio millón de efectivos en 1968. A nivel interno, Johnson, en el marco de una declarada “guerra contra la pobreza” (*War on Poverty*), suscribió importantes programas de seguridad social, como *Medicare* y *Medicaid*, y de apoyo federal a la educación de personas con menos recursos. También suscribió la Ley de Derechos Civiles de 1964, que prohibía la segregación en todo establecimiento de financiación pública, e impulsó decisivamente la inversión en la carrera

---

<sup>89</sup>[...] *a struggle against the common enemies of man: tyranny, poverty, disease and war itself*. Kennedy, J.F. “Inaugural Address” (20 January 1961), disponible en: <https://voicesofdemocracy.umd.edu/kennedy-inaugural-address-speech-text/>.

aeroespacial. Durante su mandato, pese a todo ello, abundaron los desórdenes y las revueltas; su incapacidad para gestionarlas y, sobre todo, el reclutamiento forzoso para la guerra de Vietnam, dañaron profundamente su popularidad, determinando su derrota en 1968 frente a Nixon<sup>90</sup>.

Consciente de la impopularidad de la guerra de Vietnam, que para entonces se cobraba una media de trescientas víctimas mortales americanas a la semana, así como de la imposibilidad de ganarla, Nixon inició sin demora un proceso conocido como “vietnamización”, consistente en la sustitución gradual de las fuerzas americanas por efectivos locales. Ello permitió la correlativa disminución del reclutamiento obligatorio, hasta su cese total en 1973. Este mismo año, EEUU intervenía en Oriente Medio auxiliando militarmente a Israel, tras la invasión por parte de Egipto y Siria de los territorios de la península del Sinaí y los Altos del Golán a su vez ocupados por Israel durante la Guerra de los Seis Días de 1967. La Organización de Países Árabes Exportadores de Petróleo respondió decretando un embargo sobre la exportación de petróleo a los aliados de Israel, lo que desató una recesión económica global. Aunque el embargo finalizó en marzo de 1974, sus efectos económicos perduraron durante toda esta década.

Por lo demás, el mandato y medio de Nixon se caracterizó por una continuación de las políticas sociales de sus antecesores. La “Gran Sociedad” (*Great Society*) anunciada por Johnson, última versión del *New Deal* de Roosevelt, se había instalado con firmeza en una mentalidad estadounidense cada vez más escéptica frente al capitalismo y más abierta a la promesa socialdemócrata de los derechos inagotables. Coherente con ello fue el abandono definitivo del patrón oro en 1971. Tras la dimisión de Nixon, como consecuencia del escándalo Watergate, su vicepresidente Gerald Ford asumió la presidencia. En un contexto de crisis económica global, los esfuerzos de Ford se orientaron a combatir la inflación, sin que en cualquier caso vacilara su compromiso con unas políticas sociales ya inmunes a las diferencias entre demócratas y republicanos. La última y máxima expresión de esta década colectivista será la victoria del demócrata Jimmy Carter en las presidenciales de 1976.

Transformación de primera importancia en esta década será la legalización del aborto en EEUU. Hasta 1970, el aborto, salvo supuestos específicos en algunos estados (generalmente, peligro para la vida de la madre, incesto o violación), era ilegal en todo el país. Su punibilidad se había venido apoyando en un amplio consenso social y de la comunidad científica. El activismo por

---

<sup>90</sup> Cf. Bernstein, I. *Guns or Butter: The Presidency of Lyndon Johnson*. Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 379 y ss.

su despenalización era residual también entre el movimiento feminista, más comprometido con la defensa de otras formas de control de la natalidad. No obstante, a raíz de casos de gran repercusión mediática como el de Sherri Finkbine, que en 1962 se sometió a un aborto en Suecia por serle denegado en Arizona, o el de Gerri Santoro, que falleció al someterse a un aborto clandestino en 1964, avivaron la beligerancia de una parte muy importante de la sociedad estadounidense en favor de dicha despenalización. En 1970, Hawai, Nueva York, Alaska y Washington admitían el aborto a demanda de la madre hasta la vigésimo cuarta semana de embarazo<sup>91</sup>. La despenalización del aborto a nivel nacional se produciría a raíz de la sentencia del Tribunal Supremo en la causa *Roe v. Wade* (1973). La sentencia invalidaba la legislación restrictiva del aborto de la mayoría de los Estados, garantizaba su libre práctica durante los tres primeros meses de embarazo y condicionaba la posibilidad de su restricción durante los meses posteriores.

Pero ya desde la década de 1970 venían fraguándose un resurgimiento del conservadurismo y una reacción minarquista a las tendencias progresistas y colectivistas imperantes. La izquierda estadounidense había recibido un importante respaldo teórico con la publicación, en 1971, de la *Theory of Justice* de John Rawls. Rawls mantiene que la única manera de definir objetivamente los principios de una sociedad justa es hacer abstracción de aquellas circunstancias personales o sociales que harían parcial al responsable de dicha definición; es necesario, pues, que la teorización en este sentido parta de un “velo de ignorancia” (*a veil of ignorance*). Su tesis, grosso modo, es que todos los individuos desnudos de intereses particulares o condicionamientos subjetivos que se encontraran en esta “posición original” convendrían en que un sistema social justo sería aquél que garantizara la mayor y más igual libertad compatible con la libertad de todos y subordinara la admisibilidad de las diferencias económicas a la medida en que éstas puedan beneficiar, aunque indirectamente, a los más desfavorecidos (teniendo en cuenta que la desgracia de ser uno de ellos podría tocarle a cualquiera de estos ignorantes constituyentes de la organización política). Al verse libres de toda inclinación arbitraria o egoísta, no habría motivo para dudar de que semejante resolución se identifica con la esencia de la justicia. La teoría de Rawls era rebatida en 1974 por el *Anarchy, State, and Utopia* de Robert Nozick. A pesar de su irrealidad, Nozick acepta la idea del contrato social como método de verificación hipotética de la legitimidad de un sistema político desde el criterio del consentimiento subjetivo. Lo que enmienda, empero, es la validez teórica de la

---

<sup>91</sup> Cf. Reagan, L. J. *When Abortion Was a Crime: Women, Medicine, and Law in the United States 1867–1973*. California University Press, Berkeley, 1997.

“posición original” de Rawls, que considera más arbitraria que las inclinaciones naturales de los individuos por razón de sus circunstancias. Al fin y al cabo, los bienes a distribuir de acuerdo con estos principios de justicia no son maná caído del cielo, sino que *ya han sido producidos* por algunos de los individuos deliberantes, con independencia de que —en esta situación de hipotética ignorancia— no sean conscientes de ello. Al hilo de la refutación de Rawls, Nozick critica todos los argumentos en favor de cualquier forma de gobierno más vasta que el Estado mínimo; anteriormente había justificado, con arreglo a la concepción lockeana de los derechos individuales, por qué la garantía de estos requería la existencia del Estado, y cómo sujetos racional y escrupulosamente observantes de aquellos llegarían naturalmente a esta conclusión. El Estado mínimo, en fin, permitiría que los individuos dispusieran de sus derechos individuales de tal manera que cada uno se buscara —si así lo desea, en asociación con otros— su propia utopía diseñada a medida.

Pero Nozick no era el único que objetaba convincentemente al colectivismo del momento. Junto a él, otros filósofos políticos como Rothbard o la misma Rand, economistas como Friedrich Hayek, Milton Friedman y Arthur Laffer, voces como las de William F. Buckley Jr., George Gilder y un largo etcétera, reforzaban los argumentos del conservadurismo. Publicaciones como *The Wall Street Journal*, *Chicago Tribune*, *National Review* y otras discrepantes de la corriente demócrata preponderante entre los medios de comunicación se movilizaban para hacer llegar el mensaje alternativo al votante. También los campus universitarios, normalmente dominados por el marxismo cultural y la nueva izquierda, eran objeto de “una nueva ola de actividad de la derecha”<sup>92</sup>.

Desde 1969, por otro lado, el Tribunal Supremo había venido experimentado un giro conservador bajo la presidencia de Warren E. Burger; sin perjuicio de decisiones tan extrañas al conservadurismo como *Roe v. Wade*.

La movilización conservadora-minarquista, unida a factores como la recesión económica, la elevada inflación y la debilidad percibida en la gestión de Carter, determinaron que el electorado no le devolviera su confianza. Particularmente perjudicial para su imagen fue su gestión de la crisis de los rehenes de Irán, cuando, tras las Revolución iraní de 1979, cincuenta y dos ciudadanos estadounidenses permanecieron retenidos en Teherán durante 444 días por los revolucionarios

---

<sup>92</sup> [...] *the shuttering of NBI coincided with a new wave of right-wing activity on campus*. Burns, J. *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*. Oxford University Press, New York, 2009, p. 247. Burns hace aquí referencia al Nathaniel Branden Institute, clausurado en 1968 a raíz de la ruptura de Rand con Branden.

islámicos. En las elecciones de 1980, las últimas en vida de Rand, Ronald Reagan era elegido presidente. Con él daban inicio doce años de administración republicana en EEUU, caracterizados por grandes rebajas fiscales, una amplia liberalización de la actividad económica y un endurecimiento de la política exterior que contribuyó sensiblemente a la caída del bloque comunista.

El destino no quiso que Rand, que había dedicado su vida a combatir con la pluma a quienes con la espada habían reducido su país y su familia a la miseria, alcanzara a presenciar el tan ansiado derrumbamiento de sus enemigos. Queda sólo elucubrar si lo habría considerado, en la línea de Francis Fukuyama, el fin de la Historia; o bien simplemente el tránsito hacia nuevos frentes en la lucha por la razón, el individualismo y el capitalismo.

### *3.5. La filosofía en la América de Ayn Rand*

El interés del pueblo norteamericano por la filosofía ha sido tradicionalmente tan febril como escasa su originalidad en la materia. Recuerda Estados Unidos, en este sentido, a Roma, seducida por el genio griego y orgullosamente afianzada en el privilegio de absorberlo, la responsabilidad de atesorarlo y la aventura de propagarlo, pero generalmente incapaz siquiera de imitarlo. Ha podido, ciertamente, generar algún filósofo de lucidez excepcional (tanto, que confirma la regla), pero desde luego muchos más poetas y novelistas; de la misma manera que Roma podía darnos un Séneca y un Marco Aurelio, pero, a su lado, la vastísima producción literaria no sólo de Virgilio, Horacio y Ovidio, sino también de Plauto, Cátulo, Propercio, Lucano y tantos otros. Europa es la Grecia de nuestro imperio. Como hiciera Roma, América acogerá con los brazos abiertos a los hijos del genio, a los portadores de la llama; estos, como Ockham a Luis de Baviera, la defenderán con la pluma, sabedoras de que sólo ella está en condiciones de defendernos con la espada. Pocos se tomarán esta tarea tan en serio como Ayn Rand.

Estados Unidos, así, será un escenario más de la interacción y el enfrentamiento de doctrinas filosóficas de origen europeo, con la particularidad de que esto tiene lugar en el contexto — lúcidamente descrito por Tocqueville— del predominio consolidado de una ética protestante individualista, una antropología optimista, un orgulloso etnocentrismo y una cultura política minarquista, liberal, republicana y democrática. Incluso un movimiento religioso, filosófico y literario tan característicamente norteamericano como el trascendentalismo hendirá sus raíces en Carlyle y, por extensión, en el idealismo alemán. E incluso el pragmatismo, tal y como lo desarrolla

William James, es, por un lado, una radicalización de la gnoseología empirista, y, por otro, un paso más en el escepticismo moral de tradición anglosajona. No es casualidad que James dedicara su *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907) a John Stuart Mill, “de quien aprendí por primera vez la pragmática disposición de mi mente y a quien gusto representarme como nuestro líder, si sólo hoy siguiera vivo”<sup>93</sup>.

Las modas utilitarista y pragmatista dejaron una impronta indeleble en las actitudes morales de los americanos<sup>94</sup>; pero no era ésta la guía que necesitaban las ciencias, especialmente las naturales. El positivismo lógico, que por principio declaraba su inhabilidad para lidiar con cuestiones no estrictamente epistemológicas (como la metafísica o la ética), se postuló como la filosofía idónea para cubrir este espacio. A diferencia de Europa, donde habría de disputárselo con el neokantianismo de Ernst Cassirer y la fenomenología de Edmund Husserl, su predominio en el ámbito estadounidense sería pacífico en el segundo cuarto del s. XX. Ciertamente, Bertrand Russell se hacía eco de un sentimiento generalizado cuando afirmaba: “No me cabe duda de que, en la medida en que el conocimiento filosófico es posible, debe ser buscado con [los métodos del empirismo analítico moderno]; tampoco me cabe duda de que, por estos métodos, muchos antiguos problemas son completamente solubles”<sup>95</sup>. El positivismo lógico, que tenía por referentes a Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein y el mismo Russell, adquirirá contornos diferenciados en los trabajos del Círculo de Viena y A. J. Ayer, y recibirá golpes letales en las críticas de W. V. O. Quine, Karl Popper y, finalmente, Thomas Kuhn.

Muy significativa sería también la penetración del marxismo, tanto en la dirección de la intermitentemente creciente agitación popular como en la orientación de las ciencias sociales. En determinados círculos académicos y culturales, y no precisamente los más castigados por el capitalismo, el materialismo histórico y la lucha de clases se convirtieron en auténticos dogmas.

---

<sup>93</sup> *To the Memory of John Stuart Mill, from whom I first learned the pragmatic openness of mind and whom my fancy likes to picture as our leader were he alive to-day.* James, W. *Pragmatism... together with four related essays from The Meaning of Truth.* Longmans, Green, and Co., New York, 1907, p. xi.

<sup>94</sup> Bueno Ochoa mostraría cómo el pragmatismo es esencial a todo estudio de la *realpolitik* estadounidense, y cómo “remite, necesariamente, al excepcionalismo norteamericano”, en: “Bases del excepcionalismo norteamericano”, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, nº 10, 2006/2007, p. 317.

<sup>95</sup> *I have no doubt that, in so far as philosophical knowledge is possible, it is by such [modern analytical empiricism] methods that it must be sought; I have also no doubt that, by these methods, many ancient problems are completely soluble.* Russell, B. *The History of Western Philosophy.* Simon & Schuster, New York, 1945, p. 834.

Como sabemos, esta influencia alcanzaría su punto álgido en la “Década Roja” de 1930 y durante los años de la Segunda Guerra Mundial.

En fin, no puede obviarse la recepción de otros filósofos, entre los que sobresale Friedrich Nietzsche. H. L. Mencken, periodista, ensayista y maestro de la provocación muy admirado por Rand, sería el más destacado divulgador de una filosofía que forzosamente había de irradiar magnetismo en una cultura tan individualista. Otros nombres inseparables del momento filosófico estadounidense serán Henri Bergson, Oswald Spengler y dos españoles: Jorge Santayana y José Ortega y Gasset.

Ésta es, a grandes rasgos, la América de las primeras décadas de Ayn Rand. Pero América habría de cambiar mucho a lo largo de los cincuenta y seis años de florecimiento intelectual y producción filosófica y literaria de Rand sobre su suelo. Si las indagaciones fenomenológicas de Husserl circunscribieron su influencia al ámbito continental, la filosofía de su discípulo Martin Heidegger despertaría en EEUU una fascinación rayana en el desconcierto. No es de extrañar que el público americano dispusiera de una traducción inglesa de *L'Être et le néant* (1943), el tratado de ontología existencialista vulgarizada de Jean-Paul Sartre, seis años antes (en 1956) que del oscuro e indescifrable *Sein und Zeit* (1927, primera traducción inglesa de 1962) de Heidegger, pese a ser éste muy anterior a aquél. El riquísimo estudio *Irrational Man* (1958), de William Barrett, tendría un papel protagonista en la introducción del existencialismo en EEUU. Su influencia conviviría con la del estructuralismo de origen francés, especialmente relevante en los avatares de la sociología, la antropología, la psicología y la lingüística.

Donde los americanos sí demostrarán lucidez es en el campo de la filosofía política y del Derecho. Sus conceptos, naturalmente, serán los de la teoría política europea, y más concretamente la anglosajona (sin perjuicio de la ya mencionada contaminación marxista), pero el desarrollo que norteamericanos como John Rawls, Robert Nozick, Murray Rothbard o Ronald Dworkin darán a los términos del liberalismo clásico es testimonio de una notable creatividad y, en ocasiones, de auténtica genialidad. La *Theory of Justice* (1971) de Rawls determinará el rumbo de la especulación política para toda una generación, aunque no en menor medida lo hará *Anarchy, State, and Utopia* (1974), la brillante réplica de Nozick. Se trata, desde luego, de un tardío e inesperado, pero asombrosamente fructífero, despertar de la reflexión estadounidense al problema político sustancial; también al jurídico, en la obra de Dworkin. La época vendría asimismo caracterizada por la influencia de toda una cohorte de prófugos del nazismo afines al liberalismo, como el antes

mencionado Karl Popper, Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Leo Strauss o Hannah Arendt, aunque también socialistas como Herbert Marcuse o Erich Fromm.

Como buena Roma, América no olvidará a los clásicos griegos. Estos, que habían ocupado un lugar preeminente en la obra de Arendt y Strauss, serían reivindicados como modelo de civilización por J. A. G. Pocock en una obra, *The Machiavellian Moment* (1975), que alumbraría toda una nueva actitud ante la teoría política: el republicanismo.

#### 4. Conclusiones

La de Ayn Rand, sí, aspirará a ser una filosofía de la razón. *La filosofía de la razón*. Pero acertaba Gadamer al afirmar que “la razón [...] no es su propio amo, sino que depende siempre de las circunstancias en las que opera”<sup>96</sup>. Estas circunstancias tendrán mucho que decir acerca del rumbo que adoptará el pensamiento de Rand. Como se indicaba al inicio de este capítulo, la misma epistemología objetivista —y, a juzgar por su contenido, que estudiaremos más adelante, no podía ser de otra manera— es consciente de la insoslayable importancia del contexto en la adquisición del conocimiento, como autoridad delimitadora de la información percibida. No creo que esta doctrina sea menos aplicable a la formación intelectual de Rand.

Siendo esto evidente (aunque no siempre pacífico), el gran interrogante es definir en qué medida, y de qué manera, las circunstancias históricas, culturales, políticas, intelectuales, sociales y por supuesto propiamente individuales o vitales de Rand condicionan, o incluso determinan, su propuesta filosófica. A falta de profundizar en la vida y el pensamiento de Rand, desde luego no se está todavía en condiciones de darle respuesta. No obstante, ya a esta altura del camino puede intuirse la entidad de su mundo, siquiera como fuerza estimuladora de una reflexión filosófica tan profunda como prometedora. Este primer contacto apunta a que la sempiterna tentación de explicar a Rand como producto de una constelación de pasiones, acontecimientos e influencias no es censurable sin más. Existen muy buenos motivos para seguir a Sciabarra en su tesis de que la experiencia universitaria petrogradense imprimió un espíritu dialéctico a su forma de plantear, y resolver, los problemas; que la mayor parte de estos problemas vinieron dados por unas tensiones histórico-políticas determinadas, o que su vivencia de estas mismas tensiones influyó su actitud frente a ellas, es incuestionable. Con todo, quien haya leído a Rand —y, sobre todo, quien haya

---

<sup>96</sup> *Vernunft [...] ist nicht ihrer selbst Herr; sondern bleibt stets auf die Gegebenheiten angewiesen, an denen sie sich betätigt.* Gadamer, H.-G. *Hermeneutik I...*, pp. 280-281.

leído *Atlas Shrugged*—, y seguidamente haya sometido su mundo a consideración minuciosa, tiene que concluir que la lucidez y la fuerza de aquélla son mucho más que el simple reflejo de éste. Tal es mi firme parecer, y creo que los próximos capítulos lo irán confirmando poco a poco.

# CAPÍTULO 2.- BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE AYN RAND

*I have no notion of a truly great man that could not be all  
sorts of men*

(Thomas Carlyle)<sup>97</sup>

## 1. Introducción

En el capítulo anterior se ha profundizado en el “mundo” de Ayn Rand, esto es, en el conjunto de circunstancias de toda índole (históricas, intelectuales, políticas, económicas, culturales...) que tan sensiblemente condicionan la vida y obra de la autora; circunstancias más allá de las cuales, decíamos, ésta no se concibe. Definidas exhaustivamente, aunque con la concisión requerida por los propósitos del estudio, dichas circunstancias, puede transferirse el protagonismo a la heroína de la trama.

La biografía intelectual de Rand procurará guiarse por el mismo equilibrio entre exhaustividad y concisión, habida cuenta de que, por un lado, tampoco ella constituye la aportación central de la investigación, pero, por otro, también representa un presupuesto esencial para la aproximación a la filosofía objetivista. Se referirán, pues, los hechos más relevantes del recorrido vital y la evolución intelectual de Rand, sin dedicarles mayor detenimiento que el estrictamente necesario para poner de relieve su proyección en la producción filosófica y literaria de aquélla.

---

<sup>97</sup> “No conozco un hombre verdaderamente grande que no pudiera ser *cualquier* clase de hombre”. Carlyle, T. *On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History* (1841). Longmans, Green, and Co., New York, 1906, p. 76.

La ocasión, por lo demás, es propicia para dotar de un cierto orden o centralización al abanico de fuentes y documentos actualmente coexistentes en la materia. La exposición beberá primordialmente de tres biografías (*The Passion of Ayn Rand*<sup>98</sup>, *Ayn Rand and the World She Made*<sup>99</sup> y *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*<sup>100</sup>), los diarios<sup>101</sup> y cartas<sup>102</sup> de Rand y una recolección de testimonios de personajes más o menos cercanos a ella (*100 Voices: An Oral History of Ayn Rand*)<sup>103</sup>. Fuentes accesorias, *Ayn Rand: The Russian Radical*<sup>104</sup> o las memorias de Nathaniel Branden<sup>105</sup> o las de Alan Greenspan<sup>106</sup>, complementarán las principales.

Consideración preeminente merece *The Passion of Rand* (1986), de Barbara Branden, la “biógrafa autorizada y desautorizada de Rand”<sup>107</sup>. Entre 1958 y 1962, Rand y Branden grabaron una larga serie de conversaciones destinadas a servir de material para una biografía que habría de escribir la segunda. No era impedimento para ello el romance entre Rand y el marido de Barbara, Nathaniel Branden, abiertamente acordado entre estos tres y Frank O’Connor, el marido de Rand. Ciertamente Rand no preveía entonces su tempestuosa ruptura con los Branden en 1968. Estamos, pues, ante una biografía escrita por una de las personas que más íntimamente conocieron a Rand en base a un material autobiográfico desbordante, amén de valoraciones e impresiones personales, de información objetiva que de otra manera habría sido extremadamente difícil recabar. Aunque la biografía linda ocasionalmente con el género “biográfico apasionado”, tiene la virtud de discernir claramente las apreciaciones subjetivas (tanto de Rand como de Branden) de la narración objetiva,

---

<sup>98</sup> Branden, B. *The Passion of Ayn Rand* (1986). Anchor Books (Random House), New York, 1st Anchor Books edition: 1987.

<sup>99</sup> Heller, A. C. *Ayn Rand and the World She Made*. Anchor Books (Random House), New York, 2009.

<sup>100</sup> Burns, J. *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*. Oxford University Press, New York, 2009.

<sup>101</sup> Rand, A. *Journals of Ayn Rand*. Ed. by Harriman, D., Dutton (Penguin), New York, 1997.

<sup>102</sup> Rand, A. *Letters of Ayn Rand*. Ed. by Berliner, M. S., Plume (Penguin Group), New York, 1997.

<sup>103</sup> McConnell, S., et al. *100 Voices: An Oral History of Ayn Rand*. New American Library (Penguin), New York, 2010.

<sup>104</sup> Sciabarra, C. M. *Ayn Rand: The Russian Radical*. The Pennsylvania State University Press, University Park (PA), 1995.

<sup>105</sup> Branden, N. *My Years with Ayn Rand*. Jossey-Bass Publishers, San Francisco (CA), 1999.

<sup>106</sup> Greenspan, A. *The Age of Turbulence: Adventures in a New World*. Penguin, New York, 2007.

<sup>107</sup> [...] Barbara Weidman, later Branden, who would become Rand’s authorized and unauthorized biographer. Gladstein, M. R. *Ayn Rand* (2010). Major Conservative and Libertarian Thinkers, Volume 10, Bloomsbury, New York, 2013 paperback edition, p. 16.

cuyo valor, cabe reiterar, es inestimable. En cualquier caso, también los aspectos más subjetivo-apasionados de la obra revisten interés. La dialéctica entre la admiración que Barbara sentía por Ayn y su filosofía y la aflicción que —no obstante su consentimiento nominal, fruto de la resignación— debió de merecerle la aventura amorosa antes mencionada, contribuyeron significativamente a humanizar su retrato de una mujer a la que no podía amar u odiar del todo, ni por tanto divinizar o demonizar incondicionalmente.

Pero la biografía de Branden, sin perjuicio de su irremplazable preeminencia, no es definitiva. Así lo han demostrado *Ayn Rand and the World She Made*, de Anne C. Heller, y *Goddess of the Market*, de Jennifer Burns, publicadas ambas en 2009. Tampoco lo es, por sí misma, ninguna de éstas; pero sí podría sugerirse que una integración de las tres se parecería bastante a una biografía definitiva de Rand. Partiendo, como no pudiera ser de otra manera, de *The Passion*, las biografías de 2009 son mucho más que una nota al pie a la de 1986. Si *Goddess* posee la ventaja del acceso a los documentos y archivos del Ayn Rand Institute graciosamente concedido a Burns, *Ayn Rand and the World She Made*, caracterizada por una investigación mucho más intensa y amplia y una atención más rica a las influencias y relaciones intelectuales de Rand, no tiene nada que envidiarle. Tomadas conjuntamente, las tres obras indicadas eclipsan el valor biográfico de otros trabajos anteriores a las dos últimas, como *Ayn Rand* (1987) de James T. Baker<sup>108</sup>, el homónimo de Jeff Britting de 2004<sup>109</sup>, el más específico *The Ayn Rand Cult* (1999) de Jeff Walker<sup>110</sup> o la réplica del objetivismo oficialista a Barbara Branden, *The Passion of Ayn Rand's Critics* (2005) de James S. Valliant<sup>111</sup>; y posteriores, como el *Ayn Rand* (2010) de Mimi R. Gladstein o *Кто такая Айн Рэнд?* (2014) de Anton Vilgotsky<sup>112</sup> (interesante testimonio, este último, del tardío descubrimiento de la obra de Rand en su país natal que se viene dando en los últimos años)<sup>113</sup>.

---

<sup>108</sup> Baker, J. T. *Ayn Rand*. Twayne Publishers, Boston (MA), 1987.

<sup>109</sup> Britting, J. *Ayn Rand*. Overlook Duckworth, New York, 2004.

<sup>110</sup> Walker, J. *The Ayn Rand Cult*. Open Court Publishing, La Salle (IL), 1999.

<sup>111</sup> Valliant, J. S. *The Passion of Ayn Rand's Critics*. Durban House, Dallas (TX), 2005.

<sup>112</sup> Vilgotsky, A. *Кто такая Айн Рэнд?* AST, Moscú, 2014.

<sup>113</sup> Recentísimo testimonio de este fenómeno es la biografía de Nikiforova, L. L., y Kizilov, M. B., *Айн Рэнд*, publicada en 2020 en la célebre colección *Жизнь замечательных людей* (vida de personas notables) de la editorial Molodaya Gvardiya, especialmente rica en lo que concierne a la infancia y juventud de Alisa en Rusia.

Otra fuente importante es *100 Voices* (2010), donde Scott McConnell saca a la luz sus entrevistas con noventa y siete personas que, en muy distintos momentos y por muy diversas razones, conocieron de cerca a Rand<sup>114</sup>. Si bien, como el propio autor se encarga de subrayar, no puede esperarse precisión impoluta de recuerdos expresados dos décadas después de la muerte de Rand (la mayoría de las entrevistas se desarrolla entre 1996 y 2003), estos pronunciamientos incrementan notablemente nuestro conocimiento de las actitudes de Rand frente a personalidades e ideas de peso insoslayable en su evolución intelectual, y esclarece no pocos acontecimientos y detalles de su vida privada no exentos de reflejo en su pensamiento.

En fin, ningún estudio sobre Ayn Rand y el objetivismo que se precie puede prescindir de sus diarios y correspondencia. Algunas de sus ideas se encuentran elaboradas en estos documentos más vívidamente que en sus ensayos y novelas; algunas influencias no pueden ser rastreadas sino merced a ellos. Son, por lo demás, un registro fiel de su progreso filosófico, de sus afinidades y desencuentros y de muchas de las andaduras que más poderosamente marcaron su vida.

## **2. La promesa de Alisa**

A finales de octubre, quizá principios de noviembre, de 2018, fui enviado a San Petersburgo de *komandirovka*, o viaje de trabajo. Los compañeros de la oficina que me acompañaban y yo nos alojamos en un hotel singularmente confortable junto al parque Olimpia, apenas atravesado el primer canal de la ciudad entrando a la misma desde el aeropuerto Pulkovo. De no ser por el frío violentamente ventoso y sañudamente húmedo que, no obstante nuestros compactos abrigos, penetraba la osamenta como cientos de puñales invisibles, habríamos podido desplazarnos al centro de la urbe a pie desde el hotel; pero, en estas circunstancias, nos decantamos por el metro. La estación más cercana era Tekhnologicheskyy Institut: apenas unos pasos por el bulevar de Klinsky Prospekt hasta el supermercado abierto 24 horas que hace esquina con Moskovsky Prospekt (la avenida de casi 10 kilómetros de longitud por la que habíamos llegado desde el aeropuerto) y otros cuantos por Moskovsky. Un año después, investigando la infancia de Ayn Rand —de Alisa Zinóievna Rosenbaum—, descubrí que aquel supermercado *kruglosutochny* entre Klinsky y Moskovsky había sido, un siglo atrás, la farmacia regentada por Zinovy Zakhárovich Rosenbaum,

---

<sup>114</sup> El contenido de estas entrevistas, todavía sin publicar en 2009, se hace sin embargo presente en *Ayn Rand and the World...*

su padre. En el piso superior a la farmacia, donde vivía junto a su esposa Khana Berkovna Kaplan, nació, el jueves 2 de febrero de 1905<sup>115</sup>, la primera de sus tres hijas: Alisa.

El frío insoportable que describo era una ligera brisa otoñal en comparación con el que asolaba la ciudad el día que nació Alisa. Branden, sin referir fuentes, asegura que “San Petersburgo brillaba bajo el raro sol de invierno”<sup>116</sup>; el sol, en efecto, es raro en San Petersburgo durante los meses de invierno, mucho más que en Moscú, y el dato de Branden podría ser perfectamente una licencia poética. Moskovsky Prospekt era entonces Zabalkansky Prospekt, y apenas once días antes, el 22 de enero<sup>117</sup>, había sido escenario de los disturbios del Domingo Sangriento que desencadenaron la Primera Revolución Rusa. Ahora, con los negocios abiertos y las habituales hileras de carruajes y viandantes hormigueando por las calles cubiertas de nieve, los disparos, los cadáveres y los regueros de sangre parecían un mal sueño en la capital del imperio. El zar velaba por su pueblo y la vida continuaba.

La de Alisa era una familia judía que con mucho esfuerzo, en una atmósfera de antisemitismo que periódicamente resultaba en terribles linchamientos, había logrado labrarse una posición económica y social más o menos acomodada. Zinovy, en particular, no distaba demasiado del *self-made man* (el hombre que se hace a sí mismo) que las novelas de su hija habrían de exaltar. Todavía a finales del s. XIX, muy pocos judíos podían acceder a la universidad en Rusia: sólo algunas carreras estaban abiertas a ellos, y en cuotas muy reducidas. Entre grandes dificultades, Zinovy pudo licenciarse en Química en la Universidad de Varsovia, ciudad entonces integrada en el imperio. Su rigor en el estudio y su capacidad de trabajo le habían hecho prosperar como farmacéutico en San Petersburgo. Era un hombre serio, pero cordial; prudente, pero de firmes convicciones intelectuales y morales. Parece que fuera agnóstico. En la primavera de 1904 había contraído matrimonio con Khana, a la que todos llamaban Anna. Su carácter difería sensiblemente del de su esposo: Rand la recuerda religiosa, emocional, extremadamente sociable y, en muchos sentidos, superficial. Cualidades, todas ellas, irreconciliables con el temperamento de Alisa, que, de este modo, ya desde la cuna tenía frente a sus ojos sus modelos de héroe y de villano.

---

<sup>115</sup> 20 de enero del calendario juliano.

<sup>116</sup> [...] *St. Petersburg sparkled in the rare winter sunshine*. Branden, B. *The Passion...*, p. 3.

<sup>117</sup> 9 de enero del calendario juliano. Heller (*Ayn Rand...*, p. 2) confunde ambos calendarios y sitúa el Domingo Sangriento tres semanas antes del nacimiento de Rand, en vez de los once días que realmente separan uno y otro evento.

Desde su más tierna infancia, Alisa mostraba tan prometedoras aptitudes intelectuales como alarmantes problemas de interacción social. Todas las materias que implicaran el razonamiento lógico apasionaban su inteligencia inquieta; las restantes obligaciones escolares la aburrían supremamente, pero las despachaba sin conatos de rebeldía. El descubrimiento de la música y, sobre todo, el de la literatura, endulzaron una infancia sin grandes amistades. Una excepción a su aislamiento se dio en 1917, cuando entabló amistad con Olga Nabokov, hermana del célebre escritor Vladimir Nabokov (el autor de *Lolita*). A través de sus conversaciones, en una época de gran agitación, Alisa empezó a adquirir uso de razón política. La joven de doce años veía en la Revolución de febrero una oportunidad para la modernización de Rusia, y la apoyaba tan fervientemente que llegó al punto de enamorarse perdidamente del hombre que la personificaba. Aleksandr Fiódorovich Kérensky fue el primer amor de Ayn Rand.

En casa de los Rosenbaum, la política ocupaba un lugar tan poco relevante como la religión. Anna, de igual manera que se contentaba con mantener viva la parte más ritual del judaísmo sin pretender inculcar a la familia su contenido más sustantivo, se limitaba a suscribir vagamente el orden social en el que la burguesía rusa prosperaba. Zinovy, por su parte, se mantuvo estrictamente apolítico mientras la situación política se lo permitió. Todo cambió en enero de 1918, el día en que la Guardia Roja se presentó en la farmacia de Nevsky Prospekt que —en sustitución de la más pequeña y periférica de Zabalkansky— había adquirido Zinovy en 1910, y la declaró expropiada. Un mes más tarde, en su decimotercer cumpleaños, Alisa escribía en su diario: “Hoy he decidido ser atea”.

Si algo le reprocharía siempre Ayn Rand a su padre fue no haber aprovechado la oportunidad de huir del país cuando todavía era factible. Zinovy, ahora vehementemente anticomunista, estaba sin embargo convencido de que la Revolución caería por su propio peso y volvería la normalidad. En agosto de 1918, la familia Rosenbaum (ampliada en 1907 y 1910 con la llegada de Natasha y Eleanora, las hermanas pequeñas de Alisa) se desplazaba a Crimea, entonces reducto de fuerzas y exiliados blancos. Por tres años residirían en la ciudad de Yevpatoria, en el oeste de la Península, que durante este tiempo cambiaría de manos hasta cinco veces. Fueron años de severas privaciones y, para Alisa, de frenética maduración intelectual. Alisa ya había decidido ser escritora<sup>118</sup>, y había hecho de Victor Hugo su referente literario. En Yevpatoria elevaría a esta misma categoría el *Cyrano de Bergerac* de Rostand y el *Quo vadis?* de Sienkiewicz, rechazaría la

---

<sup>118</sup> En la nota personal “About the Author” que sigue a *Atlas Shrugged* asegura que a la edad de nueve años.

filosofía de Platón, se convertiría al aristotelismo y descubriría la Declaración de Independencia americana. Entre tanto, crecía su odio por el comunismo. El 14 de noviembre de 1920, Crimea quedaba definitivamente sujeta a la autoridad roja; a principios de 1921, se decretaba en la península una “semana de la pobreza”, consistente en la redistribución de cualesquiera productos poseídos en excedente. A los Rosenbaum les fueron confiscadas sus pastillas de jabón. La familia de una compañera de clase de Alisa no tuvo tanta suerte: el padre de la chica fue fusilado y su casa completamente saqueada. “No puedo describir el horror que sentí”, recordaría Rand cuatro décadas más tarde, “cuando mi clase recibió un vestido que había pertenecido a la hija del hombre asesinado. La pobre chica estaba como aturdida en su pupitre, observando en silencio cómo presentaban su vestido al grupo. Nadie lo quería; las chicas se negaban a echarlo a suertes. Pero una chica ‘con conciencia social’ declaró que lo quería, que tenía derecho a él, que era pobre y su ropa estaba rota y sucia —y se lo quedó”<sup>119</sup>.

En el verano de 1921, los Rosenbaum decidieron regresar a Petrogrado<sup>120</sup>. Encontraron una ciudad azotada por el cólera, la miseria y la represión. Merced a un soborno pagado con el poco dinero que les quedaba y mucha suerte, les fue asignado un pequeño apartamento en el mismo edificio de Nevsky Prospekt donde vivían antes de marchar a Crimea. Alisa, recién graduada en Yevpatoria, se matriculó en Historia y Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Petrogrado. Escribir seguía siendo, y seguiría siendo siempre, su pasión, y a semejante proyecto de vida subordinaba los conocimientos que esperaba obtener en estas disciplinas. De sus años de universidad cabe destacar una serie de acontecimientos. Alisa profundiza en Aristóteles y se reafirma en su repulsa del idealismo platónico. Por otro lado, el adoctrinamiento en el materialismo histórico ejercido en el marco de las obligatorias “asignaturas soviéticas” no hace sino recrudecer su anticomunismo, extendiendo su hostilidad a todos los autores, como Kant o Hegel, presentados como antecesores de la teoría marxista. A sus referentes literarios se unirán Schiller y Dostoevsky, y la lectura de Nietzsche impactará su incipiente filosofía

---

<sup>119</sup> “I can’t tell you the horror I felt”, Alice later said, “when my class received a dress that had belonged to the daughter of the murdered man. That poor girl just sat numbly at her desk, watching silently as her dress was presented to the group. None of the girls wanted it; they refused to draw lots. But one ‘socially minded girl’ declared that she wanted it, she had a right to it, she was poor and her clothes were ragged —and she took it”. Branden, B. *The Passion...*, p. 37.

<sup>120</sup> Nombre oficial de San Petersburgo desde 1914 y hasta 1924, cuando la ciudad fue renombrada como “Leningrado”.

tanto como el estudio de Aristóteles. Por lo demás, y como se indicaba en el capítulo anterior, singular importancia en su formación tendrá la figura del profesor Lossky.

El anticomunismo de Lossky no era un secreto para nadie, máxime a raíz de su regreso a la Iglesia ortodoxa en un año, 1918, en que lo normal era renegar de ella. Hasta 1921, su sólida reputación académica y la escasez de profesores afines a la Revolución capaces de enseñar filosofía sin hacer el ridículo lo habían mantenido en su posición. En 1921, sin embargo, “el Consejo decidió apartarlo de su posición docente en [la Universidad de] Petrogrado”, pero, en atención a su remoto pasado socialista, “permitirle enseñar en el Instituto de Investigación Científica, anexo a la universidad”<sup>121</sup>. Matricularse en su curso de filosofía era toda una declaración de principios; Alisa lo hizo. Debido a una enfermedad, Lossky permaneció de baja la mayor parte del año académico. No obstante, en los meses —parece que de marzo a junio— en que pudo impartir, dejó una huella indeleble en el pensamiento de Alisa. Alisa, en primer lugar, estudió a los clásicos, y muy determinadamente a Platón y Aristóteles, de la mano de uno de sus más eruditos conocedores. Pero, además, Alisa aprendió de Lossky la dialéctica como método de razonamiento, que habría de impregnar toda su teorización.

Lossky, como decíamos, fue uno de los cientos de intelectuales rusos forzados al exilio en el otoño de 1922. Purgado el cuerpo docente, en 1923 le llegaría su turno a los estudiantes. Alisa, ya en su tercer y último año de carrera, fue en un primer momento expulsada, debido a su procedencia pequeño-burguesa. No obstante, “cuando un grupo de científicos occidentales visitantes se enteró de la purga de estudiantes y se quejó a sus anfitriones comunistas, [Alisa] y otros estudiantes de tercer año fueron readmitidos y se les permitió graduarse”<sup>122</sup>. Alisa se graduaría en 1924. En octubre de este mismo año ingresó en la Escuela Estatal de Cinematografía, donde aprendería un conjunto de nociones que habrían de resultarle muy útiles en su posterior carrera en Hollywood. Durante su etapa en la Escuela, Alisa escribiría un ensayo sobre la actriz Pola Negri que se convertiría en su primer trabajo publicado.

Alisa siempre había soñado con emigrar: primero a Europa, luego a Inglaterra, finalmente a la materialización de todos sus ideales: América. Tras la Revolución, Alisa fue poco a poco

---

<sup>121</sup> *The Council decided to remove him from his Petrograd teaching position, but allow him to serve in the Institute of Scientific Research, an annex to the university.* Sciabarra, C. M. *Ayn Rand...*, p. 87.

<sup>122</sup> *When a group of visiting Western scientists heard about the student purge and complained to their Communist hosts, she and other third-year students were reinstated and allowed to graduate.* Heller, A. C. *Ayn Rand...*, p. 47.

entendiendo que emigrar no era ya simplemente un sueño, sino la única alternativa a una muerte segura. En el marco de la Nueva Política Económica, la situación económica de la familia Rosenbaum había mejorado ligeramente. Tanto Alisa como sus padres traían un sueldo a casa. Alisa, sin embargo, había entendido que la esencia del comunismo es la miseria y, en último término, la muerte, y que cualquier atisbo de mejora no podía ser más que transitorio. Sabía, además, que, aunque se lo propusiera, nunca podría disimular su hostilidad hacia el comunismo lo suficiente como para evitar ser perseguida. Como explicaría posteriormente, el infierno jurídico de los regímenes totalitarios no es que las leyes sean injustas; las leyes injustas vulneran derechos, niegan la libertad y ensombrecen la vida del ciudadano, pero por lo menos, en la medida en que son leyes, éste sabe a qué atenerse. El horror del totalitarismo es que la vida de cada hombre depende en cada momento del capricho de los gobernantes y sus agentes, de tal suerte que el cumplimiento de sus normativas, por sí mismo, no garantiza nada, haciéndose necesario complementarlo con algo tremendamente complicado: complacer a las autoridades. Complacerlas constantemente. Alisa se sabía incapaz. Emigrar, ahora bien, ya no era una opción tan asequible como en los primeros años postrevolucionarios; su primera novela, *We the Living* (1936), será el mejor testimonio de los obstáculos que separaban de la libertad al súbdito soviético de los años veinte. Su vieja aspiración sólo relució con destellos de realidad cuando, a principios de 1925, llegó a su casa la carta de unos parientes emigrados a Estados Unidos en el s. XIX, en la que estos se interesaban por la suerte de los Rosenbaum en la Rusia comunista.

Los Rosenbaum leyeron la carta una y otra vez, hablando con emoción sobre el relato de la vida dorada de sus familiares en Chicago. Extrañamente, Alisa no se unió a la conversación. [...] Cuando el resto de la familia se dispersó a sus diferentes actividades, Alisa se volvió a su madre. Las palabras se derrumbaron unas encima de otras. ‘Escríbeles, madre. Escríbeles y díles que *tengo que ir a América*. Pídeles ayuda. Hazlo hoy. Hazlo ahora. *Tengo que ir a América*’<sup>123</sup>.

Que Ayn Rand no creyera en los milagros después de haber conseguido huir a EEUU siempre ha escapado a mi comprensión. La combinación de golpes de suerte que lo hicieron posible es, ciertamente, extraordinaria. Sus parientes de Chicago tramitaron y le enviaron toda la documentación necesaria para obtener un pasaporte soviético que autorizara su salida de Rusia y un

---

<sup>123</sup> *The Rosenbaums read the letter again and again, talking excitedly about the account of their relatives' golden life in Chicago. Uncharacteristically, Alice did not join the conversation. [...] When the rest of the family had dispersed to their different activities, Alice turned to her mother. The words tumbled out. "Write them, Mother. Write and tell them. I have to go to America. Ask them to help. Do it today. Do it now. I have to go to America."* Branden, B. *The Passion...*, p. 56.

visado americano. Alisa solicitó dicho pasaporte y, contra la práctica más normal de las autoridades, le fue expedido. Es posible que hubiera algún soborno de por medio, pero Rand —que no habría tenido motivos para ocultar esta circunstancia— no le indica a Branden que fuera así. El siguiente paso era la obtención del visado. Habida cuenta de que EEUU no reconocía el gobierno revolucionario, el cónsul competente era el de Riga, capital de la entonces independiente Letonia.

Haciendo un gran esfuerzo económico, Anna compró el pasaje del barco francés en el que su hija viajaría a América, así como los billetes de los trenes en los que habría de atravesar Europa. Alisa hacía las maletas y se preparaba para una vida radicalmente nueva: si le denegaban el visado, estaba dispuesta a malvivir ilegalmente en cualquier país europeo. La víspera de su partida, en enero de 1926, su familia le brindó una fiesta de despedida. “Uno de los invitados, un hombre a quien Alisa conocía vagamente, le susurró, con la seriedad repentina y seca de la desesperación: ‘Si te preguntan, en América, diles que Rusia es un gran cementerio, y que estamos muriendo todos lentamente’. ‘Se lo diré’, prometió Alisa”<sup>124</sup>.

Al día siguiente, Alisa, con una maleta y una máquina de escribir entre las manos, abandonaba para siempre la Unión Soviética. Una vez más, la suerte le sonrió, y el cónsul, un hombre muy estricto con fama de rechazar el 99% de las solicitudes de visado presentadas por exiliados rusos, autorizó el de Alisa. Tras breves escalas en Berlín y París, el 10 de febrero Alisa embarcaba el *De Grasse* en el puerto de Le Havre. No volvería a pisar el viejo continente.

### **3. El nacimiento de Ayn Rand**

Alisa llegó al esplendoroso Nueva York de los años veinte, y la inmersión en sus calles luminosas y trepidantes flanqueadas por rascacielos, donde nada parecía imposible, cristalizó para siempre en su memoria como la más viva imagen de la gloria del capitalismo y la esencial benevolencia de un universo idóneo para el progreso humano. De ahí puso rumbo a Chicago, donde, acogida por sus familiares, permanecería casi seis meses. Su inglés mejoraba rápidamente, aunque probablemente no tanto como su dominio de la técnica cinematográfica, habida cuenta de que durante este tiempo veía películas casi todos los días. Alisa entendió que su futuro profesional pasaba por Hollywood y, cuando su familia americana le consiguió una extensión del visado, se trasladó a la capital del cine.

---

<sup>124</sup> *During the evening, one of the guests, a man whom Alice knew only slightly, whispered to her, with the sudden, harsh earnestness of desperation, “If they ask you, in America—tell them that Russia is a huge cemetery, and that we are all dying slowly.” “I’ll tell them,” she promised. Ibid., p. 60.*

La joven aspirante a guionista que se instalaba en Hollywood en agosto de 1926 no era ya Alisa Rosenbaum, sino Ayn Rand. La intrahistoria de la elección de este nuevo nombre ha sido objeto de teorías varias. Según Branden, “Ayn” habría sido el nombre de pila de una escritora finesa, nombre que Alisa habría adoptado, y junto a él, como apellido, el “Rand” de su máquina de escribir Remington-Rand<sup>125</sup>. La publicación de la correspondencia de Rand en 1995 parecía confirmar el origen de “Ayn” apuntado por Branden: en 1937, recién publicado *We the Living*, respondía a un fan interesado por las particularidades de su nombre precisamente con la versión de su adaptación del nombre femenino finlandés “Ayna” (no mencionaba, en cambio, que este nombre fuera el de una escritora). Pronunciamientos posteriores, empero, han impugnado ambas procedencias. Así, Hayes pondrá de relieve que, en los años veinte, no había todavía máquinas de escribir comercializadas bajo la marca Remington-Rand, y explica la adopción del nuevo nombre y apellido como una reestructuración de la escritura cirílica manual del apellido Rosenbaum<sup>126</sup>. Heller, por su parte, reconduce el nombre “Ayn” al hebreo “Ayin” (“ojos brillantes”), apodo que le habrían conferido sus padres.<sup>127</sup> El esmero con el que Rand ocultó sus raíces judías hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial imprime verosimilitud a la posibilidad de que superpusiera la “versión finlandesa” a la “hebrea”.

La misma suerte que había acompañado a Alisa Rosenbaum escoltaría los pasos de Ayn Rand en su nueva vida. Cuando se presentó en los estudios del famoso productor Cecil B. DeMille en busca de trabajo, un descapotable se detuvo frente a ella y, desde su interior, DeMille en persona la invitó a subirse. Hay quien sugiere que no sucedió exactamente así, sino que Ayn reconoció de lejos al productor y lo abordó; sea como fuere, es inapelable el hecho de que DeMille la llevó en su coche al escenario donde en esos momentos se rodaba *The King of Kings*, le dio una clase magistral de dirección de cine, le consiguió un trabajo de extra y, encariñado con aquella rusa tan entrañable, la ayudó considerablemente a hacerse un hueco en Hollywood.

En uno de los primeros rodajes en los que Ayn participó como extra, cayó prendida de un fornido legionario romano de rasgos irlandeses y mirada distraída. Se llamaba Frank O’Connor. En este caso sí es pacífico el relato de que Ayn lo abordó sin miramientos, y que, al llegar a casa, Frank

---

<sup>125</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 63 y 71.

<sup>126</sup> Cf. Hayes, D. P. “What is the source of Ayn Rand’s professional name?”, disponible en: <https://arname.dhwritings.com/index.php>. Hay que decir que visualizar semejante reestructuración requiere un esfuerzo imaginativo notable.

<sup>127</sup> Cf. Heller, A. C. *Ibid...*, p. 56.

le comentó a sus hermanos que había conocido a una chica rusa muy graciosa en el rodaje, pero que no había entendido una sola palabra de lo que ésta le había dicho. En 1929 contrajeron matrimonio. Como la misma Rand admitiría, la precariedad de su situación legal tuvo mucho que ver en que lo hicieran tan pronto. Sin embargo, todo indica que se amaban verdaderamente, y que nunca, ni siquiera en los años de romance entre Rand y Nathaniel Branden, dejaron de amarse. Para ella, el amor era la valoración del otro en su expresión más elevada y perfecta: el culto del héroe. Quienes conocían a Frank no dejaban de extrañarse de que Ayn hubiera encontrado en él un héroe al que rendir culto; era, en efecto, un hombre de escasas ambiciones y nulas preocupaciones intelectuales. Por otro lado, no obstante, era un caballero de exquisitos modales, porte aristocrático y desbordante ingenio, versado como pocos en el arte de disfrutar de la vida. Quizá más significativamente, era un hombre acostumbrado a la fusta de la mujer fuerte y estricta que fue su madre, que siempre aceptó de buen grado la subordinación a los designios de su esposa.

Al menos en este último sentido, Frank tuvo más de santo que de héroe.

DeMille procuraría a Ayn sus primeros proyectos como guionista. Poco a poco, sin embargo, las dificultades empezaban a alternarse con la buena fortuna en sus andanzas californianas. En 1927 DeMille cerró su estudio; Ayn se vio obligada a aceptar trabajos casuales y mal pagados, y por mucho tiempo dependió de los 25\$ que le enviaba mensualmente su familia de Chicago para pagar el alquiler. Heller afirma<sup>128</sup> que en algún momento en torno a 1930 se quedó embarazada y, con el dinero que les prestó un familiar de Frank, recurrió a un aborto clandestino<sup>129</sup>. Si realmente acaeció esto, cabe sólo especular acerca de la posibilidad de que hubiera llevado a término el embarazo en el caso de que éste hubiera sobrevenido en una situación financiera más favorable. Cuando finalmente, con la publicación de *The Fountainhead* en 1943, Rand saboreó la estabilidad económica, tenía ya treinta y ocho años, una edad demasiado avanzada para la maternidad en una mujer de entonces. Con todo, no parece que ésta fuera nunca una preocupación de Rand. A Barbara Branden le aseguraría que “no habría tenido tiempo para [ser madre]; los hijos habrían requerido

---

<sup>128</sup> Con un registro fáctico que, a mi juicio, no está justificado, siendo el único argumento de peso en este sentido un artículo de Peron, J.: “Ayn Rand on Abortion”. The Radical Center, 20 May, 2019, disponible en: <https://medium.com/the-radical-center/ayn-rand-on-abortion-c36763e47838>.

<sup>129</sup> Cf. *Ibid.*, p. 128.

atención primaria, no podría haberlos descuidado, y ésta era una responsabilidad que yo no quería — habría interferido con mi carrera<sup>130</sup>.

El balance de todos los altibajos en la vida de Rand era siempre el progreso profesional y el crecimiento intelectual. Raro era el rato libre que no dedicaba a escribir o leer; sus diarios dan cuenta de una maduración intelectual ininterrumpida. En 1932, sus infatigables esfuerzos darían sus primeros frutos: Universal Pictures compró su historia *Red Pawn* y la contrató para la adaptación a teatro. En 1934 vendió también los derechos de la obra *Woman on Trial*, que en 1935 vería la luz en Broadway como *The Night of January 16th*.

De alguna manera, Rand veía estos éxitos como su pasaporte a un desafío mucho más ambicioso. En una ocasión, Nick, un hermano de Frank con el que Ayn siempre mantuvo muy buena relación, le había sugerido que escribiese un libro en el que narrase sus vivencias en la Rusia soviética. Ayn había recordado entonces la promesa que le había hecho a un invitado en su fiesta de despedida, y se había puesto a trabajar en la que sería su primera novela publicada: *We the Living*, generalmente traducida al español como *Los que vivimos*. *Red Pawn*, escrita en una pausa durante la elaboración de *We the Living*, fue un paso importante en la observancia de esta promesa: ambientada en una prisión soviética en Siberia, narra las peripecias de una mujer para seducir al carcelero y convertirlo a las ideas de los derechos individuales y la libertad, y así liberar a su marido, recluido en esta misma prisión. Pero no bastaba con denunciar manifestaciones concretas de la represión bolchevique: Alisa había prometido contar cómo Rusia se había transformado en un enorme cementerio, y cómo su gente perecía lentamente. *We the Living* fue el saldo de esta cuenta pendiente, y su bautizo de fuego como escritora de primer nivel.

Rand diría posteriormente que el tema principal de *We the Living* no es Rusia o el comunismo, sino el enfrentamiento entre el hombre y el Estado, y que el fondo de los eventos objeto de la trama sería aplicable a cualquier dictadura<sup>131</sup>. Sea como fuere, buena parte de la fuerza de la obra se concreta en su apoyo autobiográfico, así como en su carácter descriptivo, de primera mano, de la Rusia postrevolucionaria, máxime en unos años de creciente fascinación por el experimento socialista. Kira, la protagonista, regresa junto a su familia a Petrogrado en una escena

---

<sup>130</sup> *I would not have time for it [...]; children would require primary attention, they could not be neglected, and I would not want to have that responsibility—it would interfere with my career.* Branden, B. *The Passion...*, p. 33.

<sup>131</sup> Cf. Rand, A. *We the Living*. New American Library, New York, 75th Anniversary Edition: 2011, p. xi.

que no es sino la reproducción del retorno de los Rosenbaum a la antigua capital en 1921. Como Alisa, Kira es una joven inteligente, circunspecta, fría y profundamente individualista, que, arruinada a raíz de la Revolución, sueña con escapar del infierno soviético. Las descripciones del Petrogrado de los años veinte; la configuración de los personajes; el tejido de la trama, constituida —en una técnica que Rand llegó a dominar como muy pocos— por un abanico de historias autónomas y una apoteosis que las resuelve todas; el manejo de la intriga, de los tiempos, del estilo, de la emoción, de un inglés que no había empezado a estudiar hasta los veinte años; la madurez, en definitiva, de *We the Living*, es extraordinaria. Al igual que ocurriera en *Red Pawn*, y seguiría ocurriendo en obras posteriores, la protagonista centraliza un triángulo amoroso; en este caso, el triángulo comprende a Andrei, un comunista idealista y altivo cuyo sentimiento de la vida no se corresponde con la ideología que profesa y el régimen al que sirve, y a Leo, un aristócrata inspirado en un amor de juventud de Alisa que, en un contexto de miseria y desesperación, se entrega a un virulento libertinaje que acaba poco a poco con él. Kira se enamora de las virtudes de ambos, pero sus respectivas contradicciones los irán alejando poco a poco de su corazón. En un momento dado, Kira comparte esta reflexión con el primero: “Andrei, tanto tú como yo creemos en la vida. Pero tú quieres luchar por ella, matar por ella, incluso morir... por la vida. Yo sólo quiero vivirla”<sup>132</sup>.

Es ya un lugar común interpretar *We the Living* como manifestación de una fase nietzscheana en la filosofía de Rand, de una época en que *Also sprach Zarathustra* y *Jenseits von Gut und Böse* habrían tenido más peso que Aristóteles, y la reivindicación de la racionalidad habría ocupado una posición secundaria con respecto a la exaltación del individualismo<sup>133</sup>. En el prólogo a la edición de 1959, Rand afirmaría haber efectuado únicamente modificaciones menores a la original de 1936<sup>134</sup>. No obstante, el contraste de ambas ediciones revela variaciones de indubitable entidad filosófica. Así, por ejemplo, Rand eliminó el pasaje en que Kira le confiesa a Andrei, en relación con su rol en la represión comunista: “Odio tus ideales; admiro tus métodos. Si uno cree que tiene razón no debería esperar a convencer a millones de idiotas, pudiendo sencillamente

---

<sup>132</sup> “You see, you and I, we believe in life. But you want to fight for it, to kill for it, even to die—for life. I only want to live it.” *Ibid.*, p. 101.

<sup>133</sup> En particular, a raíz de: Merrill, R. E. *The Ideas of Ayn Rand*. Open Court, LaSalle (IL), 1991, pp. 21-40.

<sup>134</sup> Cf. Rand, A. *We the...*, p. xii.

obligarles. Lo que no sé es si yo incluiría sangre entre mis métodos”<sup>135</sup>. Kira, además, declara que es legítimo, y aun moralmente imperativo, sacrificar millones de personas por unos pocos, “cuando esos pocos son los mejores”<sup>136</sup>; en la edición revisada, una Kira mucho menos sádica se limitará a proclamar que no se puede sacrificar a los pocos por los muchos, especialmente cuando esos pocos son los mejores. La apelación a la élite y el desprecio de la masa no desaparecerán de la obra de Rand. Rand, sin embargo, sí enmendará esa insumisión de sus primeros héroes a cualesquiera restricciones y categorías morales, y en *Atlas Shrugged* (y, por supuesto, en su producción no literaria) se afanará en enfatizar que la razón es el gran valor de sus protagonistas y el que los convierte en hombres ideales, y que el egoísmo como virtud ética no es anterior a aquélla, sino su gran corolario.

Posiblemente Rand confiaba en que nadie llegara a darse cuenta de que las modificaciones eran más significativas de lo que ella estaba dispuesta a admitir. Lo cierto es que la tirada de la primera edición había sido de apenas 3000 copias, que para 1959 eran poco menos que un objeto de coleccionista. Su misma publicación fue el resultado de una ardua batalla. En plena Década Roja, las editoriales eran reacias a apostar por una novela tan decididamente antisoviética. A ello se unían serias dudas acerca de las posibilidades comerciales de una novela tan intelectual y, por supuesto, el hecho de que Rand no era todavía —ni mucho menos— una escritora conocida, a pesar de sus últimos movimientos en el género teatral. Después de múltiples desestimaciones, Rand entendió que ni siquiera su agente literaria, Jean Wick, creía en la obra. Rand rompió con ella y se asoció con Ann Watkins, que consiguió vender el manuscrito a Macmillan. Las disensiones internas en la propia editorial acerca de la novela limitaron considerablemente la inversión en su promoción, lo que a su vez relativizó el éxito que cosechó. La izquierda cultural se conjuró para desprestigiar a Rand y transmitir que *We the Living* no reflejaba la realidad del comunismo. De los 3000 ejemplares comercializados se vendieron 2000. No fue, pues, el *bestseller* que Rand esperaba, pero sí la confirmación de su talento literario y su irrupción como referente intelectual de la derecha estadounidense.

---

<sup>135</sup> “I loathe your ideals. I admire your methods. If one believes one’s right, one shouldn’t wait to convince millions of fools, one might just as well force them. Except that I don’t know, however, whether I’d include blood in my methods.” *Ibid.*, Macmillan, New York, 1936 (primera edición), p. 92.

<sup>136</sup> “You can [sacrifice millions for the sake of the few]! You must. When those few are the best [...]. *Ibid.*, p. 95.

#### 4. De *We the Living* a *The Fountainhead*

La promesa de Alisa estaba cumplida; casi nada vinculaba ya a Ayn Rand con su pasado. Desde 1931 era ciudadana americana. Para entonces, aseguraría, ni siquiera pensaba ya en ruso; aunque nunca perdería su marcado acento, su inglés era prácticamente perfecto. La correspondencia con su familia, cada vez menos frecuente, terminaría por interrumpirse durante la Segunda Guerra Mundial, cuando el gobierno advirtió que los envíos postales a la Unión Soviética podían poner en peligro a sus destinatarios<sup>137</sup>.

Consumado este proceso de trasplante identitario y superada la barrera de la primera publicación, Rand se reconocía finalmente en condiciones de escribir una novela magna que realmente respondiese a sus convicciones literarias. “El motivo y el propósito de mi obra”, diría posteriormente, “es *la proyección del hombre ideal*. El retrato de un ideal moral, como objetivo literario último, como fin en sí mismo, para el que cualesquiera valores didácticos, intelectuales o filosóficos contenidos en una novela son sólo los medios”<sup>138</sup>. Como explica Branden, “durante los años de elaboración de *We the Living*, Ayn era consciente de que no estaba preparada, en conocimiento filosófico o experiencia literaria, para abordar la presentación plena de su concepto del hombre ideal”<sup>139</sup>. Ahora sí lo estaba, y su mente ya trabajaba sin descanso en el diseño de una criatura que terminaría por llamarse *The Fountainhead* (*El manantial*).

El desafío se revelaba asombrosamente complicado. Sabía que el tema había de ser “el individualismo contra el colectivismo, no en política, sino en el alma del hombre”<sup>140</sup>. Tanto el hombre ideal protagonista de la novela, Howard Roark, como el antihéroe, Peter Keating, aparecen

---

<sup>137</sup> Ayn había intentado, sin éxito, traer a su familia a Estados Unidos. En 1946 recibió una carta de Marie Strakhov, su profesora de inglés en Petrogrado, en la que ésta le informaba de que su padre y su madre habían muerto en 1939 y 1940. En cuanto a sus hermanas, Rand, al no recibir noticias de ellas, pensó que habían muerto durante el sitio de Leningrado. Sus sospechas eran acertadas en el caso de Natasha. Sin embargo, recibió una sorpresa muy feliz y totalmente inesperada cuando, en 1972, recibió una carta de Nora, la más pequeña de las dos y su favorita. Nora y su marido la visitaron en Nueva York en 1973.

<sup>138</sup> *The motive and purpose of my writing is the projection of an ideal man. The portrayal of a moral ideal, as my ultimate literary goal, as an end in itself—to which any didactic, intellectual or philosophical values contained in a novel are only the means.* Rand, A. “The Goal of My Writing” (1963), en: *The Romantic Manifesto: A Philosophy of Literature* (1969), Signet (Penguin Group), New York, Second Revised Edition: 1975, p. 155.

<sup>139</sup> *During the years of writing We the Living, she had known she was not ready, in philosophical knowledge or literary experience, to attempt a full portrait of her concept of the ideal man.* Branden, B. *The Passion...*, p. 132.

<sup>140</sup> *The theme of The Fountainhead [...] she identified as “individualism versus collectivism, not in politics, but in man’s soul”.* *Ibid.*

ampliamente delineados en sendas entradas de su diario de febrero de 1936<sup>141</sup>. Ya había elegido el mundo de la arquitectura como escenario de este enfrentamiento, y devoraba libro tras libro acerca de él. (Esta investigación la había llevado a la figura del famoso arquitecto Frank Lloyd Wright, al que llegaría a profesar una profunda admiración.) Rand, sin embargo, no lograba visualizar la trama, especialmente su apoteosis.

En el verano de 1937, decidió interrumpir la preparación de *The Fountainhead* para completar una novela corta del crecientemente popular género distópico: *Anthem* (*Himno*). En el mundo colectivista del futuro, las personas son designadas con números, sus vidas están determinadas en todos sus extremos por el Estado y el concepto de individuo ha sido erradicado hasta tal punto que las palabras “yo”, “tú”, “él” y “ella” han desaparecido, empleándose únicamente “nosotros”, “vosotros” y “ellos”. Los avances científicos y tecnológicos de “los tiempos que no deben ser nombrados” están soterrados en el olvido. Después de cinco años en el Hogar de los Niños y diez en el Hogar de los Estudiantes, el Consejo de Vocaciones asigna a cada número una profesión en la que servirá a sus hermanos hasta los cuarenta años. A esta edad, en que la muerte ya está próxima, se es enviado al Hogar de los Inútiles. “Cuando se produce un milagro y [los Viejos] viven hasta los cuarenta y cinco, son los Ancianos, y los niños se quedan mirándolos cuando pasan por delante del Hogar de los Inútiles”<sup>142</sup>. La vida transcurre en la entrega desinteresada a los demás, reducida al trabajo, la alimentación, el adoctrinamiento, el descanso y, una vez al año, el apareamiento con el espécimen decretado por el Consejo competente. Equality 7-2521, un barrendero con alma de intelectual, es culpable de un crimen imperdonable: ser distinto. Su pecaminosa curiosidad le abrirá las puertas del subsuelo donde reposan los secretos del pasado. Un día, Equality 7-2521 escribe en su diario: “[...] hemos terminado de construir una cosa extraña, a partir de los restos de los tiempos que no deben ser nombrados, una caja de cristal, diseñada para reproducir la fuerza del cielo con mayor intensidad que nunca”<sup>143</sup>. Ha descubierto la electricidad. Perseguido por su hallazgo, emprenderá, junto a su amada Liberty 5-3000, un viaje que culminará en un descubrimiento todavía más prodigioso: el de su individualidad. *Anthem* no encontró editor en

---

<sup>141</sup> Cf. *Journals of Ayn Rand*. Ed. by Harriman, D., Dutton, New York, 1997, pp. 92-101.

<sup>142</sup> *When a miracle happens and some live to be forty-five, they are the Ancient Ones, and the children stare at them when passing by the Home of the Useless*. Rand, A. *Anthem* (1938). CreateSpace, New York, 2015, pp. 7-8.

<sup>143</sup> [...] *we finished building a strange thing, from the remains of the Unmentionable Times, a box of glass, devised to give forth the power of the sky of greater strength than we had ever achieved before*. *Ibid.*, p. 22.

EEUU, pero en 1938 fue publicado en Reino Unido por Cassell, que también había comprado los derechos de *We the Living* para este país.

A pesar de estos primeros éxitos literarios, la situación financiera de Ayn y Frank era delicada, y llegó a ser crítica en 1940. Ella encabezaba la lista negra de la izquierda de Hollywood, a la que muy pocos estaban dispuestos a enfrentarse; él no encontraba más que trabajos de baja cualificación. Frank no dio crédito cuando su esposa le manifestó su determinación de dedicar sus últimos ahorros a la campaña presidencial del candidato republicano Wendell L. Willkie, pero, como siempre había hecho y nunca dejó de hacer, la apoyó incondicionalmente. El matrimonio no sólo contribuyó económicamente, sino también trabajando como voluntarios a tiempo completo. Rand identificó a Roosevelt con la pulsión colectivista que se venía apoderando de América desde la crisis del 29. Entendiendo la imperiosidad de golpear el mensaje ideológico en su raíz, instó la constitución de una comisión de intelectuales precisamente con este cometido. El equipo de campaña de Willkie aprobó su propuesta y la puso al frente de este “bureau de munición intelectual”. Si bien Rand terminó muy decepcionada con sus compañeros de la comisión y con la campaña en general (especialmente deleznable le parecieron los coqueteos de Willkie con la posibilidad de entrar en la guerra europea, frente a los categóricos pronunciamientos de Roosevelt en el sentido opuesto), la derrota del republicano fue un golpe muy duro para ella. América parecía abocada a las políticas socialistas, lo que, por lo demás, presagiaba un agravamiento de su proscripción en Hollywood.

No todo en la experiencia de la militancia política fue negativo. La elección presidencial de 1940 unió a conservadores, libertarios y defensores del libre mercado de adscripciones varias como pocas otras; el compromiso de Rand con Willkie afianzó su condición de referente en la derecha estadounidense y le permitió entrar en contacto con una serie de “aliados intelectuales” que contribuirían muy significativamente a su maduración intelectual. Entre estos debe destacarse al ensayista libertario Albert J. Nock, al periodista H. L. Mencken, a las escritoras Isabel Paterson y Rose Wilder Lane, al empresario y activista Leonard Read y a los economistas Ludwig von Mises, Henry Hazlitt, Carl Snyder y Ruth Alexander. Rand aspiraba a liderar un frente ideológico común por el individualismo, que diera la batalla más allá del terreno meramente político. En este período escribió su “Textbook of Americanism” (“Manual de Americanismo”) y empezó a preocuparse seriamente por desarrollar los fundamentos filosóficos de sus ideas. La razón como bastión teórico del individualismo y el capitalismo cobraba cada vez más fuerza en su sistema, pero era necesario

concretar la naturaleza del conocimiento y la actuación racionales en el marco de la historia de la filosofía y a la luz de los principales desafíos intelectuales del momento.

Fue Richard Mealand, un productor supervisor de Paramount Pictures, quien salvó a Ayn de la ruina en la que Frank y ella estaban sumidos a finales de 1940. Mealand leyó los primeros capítulos de *The Fountainhead*; aunque eran pocos, bastaron para cautivarle. Tras intentar infructuosamente convencer a Paramount para que comprara los derechos cinematográficos de la incipiente novela, consiguió a Rand un trabajo como lectora de guiones. Además del inaplazable alivio económico, este trabajo le supuso una posición muy ventajosa de cara a la promoción de la obra. Con la mediación de Mealand, el manuscrito cayó en manos de Archibald G. Ogden, de la editorial Bobbs-Merrill. Entusiasmado, Ogden amenazó al director de la editorial con dimitir si decidía no publicarlo.

Días antes del bombardeo de Pearl Harbor, Ayn Rand firmó con Bobbs-Merrill un contrato por el que recibía un adelanto de mil dólares y se comprometía a concluir el libro en el plazo de un año. Una vez más, la suerte había estado de su parte: si la firma se hubiera demorado una semana — le confesó más adelante Ogden—, probablemente la editorial habría reconsiderado su oferta. Con apenas una pequeña parte de la novela escrita, a Rand le esperaba un año de trabajo ímprobo. Fue entonces cuando empezó a consumir regularmente anfetaminas, que nunca dejó. En un esfuerzo épico, Rand consiguió depositar el manuscrito completo en las oficinas de Bobbs-Merrill el 31 de diciembre de 1942: un día antes de la expiración del plazo.

*The Fountainhead* es, efectivamente, una apología del individuo virtuoso, egoísta y seguro de sí mismo en su lucha contra el colectivismo, materializada en la historia de un arquitecto tan genial como intransigente. No obstante sus extraordinarias aptitudes, reconocidas por sus profesores de matemáticas e ingeniería estructural (ciencias exactas no abiertas a la interpretación subjetiva), Howard Roark es expulsado de la facultad de arquitectura debido a sus innovadoras perspectivas y su indisposición al compromiso. Intentará hacer carrera en Nueva York, pero su actitud inflexible le cerrará una puerta tras otra, hasta abocarle a trabajar de peón de obra en Connecticut; aquí protagonizará una escena sexual con Dominique Francon muy criticada por constituir, aparentemente, una violación sobre esta última, circunstancia que Rand negaría posteriormente. En las antípodas de Roark está su compañero de universidad Peter Keating, arquitecto mediocre que, merced a su capacidad de adaptación, se gradúa *cum laude* y obtiene los trabajos más prestigiosos. A lo largo de la novela, se pone de manifiesto cómo Keating es incapaz de completar por sí solo

cualquier encargo que revista complejidad, debiendo recurrir siempre al auxilio de Roark. Precisamente éste es uno de los grandes temas de Rand: al efecto de sobrevivir, uno puede pensar o beneficiarse del pensamiento de otros; la supervivencia de la humanidad, por tanto, depende de la inteligencia y la creatividad, atributos siempre individuales, de los que deciden pensar; en consecuencia, la sociedad que hostiga a esta élite que la sustenta no hace sino destruirse a sí misma. Cuando Keating consigue el codiciado proyecto de viviendas sociales “Cortland Homes”, debe, una vez más, encomendarse a la ayuda de Roark. Roark accede a cederle sus diseños, con una condición: que las viviendas se construyan en estricta correspondencia con aquellos, sin la más ligera modificación. Los promotores, sin embargo, incumplen esta condición, y permiten que el diseño de las viviendas sea adecuado a los estándares arquitectónicos que Roark tanto detesta. Roark, inmovible, dinamitará las viviendas sociales una vez edificadas. Arrestado y juzgado, su alegato ante el jurado será una firme condena del colectivismo y el altruismo y una reivindicación de la fundamental importancia del individuo y su libertad.

## **5. De *The Fountainhead* a *Atlas Shrugged***

*The Fountainhead* fue un éxito de ventas desde su primer año en el mercado. Publicado en mayo de 1943, a finales de noviembre “dieciocho mil copias estaban en manos de los lectores, una venta impresionante para una novela de una autora tan poco conocida”<sup>144</sup>. Para asombro de todos, la penetración comunista de Hollywood, plenamente inmerso en la patriótica tarea de transmitir una imagen idílica de la URSS, no fue óbice para que Warner Bros. ofreciera 50.000 \$ por los derechos cinematográficos de la novela y un guión que habría de escribir la misma Rand.

También en 1943 se habían publicado *The God of the Machine*, de Isabel Paterson, y *The Discovery of Freedom*, de Rose Wilder Lane. En ambos casos se trataba de manifiestos individualistas, al menos parcialmente inspirados en las conversaciones de una y otra con Rand, donde se alertaba contra la deriva totalitaria de una nación erigida sobre las ideas de la libertad y los derechos individuales. La reacción antisocialista norteamericana tenía ya su héroe, Howard Roark, y su explicitación teórica en la obra de las “tres furias del libertarismo”. Se sellaba, así, una alianza intelectual entre ellas; alianza que, en el caso de Rand y Paterson, respaldaba una entrañable amistad. Fue en una conversación telefónica con esta última, poco después de la publicación de *The Fountainhead*, cuando Rand vislumbró por primera vez el tema de la que sería su obra maestra:

---

<sup>144</sup> *By Thanksgiving [...] eighteen thousand copies were in readers' hands, an impressive sale for a novel by a little-known author.* Heller, A. C. *Ayn Rand...*, p. 156.

*Atlas Shrugged (La rebelión de Atlas)*. Agobiada por unas ventas que, aunque objetivamente nada desdeñables, no se correspondían todavía con sus expectativas, Rand refunfuñó algo así como: “Debería ponerme en huelga. Todas las mentes creativas deberíamos ponernos en huelga”. Al colgar el teléfono, Frank, que había escuchado la conversación, observó: “Sería una buena novela”.

En esta misma conversación, Paterson le había sugerido que escribiera un libro explicando la filosofía subyacente a *The Fountainhead*<sup>145</sup>. Rand emprendió este proyecto, bajo el título *The Moral Basis of Individualism*; lo encontró enormemente complicado, “porque soy principalmente una escritora de ficción”<sup>146</sup>, y no llegó a concluirlo, pero sí le ayudó a ordenar sus ideas, estructurar su sistema e imbuirse de lecturas filosóficas.

Su relación con Paterson sería una tormentosa alternancia de amor y odio, de camaradería y reproches, de elogios y acaloradas discusiones acerca del cristianismo de Paterson, el ateísmo de Rand y sus respectivos conceptos de racionalidad, aunque también por causas más mundanas, como la adicción de Rand a las anfetaminas. En mayo 1948, apenas dos semanas después de la constitución del Estado de Israel, un comentario poco afortunado de Paterson sobre los judíos ofendió gravemente a Rand. Paterson nunca había percibido que la procedencia judía de Rand revistiera la más mínima importancia para ella, y ni siquiera está claro que fuese muy consciente de dichas raíces; Rand, sin negarlas, sí había tendido hasta entonces a difuminarlas, evitando, en la medida de lo posible, ser asimilada con ellas. Ahora, sin embargo, Rand —quizá a raíz del Holocausto, quizá por considerar que la ocasión de la independencia israelí lo requería<sup>147</sup>, quizá por la influencia de amigos, colegas y aliados judíos o próximos al sionismo— experimentaba un cierto reencuentro con su identidad, que a partir de entonces llevaría a gala apoyando el nuevo Estado, incluso económicamente. En cualquier caso, no sería justo afirmar que éste fue el único, o incluso el principal, motivo de su ruptura. Según Barbara Branden, los detonantes fueron una riña acerca de *The Fountainhead*, cuando Paterson le confesó a Rand sus discrepancias con el trasfondo filosófico de la novela, y la arrogancia mostrada por Paterson ante los amigos de Rand<sup>148</sup>. Rand, por otra parte, tampoco entendió nunca que Paterson no la hubiera mencionado en *The God of the Machine*.

---

<sup>145</sup> Cf. Branden, N., *My Years...*, p. 68, y Heller, A.C., *Ayn Rand...*, p. 165.

<sup>146</sup> [...] *I am primarily a fiction writer. That's my one real love in life.* Rand, A. “Letter to Isabel Paterson” (July 26, 1945), en: *Letters...*, p. 179.

<sup>147</sup> En el capítulo específicamente dedicado a la filosofía política de Rand se tratarán sus pronunciamientos acerca de Oriente Próximo y el Estado de Israel.

<sup>148</sup> Cf. Branden, B. *The Passion...*, pp. 204-205.

El racionamiento de materias primas causado por la guerra pospuso varios años el rodaje de *The Fountainhead*. Entre tanto, crecían frenéticamente la popularidad de la novela y el interés por su autora, en cuyo buzón se amontonaban las cartas de admiradores. Rand sabía que había llegado muy lejos, pero que le faltaba por escribir su novela definitiva; y, a medida que los primeros destellos de *The Strike* (título provisional de lo que terminaría siendo *Atlas Shrugged*) tomaban forma en su imaginación, se convencía de que su novela definitiva, su opera magna, había de ser ésta. El éxito de ventas de *The Fountainhead* le permitió, si bien no dedicarse plenamente a ella, sí asumir un trabajo de guionista de sólo seis meses al año. Sus primeras notas relativas a *The Strike* datan del 1 de enero de 1945; comienzan así: “Tema: lo que le pasa al mundo cuando sus primeros motores [*prime movers*] se ponen en huelga”<sup>149</sup>.

Con la victoria aliada y la polarización del mundo, la URSS, hasta entonces presentada como el noble experimento que había traído prosperidad y justicia al pueblo ruso, se convirtió, de la noche a la mañana, en el gran enemigo de la paz mundial. En 1947, Rand fue citada por el Comité de Actividades Antiamericanas del Congreso (*House Committee on Un-American Activities*, o HUAC) para declarar como testigo amistoso (*friendly witness*) acerca de la infiltración comunista en Hollywood. Por entonces Rand era miembro prominente, como John Wayne o Walt Disney, de la anticomunista *Motion Picture Alliance for the Preservation of American Ideals*, y su principal referente programático. Tras definir —por iniciativa propia— la propaganda comunista como “cualquier cosa que transmita una buena impresión del comunismo como forma de vida”<sup>150</sup>, Rand concluyó que la película *Song of Russia* (1944) era, efectivamente, subsumible en dicha consideración, si bien defendió al productor Louis B. Mayer asegurando que éste había suprimido las partes más impudicamente propagandísticas del largometraje. Es de dominio público un fragmento de la grabación de la declaración de Rand donde ésta, envuelta en un vestido claro de cuello camisero que recuerda al uniforme de gala de un oficial de Infantería de Marina y cubierta por un sombrero cloché negro que deja escapar medio mechón de cabello por su lado izquierdo, avisa al Comité de que “es muy difícil de explicar, es casi imposible transmitir a un pueblo libre cómo es vivir en una dictadura totalitaria. Puedo darles un montón de detalles, pero nunca podré

---

<sup>149</sup> Theme: *What happens to the world when the prime movers go on strike*. Rand, A. *Journals...*, p. 390.

<sup>150</sup> I use the term to mean that Communist propaganda is anything which gives a good impression of communism as a way of life. “Appendix One: Ayn Rand’s HUAC Testimony”, en: Mayhew, R. *Ayn Rand and Song of Russia: Communism and Anti-Communism in 1940s Hollywood*. Scarecrow Press, Lanham (MD), 2005, p. 181.

convencerles completamente, porque ustedes son libres”. Y continúa manifestando que, aunque los rusos intentan llevar una vida normal, su existencia es totalmente inhumana. “Intenten imaginar cómo es vivir en un terror permanente desde la mañana hasta la noche, y pasar la noche rezando para que no suene el timbre; tener miedo de todos y de todo; vivir en un país donde la vida humana no vale absolutamente nada, y lo sabes; donde no sabes quién, dónde y cuándo va a hacerte qué; donde no hay Ley o derecho de ningún tipo”.

La producción de *The Fountainhead* comenzó finalmente en 1948. Para deleite de Rand, Warner Bros. contrató a Gary Cooper para interpretar a Howard Roark; en cambio, contra su explícita predilección por Greta Garbo, la joven Patricia Neal fue la elegida para el papel de Dominique. La película recaudó bastante menos de lo previsto y, como era de esperar, fue duramente criticada por los medios, donde la izquierda conservaba su hegemonía. Para Rand, sin embargo, fue un éxito. La historia transcurre conforme a su guión, con la única excepción de la primera frase del alegato de Roark (“Quería venir aquí y decirles que soy un hombre que no existe para los demás”), eliminada a traición por la productora poco antes del estreno. Por lo demás, y pese a que posteriormente criticaría las interpretaciones de sus personajes, lo cierto es que en un primer momento se mostró muy satisfecha con la película, y que ésta impulsó sensiblemente las ventas de la novela. A partir de entonces, hastiada de la industria cinematográfica, pudo dedicarse a tiempo completo a *Atlas Shrugged*, cuya estructura ya estaba definida en líneas generales.

En 1949, Rand recibió una carta de un fan que aseguraba haber leído *The Fountainhead* cuarenta veces. Admirada por la agudeza de sus observaciones y la madurez de las dudas que le planteaba, Rand inició una correspondencia con él que concluyó con su invitación a la residencia O’Connor en el Valle de San Fernando. El fan en cuestión era Nathan Blumenthal (más conocido como Nathaniel Branden), un estudiante de psicología de diecinueve años. Tras una serie de encuentros, Rand se convenció de haber encontrado, por fin, a alguien que compartía lo que más tarde habría de llamar su “sentimiento de la vida” (*sense of life*) y que, además, estaba en condiciones de entender y enarbolar su filosofía. Branden devino su discípulo, su aliado, su amigo, su sucesor y, finalmente, su amante. Cuando Nathaniel hubo de trasladarse a Nueva York con Barbara, la mujer con la que contraería matrimonio en 1953, Rand decidió poner fin a lo que consideraba su “exilio” en California, y los O’Connor se unieron a ellos en la ciudad que tan determinadamente habría de inspirar *Atlas Shrugged*. En septiembre de 1954, Rand y Branden informaron a sus respectivos cónyuges de que estaban enamorados y solicitaron su consentimiento

para mantener una suerte de romance consistente en poder verse a solas dos veces por semana, sin que ello implicara el mantenimiento de relaciones sexuales. Frank y Barbara lo aceptaron, pero apenas dos meses más tarde los amantes les persuadieron de la necesidad de que extendieran su consentimiento a un *affair* propiamente sexual. En su relato de aquellos años, Nathaniel lamentaría: “La deshonestidad manipuladora de Rand, y mi propia complicidad en ella (que se me hace tan obvia al mirar atrás), parecían en aquel momento ‘racionalidad’ y ‘realismo’”<sup>151</sup>. Con gran dolor, pero desarmados ante la lógica de Rand —una lógica en la cual, al fin y al cabo, habían aprendido a creer ciegamente—, Frank y Barbara dieron luz verde a la relación extramatrimonial en todas sus implicaciones.

Rand “era una leyenda en el pequeño mundo de la derecha intelectual neoyorquina”<sup>152</sup>. Doce años después de su publicación, no sólo nadie olvidaba *The Fountainhead*, sino que la fascinación por esta oda a la libertad del individuo en una década resueltamente anticomunista se propagaba incesantemente. Los más perspicaces entendían que aquella novela no se agotaba en su trama, ni siquiera en el discurso de Roark, y que, detrás de aquel mundo ficticio, todo un ideario revolucionario amenazaba con irrumpir en el mundo real. Por primera vez, parecía que el idealismo, la rebeldía e incluso la juventud podían estar del lado del capitalismo. En torno al liderazgo de Rand se formó un grupo de jóvenes pensadores de distintas disciplinas y mente prometedora que, tan irónica como proféticamente, ella misma llamaría “The Collective”. Además de Nathaniel y Barbara Branden, este incipiente movimiento objetivista<sup>153</sup> congregó al primo de esta última, Leonard Peikoff, a quien Rand terminaría nombrando heredero intelectual y de los derechos sobre sus obras; a Alan Greenspan, que presidiría la Reserva Federal entre 1987 y 2006, o —intermitentemente— al célebre economista anarcocapitalista Murray Rothbard, entre otros muchos. También muy significativo en estos años fue el trato de Rand con Henry Hazlitt y Ludwig von Mises, no obstante sus diferencias filosóficas.

---

<sup>151</sup> *Ayn’s manipulative dishonesty, and my own complicity in it (which is so obvious to me in retrospect), seemed in that moment like “rationality” and “realism”*. Branden, N. *My Years...*, p. 135.

<sup>152</sup> [...] *in the early 1950s, she was a legend in the tiny world of the New York intellectual Right*. Heller, A. C. *Ayn Rand...*, p. 245.

<sup>153</sup> Fue —como se decía en la Introducción— poco antes de la publicación de *Atlas Shrugged* cuando Rand decidió que su filosofía habría de llamarse “objetivismo”, en atención a la primacía de su apelación a la realidad objetiva como fundamento último del conocimiento.

Acaso la ocupación más importante del “Colectivo” fuera la revisión del manuscrito de *Atlas Shrugged*, a medida que Rand lo iba completando. Cada capítulo, cada personaje, cada giro, cada conflicto era la representación dramática de una doctrina mil veces discutida en el salón del apartamento de Rand en 36 East 36th: ora su denuncia de la irracionalidad, ora su teoría de los valores, ora su concepción del sexo... Durante la primavera de 1956, tras una década de preparación y tres años de redacción, Rand finalizaba el fragmento más importante de la obra: el discurso de John Galt. La conclusión de la novela le llevaría todavía casi un año de trabajo incombustible. “Un sábado por la tarde en marzo de 1957, mientras el Colectivo permanecía sentado en el salón esperando a que emergiera de su estudio, Ayn escribía las páginas finales”. Nathaniel continúa así el relato de tan solemne acontecimiento:

Valorando si no deberíamos marcharnos todos y dejarla tranquila, alguien llamó tímidamente a la puerta de su estudio para hacerse una idea de cómo proceder. De espaldas a la puerta, Ayn se percató del intento, masculló: “Te mato”, y siguió escribiendo.

Como una hora más tarde, trece años después de que empezara la novela, Ayn salió corriendo a enseñar a Frank las palabras “THE END”<sup>154</sup>.

## 6. *Atlas Shrugged* y el magisterio objetivista

*Atlas Shrugged* es para los defensores del capitalismo lo mismo que *La Iliada* y *La Odisea* para Alejandro Magno, la *Divina Comedia* para los italianos, *Don Quijote* para los españoles, *Das Kapital* para los comunistas o *Guerra y Paz* para los rusos. Es un libro acerca de todo —el mito de toda una actitud ante la existencia.

Con carácter más inmediato, *Atlas Shrugged* es una vibrante novela de misterio en un escenario distópico. Rand nos sitúa en un futuro no tan lejano, donde todos los países del mundo se han convertido en Repúblicas Populares; todos, salvo EEUU. La solidez de sus principios fundacionales sustenta todavía unos niveles aceptables de libertad; sin embargo, la penetración de la

---

<sup>154</sup> *On a Saturday evening in March 1957, while the Collective sat in the living room waiting for her to emerge from her study, Ayn was writing the final pages of the novel.*

*Wondering if we should all depart and leave her undisturbed, someone tiptoed to her study door to get some sense of what to do. With her back to the door, Ayn heard the tentative step, muttered “I’ll kill you,” and went on writing.*

*An hour or so later, thirteen years after she had begun the novel, Ayn rushed out to show Frank the words THE END.*

Branden, N. *My Years...*, p. 195. Otras versiones refieren una reacción más agresiva de Rand a los conatos de distracción procedentes de su huésped. Según Heller (*Ayn Rand...*, p. 278) habría gritado, furibunda: “*If you come in here, I’ll kill you!*” (“¡Como se te ocurra entrar, te mato!”).

moral altruista y de los postulados políticos colectivistas parecen abocar también América a la deriva socialista. La protagonista, Dagny Taggart, es la hermana del presidente de Taggart Transcontinental, la compañía ferroviaria más importante del país; dada la incompetencia de su hermano James, es ella la responsable de que la compañía se mantenga a flote a pesar de la depresión económica provocada por las políticas intervencionistas del gobierno. Por si esto fuera poco, las mentes más brillantes (entre ellas, socios comerciales vitales para la compañía) van desapareciendo una tras otra. Desesperada, Dagny inicia una investigación que la llevará al lugar donde los verdaderos artífices de la riqueza, aquélla que el gobierno saquea y destruye, se han retirado. Como explicará su líder, John Galt, al dirigirse finalmente a la nación, estas mentes están en huelga: han detenido el motor del mundo, hasta que el mundo acepte regirse por *su* código, que no es sino el de la razón, la libertad y el mérito.

En *Atlas Shrugged* alcanza plenitud el estilo literario de Rand. El lector asiste perplejo, incluso desconcertado, al planteamiento de múltiples narraciones, aparentemente inconexas, y llega a dudar seriamente de que la trama pueda resolverlas todas. Lo hace, en un clímax digno de la mejor tragedia griega. Las descripciones son exhaustivas, pero unos diálogos ágiles y rebosantes de implicaciones, en los que teoría y praxis se entrelazan constantemente, amenizan la lectura. Como apunta Domingo García, el gran traductor español de *Atlas Shrugged*, en los treinta capítulos de la novela, simétricamente repartidos en tres partes, tienen cabida “todos los temas que uno puede imaginar: negocios, política, corrupción, psicología, emociones, sexo, cómo pensar, cómo saber si algo es verdad, cómo discutir, qué es el amor..., todo”<sup>155</sup>. Las ediciones suelen oscilar entre las 1100 y las 1200 páginas.

Cada personaje es la encarnación de una filosofía, unos valores y un sentimiento de la vida. Un lugar común es la crítica de las novelas de Rand en base a la naturaleza ideal, o extrema, de sus personajes, con los que resultaría imposible identificarse: los héroes serían virtuosos irreprochables, que a lo sumo cometen errores de cálculo, pero nunca infringen la ética de la que Rand los hace modelo, mientras que los villanos son sabandijas infames y depravadas carentes de todo atisbo de moralidad. Esta crítica, en primer lugar, no es del todo justa. Tanto en *Atlas Shrugged* como en las demás obras de ficción de Rand concurren personajes éticamente “grises”, dotados de virtudes y

---

<sup>155</sup> “Domingo García: ‘España está caminando hacia un colectivismo que asusta’”, *Libre Mercado*, 1 de junio de 2019, disponible en: <https://www.libremercado.com/2019-06-01/domingo-garcia-espana-esta-caminando-hacia-un-colectivismo-que-asusta-1276639432/>.

vicios, los cuales, ahora bien, habrán de decantarse por un camino u otro: el de la purificación o el de la corrupción. Así Andrei y Leo en *We the Living*, Ellsworth Toohey en *The Fountainhead* o el Dr. Robert Stadler y "la Niñera" en *Atlas*. Es verdad que casi todos terminan sucumbiendo a la corrupción; "la Niñera", el joven burócrata enviado por el gobierno al industrial Henry Rearden con la función de vigilar y hostigar su actividad, que poco a poco despertará a la causa del capitalismo, es una excepción, pero una muy significativa. Por un lado, Rand había sido defraudada demasiadas veces por personas en las que había reconocido esa pugna entre el bien y el mal, personas por la que había apostado y en las que el mal había terminado por imponerse; por otro, sin embargo, Rand consideraba el libre albedrío del ser humano todo un principio metafísico<sup>156</sup>, y necesitaba creer que alguna de esas personas extraviadas a medio camino entre una y otra opción de vida podría llegar a sorprenderla positivamente. Sea como fuere, estos grises no podían ocupar un papel protagonista. Ella misma lo explicaría por sus convicciones estéticas "románticas", frente al "realismo" o "naturalismo" de autores como Shakespeare o Tolstoy. Si los segundos se condenan a la impotencia frente al devenir de los acontecimientos, que no aspiran más que a describir fielmente, la misión de los románticos, "los campeones de la volición (que es la raíz de los valores)", sería la representación de lo mejor que hay en el hombre, siendo el romanticismo nada menos que la cruzada de los artistas para glorificar su existencia<sup>157</sup>. Ya se hizo antes referencia a la proyección del hombre ideal como propósito principal de la literatura de Rand.

*Atlas Shrugged* vio la luz el 10 de octubre de 1957. Apenas tres días después de su publicación, la novela ya aparecía en la lista de *best sellers* del New York Times; en diciembre de este mismo año ya ocupaba la tercera posición en dicha lista. En doce meses se habían vendido 70.000 ejemplares de los 100.000 de la tirada inicial de Random House. A partir de entonces se han sucedido incesantemente las nuevas ediciones y las traducciones, que actualmente ascienden a catorce lenguas. El interés por la obra ha sido extraordinariamente creciente, máxime tras la muerte de Rand, con una media de 74.000 ventas anuales en la década de 1980, 95.000 en la de 1990, 167.000 en la de 2000 y 303.000 en la de 2010. A día de hoy, las ediciones en lengua inglesa

---

<sup>156</sup> Corolario evidente del axioma de la conciencia (véase el Capítulo 3: "Configuración general de la filosofía de Ayn Rand").

<sup>157</sup> [...] *the Romanticists, philosophically, were the champions of volition (which is the root of values) [...] Philosophically, Romanticism is a crusade to glorify man's existence.* Cf. Rand, A. "What Is Romanticism?" (1969), en: *The Romantic...*, pp. 91-115.

superan los 10 millones de ventas, y *Atlas* es regularmente reconocido como uno de los libros más influyentes en Estados Unidos.

El impacto de *Atlas Shrugged* no fue menor entre la crítica literaria, generalmente hostil a ambos lados del espectro ideológico. Para la izquierda, el discurso de John Galt era una arenga fascista; para la derecha, una subversión de la cultura judeocristiana. La superficialidad, cuando no deliberada tergiversación, de la crítica desde la izquierda desmerece su consideración, pero la crítica conservadora sí encierra una gran relevancia. Rand se había ido desencantando con la derecha norteamericana desde su compromiso con la campaña de Willkie, y *Atlas Shrugged* no hacía sino confirmar su desvinculación definitiva de aquélla y su cristalización como opción ideológica independiente, integral y categóricamente impermeable al compromiso. Podrían traerse a colación muchas reacciones<sup>158</sup>, pero el comentario de Francis E. O’Gorman, del *Catholic Telegraph Register*, tiene la virtud de poner sobre la mesa —con la mayor crudeza, pero por ello también con la máxima claridad— el doble efecto que *Atlas* produjo en muchos americanos. Por un lado, O’Gorman reconocía el talento literario de Rand y aplaudía su “profundo respeto por el individuo” y su “sincero amor por las pasiones del hombre, por sus aspiraciones, sus sueños y sus esperanzas”; por otro, sin embargo, lamentaba que, por creer en la dimensión espiritual del hombre, en su “mitad social” y en lo que Burke llamaba el “pacto con el pasado” (*covenant with the past*), “Miss Rand me catalogaría como uno de esos necios recalitrantes de este mundo, el tipo de necio contra el que necesariamente arremetería, porque me opondría a su mundo feliz”<sup>159</sup>.

Valorar positivamente *Atlas Shrugged* lindaba entonces, como linda hoy, con lo políticamente incorrecto. La crítica justa —no ya la benévola— fue la excepción, y no fueron pocas las personalidades que, simpatizando con la obra, prefirieron circunscribirse a elogiar a su autora en

---

<sup>158</sup> La más manida es la de Whittaker Chambers, comunista arrepentido y ya entonces una de las voces conservadoras más influyentes de América. En su crítica “Big Sister is Watching You”, Chambers alerta de los peligros del capitalismo sin Dios y —aquí en sincronía con la izquierda— acusa a Rand de propugnar un régimen de contornos fascistas encabezado por una élite tecnocrática (*National Review*, December 28, 1957, disponible en: <https://www.nationalreview.com/2005/01/big-sister-watching-you-whittaker-chambers/>).

<sup>159</sup> *Miss Rand [...] has a profound respect for the individual, and that is good. She has a deep love for all the passions of man, his aspirations, his dreams, his impossible hopes, and that is good. But she appears to have a contempt for that social part of man which weaves his life inextricably with the lives of his fellow men, and I think that that is most unfortunate. [...] I cannot stand with her in her ruthless destruction of what Burke called the covenant with the past [...] I know Miss Rand must catalogue me as one of the unregenerated fools of this world, just the sort of fools she must necessarily cry out against, since we would fight her brave new world.* O’Gorman, F. E. “Review of *Atlas Shrugged*” (*Catholic Telegraph*, November 1, 1957), en: *Best Sellers: From the U.S. Government Printing Office*, Volumen 17, nº 1, University of Scranton, Scranton (PA), 1957, p. 248.

privado. Rand se esperaba la histeria de la izquierda, probablemente también la severidad del conservadurismo religioso; pero la tibieza del público que reputaba espiritualmente más afín (aquellos economistas, empresarios, científicos, intelectuales, etc., en quienes la lectura de *Atlas* debiera haber suscitado una revelación y, en último término, una revolución) fue un golpe durísimo para ella. La conclusión de *Atlas Shrugged* no sólo había sido el momento más importante de su vida y la cúspide de su carrera: Rand estaba convencida de que era el hito filosófico, literario y cultural más importante de la historia de la humanidad. Y, sin embargo, todo seguía igual. Meses después de su publicación, a nadie —nadie significativo para ella— parecía haberle cambiado la vida. La potencial “Sociedad de Atlas” del mundo real seguía pagando impuestos, observando regulaciones y asistiendo a la iglesia los domingos. Su frustración fue tan profunda que la sumió en una depresión de la que no se recuperaría en tres años, durante los cuales escribió poco, se retiró de la vida pública, descuidó sus amistades, interrumpió su romance con Nathaniel y desarrolló un temperamento agresivo e intolerante. Parece que *To Lorne Dieterling*, la novela que bosquejó a lo largo de este período y nunca terminaría, fuera más bien un ejercicio terapéutico (acaso prescrito por Nathaniel) que un proyecto serio<sup>160</sup>.

Claramente, años de culto a su persona en el seno del Colectivo habían adulterado su percepción de la realidad. Walker trata en profundidad este fenómeno en *The Ayn Rand Cult* (1999). “El ‘Colectivo’”, explica, “se veía a sí mismo como la guardia personal del genio filosófico y literario de Ayn Rand, y se preparaba para instruir a una sociedad sedienta de las soluciones que aquella ofrecía”<sup>161</sup>. Rand se había dejado contagiar de este optimismo a todas luces desorbitado, y esperaba del pueblo americano una adhesión, un aprendizaje, una purificación, similares a los que venía observando en sus pupilos. El Colectivo —como muchos de sus integrantes habrían de reconocer con el paso de los años— llegó a extremos ridículos, cuando no sobrecogedores. Cualquier discrepancia o desviación en la conducta de sus miembros respecto de los estándares establecidos por Rand eran “intervenidas” grupalmente en procesos de reminiscencias inquisitoriales. Pertenecer al Colectivo exigía un compromiso total, una coherencia extendida a todas las esferas de la vida del miembro, incluidas sus relaciones sociales y afectivas.

---

<sup>160</sup> Cf. Burns, J. *Goddess...*, p. 322.

<sup>161</sup> ‘The Collective’ saw itself as the personal vanguard of Ayn Rand’s philosophic and literary genius, preparing to instruct a society grateful for Rand’s solutions. Walker, J. *The Ayn...*, p. 6.

Paradigmáticos fueron los intentos por convertir al ateísmo a la mujer de Rothbard, y, cuando se revelaron infructuosos, la presión sobre éste para que se divorciara de ella.

El sectarismo del movimiento objetivista se agravaría con la constitución, en 1958, del Nathaniel Branden Institute (NBI), con la misión de transmitir y promover la filosofía de Ayn Rand. Desde su madurez, Nathaniel se estremecería al recordar “las premisas implícitas de nuestro mundo aceptadas por todos en nuestro círculo” y en las que se basaban sus cursos: “Ayn Rand es la persona más grande que ha nacido”; “por virtud de su genio filosófico, Ayn Rand es el árbitro supremo en cualquier cuestión referida a lo que es racional, moral o apropiado para la vida del hombre”, y similares<sup>162</sup>. “Nuestros estudiantes más fanáticos y conformistas [...] demostraban ser buenos objetivistas por medio de su habilidad para imitar los puntos de vista de Ayn hasta los últimos detalles, como recreando a Ayn en sí mismos [,y] vigilándose unos a otros, suspicaces y críticos, en busca de desviaciones”<sup>163</sup>. Es cierto que Rand no alentó las formas más extremas de dogmatismo, pero no menos cierto es que tampoco se opuso a ellas. Por lo demás, ni el endiosamiento de Rand, ni la rigidez de su doctrina, ni la intransigencia del movimiento fueron impedimento para que el NBI cosechara un gran éxito desde sus inicios; todo ello pudo ahuyentar eventuales simpatizantes, pero también impregnó el objetivismo de la gravedad, incluso la radicalidad, que a muchos había seducido en las novelas de Rand.

La acogida del NBI, mucho más favorable de lo esperado, contribuyó sustancialmente a que Rand superara la depresión y volviera a escribir con regularidad. En 1961 publicó *For the New Intellectual*, una recopilación de los fragmentos filosóficamente más relevantes de sus novelas precedida por una presentación del objetivismo en sus elementos esenciales. Rand entendió que, con *Atlas Shrugged*, su creación literaria había alcanzado una excelencia que no era necesario, ni quizá posible, superar, y que la prioridad ahora era desarrollar la filosofía que había inspirado sus novelas. A partir de entonces, sería una escritora *non-fiction*. Comenzaba el magisterio objetivista.

---

<sup>162</sup> *There were implicit premises in our world to which everyone in our circle subscribed. [...] - Ayn Rand is the greatest human being who has ever lived [...] - Ayn Rand, by virtue of her philosophical genius, is the supreme arbiter in any issue pertaining to what is rational, moral, or appropriate to man's life on earth.* Branden, N. *My Years...*, p. 226.

<sup>163</sup> *[...] our more fanatical and conformist students [...] proved that they were good Objectivists through their skill at mimicking Ayn's viewpoints down to the smallest detail—re-creating Ayn, as it were, within themselves. They further proved it by watching one another, suspiciously and critically, for deviations.* *Ibid.*, p. 307.

Ayn Rand y Nathaniel Branden impulsaron su propia publicación periódica de divulgación objetivista, *The Objectivist Newsletter*, comercializada desde 1962 y reemplazada en 1966 por *The Objectivist*. Rand, por otro lado, fue pluma invitada en *Los Angeles Times*, donde escribiría entre junio y diciembre de 1962 una columna semanal acerca de la actualidad del momento: desde Kennedy y el Muro de Berlín, hasta la muerte de Marilyn Monroe. En 1961 había aceptado una invitación para hablar en el Ford Hall Forum de Boston; disfrutó tanto la experiencia que la repetiría todos los años que su salud se lo permitió. Recuperados su vigor, su seguridad en sí misma y su optimismo naturales, Rand, aunque poco amiga de la oratoria, empezó a aceptar otras invitaciones para impartir conferencias, e intensificó asimismo su cooperación con el NBI. También accedió a una serie de entrevistas televisivas y radiofónicas, las cuales permitieron al público americano conocer más de cerca a su escritora más controvertida.

La de 1960 fue una década de prolífica producción ensayística. Las líneas generales de su filosofía moral, la ética del egoísmo racional, quedaron recogidas en *The Virtue of Selfishness* (1964), o *La virtud del egoísmo*. Seguirían en 1966 *Capitalism: The Unknown Ideal* (*Capitalismo. El ideal desconocido*), la más importante plasmación de su pensamiento político, y en 1969 *The Romantic Manifesto* (*El manifiesto romántico*), explicitación de sus planteamientos estéticos. Su compromiso didáctico no sólo no excluyó, sino que favoreció la continuación de su propia formación filosófica. Significativa en este sentido fue su amistad —breve, pero altamente enriquecedora— con John Hospers, profesor de Filosofía en la Universidad de Brooklyn y primer candidato a la presidencia de los EEUU por el Partido Libertario. Definidos con bastante solvencia los principios éticos, políticos y estéticos de su filosofía, faltaban sin embargo por precisar los de orden metafísico y epistemológico. Rand dedicó grandes esfuerzos a la investigación en este ámbito, que tendrían su fruto más tangible en *Introduction to Objectivist Epistemology* (1979), *Introducción a la epistemología objetivista*. Otras publicaciones importantes serán *The New Left: The Anti-Industrial Revolution* (*La nueva izquierda: La Revolución antindustrial*), en 1971, y *Philosophy: Who Needs It* (*Filosofía, ¿quién la necesita?*), selección de ensayos editados póstumamente en 1982.

Su ruptura con Nathaniel Branden en 1968 señalaría el inicio de un largo y accidentado decaimiento. Una vez recuperada de la depresión post-*Atlas*, Rand había reanudado su relación con Nathaniel; relación que para éste, veinticinco años más joven, se había convertido en un amargo compromiso al que seguía siendo fiel en parte por veneración, en parte por miedo a decepcionar a

su maestra. Por otro lado, Nathaniel, desde 1963, mantenía una tercera relación (segunda extramatrimonial, pero ésta, a diferencia de la otra, no consensuada) con Patrecia Gullison, una joven y atractiva alumna de sus cursos. El “paralelogramo romántico”, en expresión de Heller<sup>164</sup>, devino insostenible; tras separarse de Barbara en 1965, Nathaniel se armó de valor y rompió con Rand en 1968. Rand enfureció. Para ella escapaba a toda lógica que su heredero intelectual, la persona que consideraba más parecida a John Galt después de su marido, no la desease sexualmente. Juzgó esto como una afrenta a su persona, un acto de imperdonable irracionalidad y una traición a su filosofía. Rand repudió a Nathaniel, se desvinculó públicamente de todo lo que tuviera que ver con él, lo excomulgó irrevocablemente del movimiento objetivista y, a través del “Colectivo”, presionó para que Nathaniel le cediera su 50% de *The Objectivist* sin compensación.

Con Nathaniel fuera de juego, se abría la incógnita de si Rand nombraría un nuevo heredero intelectual y, en caso afirmativo, quién sería el elegido. Finalmente lo hizo, confiando en exclusiva a Leonard Peikoff la divulgación autorizada de su filosofía y designándolo heredero de todos sus bienes y derechos. Pero Rand nunca se jubiló: en la medida en que le asistieron las fuerzas, continuaría, hasta el final de sus días, desarrollando sus ideas y abanderándolas con vigor. Nunca dejó de tomar posición en los debates más candentes. En la década de 1970, se distinguió por su defensa a ultranza del aborto y la libertad de expresión, su adhesión a la causa israelí, sus ataques a la derecha religiosa, su oposición al reclutamiento obligatorio y la política exterior intervencionista de EEUU o su denuncia del marxismo y el irracionalismo en los ámbitos académicos y culturales.

En 1974 le fue diagnosticado cáncer de pulmón. Teniendo en cuenta que fumaba varias decenas de cigarrillos al día desde su juventud, y que experimentaba problemas respiratorios desde hacía años, el diagnóstico no sorprendió a nadie —salvo a ella, que se resistiría siempre a reconocer que el tabaco fuera el culpable de la enfermedad. Rand se puso en manos del Dr. Cranston W. Holman, uno de los mejores cirujanos torácicos de Nueva York, que la operó con éxito. Quedó, sin embargo, muy debilitada. En los años siguientes se benefició del programa de seguridad social Medicare, por lo que sería criticada. Rand no se cansaría de replicar que, habiendo contribuido toda su vida a las arcas del Estado, recuperar una parte del dinero que le había sido expropiado era perfectamente legítimo, sin que ello alterara la inmoralidad de toda política redistributiva.

---

<sup>164</sup> Heller, A. C. *Ayn Rand...*, p. 344.

El tercer gran azote que le infligió la vejez fue la degradación de Frank, que cuando su esposa fue operada ya daba muestras de demencia senil. Murió en 1979, el año en que cumplían medio siglo de matrimonio. La tristeza se apoderó de Rand, cuya salud, por lo demás, empeoraba por momentos. Pero tampoco entonces se dio por vencida. En sus últimos años siguió apareciendo en televisión, impartiendo conferencias y respondiendo a cartas de fans.

Su última intervención pública tuvo lugar el 18 de noviembre de 1981, en Nueva Orleans. Tras su disertación, “La sanción de las víctimas” (“The Sanction of the Victims”), se abrió el turno de preguntas: la última que le formularon fue si planeaba publicar un nuevo libro. En un alarde de entusiasmo —que, sin embargo, contrastaba acusadamente con su desgaste físico—, Rand respondió que a corto plazo no, pues estaba trabajando en el guión para una miniserie de *Atlas Shrugged*, pero que, para más adelante, tenía “varios proyectos en mente”. Rand enfermó gravemente en el viaje de regreso a Nueva York, donde murió por insuficiencia cardíaca el 6 de marzo de 1982, a los 77 años. Fue enterrada al lado de Frank en el cementerio de Valhalla.

## 7. Conclusiones

*Prima facie*, adherir conclusiones a una biografía intelectual puede parecer extraño. Sin embargo, la relevancia de este capítulo en relación con los objetivos propuestos invita a retener algunas observaciones.

En conexión con el peso de los avatares biográficos de Ayn Rand, y de todas sus circunstancias, en el contenido de su filosofía, sigue sin poder darse una respuesta concluyente. Como se indicaba en las conclusiones al capítulo anterior, dicha respuesta exige el análisis detenido de su filosofía, al precisamente procederemos en adelante. No obstante, el examen de su vida y de su mundo ya va permitiendo anticipar estos factores como importantes condicionantes de su filosofía; que, sin embargo, no serán capaces de explicarla por sí mismos.

La interrelación de la actividad literaria de Ayn Rand y su reflexión filosófica queda también ilustrada. Contra —o en desarrollo de— el prejuicio que desmerece la segunda vertiente, reputándola injustamente magnificada por la significación de la primera, se ha podido apreciar que no sólo los éxitos literarios de Rand le dan la oportunidad de atraer la atención a su filosofía desde una posición innegablemente aventajada, sino que también los esfuerzos dedicados a la concreción de dicha filosofía contribuyen decisivamente a la calidad de sus novelas y, con ella, a la consecución de aquellos éxitos literarios. Se trata, pues, de una retroalimentación en toda regla que,

como se demostrará en los próximos capítulos, no debe interpretarse en perjuicio de la solidez del sistema filosófico objetivista.

Una última conclusión a extraer tiene que ver con la concurrencia de toda una serie de influencias constructivas en la maduración intelectual de Ayn Rand. Estas influencias no comprenden únicamente —como lo quisiera Rand— a Aristóteles y Santo Tomás, sino también a Hegel, a Nietzsche, a su profesor Lossky, a los libertarios —incluidos los economistas austriacos— con los que se relaciona muy determinante en los años '30 y '40, a John Hospers, etc. Constatada, pues, su existencia, quedará por determinar su entidad.

# CAPÍTULO 3.- CONFIGURACIÓN GENERAL DE LA FILOSOFÍA DE AYN RAND

*“Check your premises”*

(Ayn Rand)<sup>165</sup>

## 1. La filosofía en su concepción objetivista y el objetivismo como filosofía

La filosofía, arguye Ayn Rand, es una necesidad humana tan imperiosa como el más elemental de los procesos fisiológicos.

El hombre es el único animal cuya supervivencia no se sostiene en el solo juego de instintos irreflexivos. La tendencia al conocimiento consciente de cuanto le rodea le es tan propia, se encuentra tan indefectiblemente arraigada en su naturaleza, que no está al alcance del hombre renunciar a ella. Aunque salvaje y suicida, la adopción de semejante decisión —la decisión de no filosofar— sería, en todo caso, resultado de un proceso intelectual-volitivo de índole perfectamente filosófica. Dicho hombre habría ya filosofado. Y, por supuesto, la omisión de hacerlo en adelante conllevaría la inviabilidad de una supervivencia mínimamente extendida en el tiempo.

No tenéis elección en cuanto a la necesidad de integrar vuestras observaciones, vuestras experiencias, vuestro conocimiento, en ideas abstractas, i.e., en principios. Vuestra única elección es si estos principios son verdaderos o falsos, si representan vuestras convicciones conscientes y

---

<sup>165</sup> La expresión *check your premises* (“revisa tus premisas”) es recurrente en *Atlas Shrugged* y en las intervenciones públicas de Ayn Rand, hasta el punto de haberse convertido en una de las más recordadas. En la novela aparece inicialmente en boca de Francisco D’Anconia, si bien posteriormente se hace patente la autoría del Dr. Akston, maestro de aquél.

racionales —o si son un batiburrillo de nociones aleatoriamente arrancadas de aquí y de allá, cuyas fuentes, validez, contexto y consecuencias ignoráis<sup>166</sup>.

De esta introducción puede fácilmente colegirse que el concepto randiano de filosofía es mucho más amplio que otros más comúnmente aceptados, con frecuencia confundidos. A continuación se procede a la enunciación de algunos, seguida de un breve contraste con la concepción objetivista de la filosofía, a modo de anticipación:

- Filosofía como reflexión ociosa sobre materias abstractas que poca o ninguna relación tienen con la vida cotidiana. La filosofía, para el objetivismo, es un todo coherentemente interrelacionado. Cada operación del intelecto, por humilde que sea, responde a la acción —más o menos consciente— de unos axiomas cognitivos básicos que la hacen participar de la condición de filosofía. Sin dichos axiomas, una tarea tan sencilla como ingerir con éxito una cucharada de sopa se demostraría irrealizable.

- Filosofía como pensamiento limitado al campo de la epistemología. Villey alertaba de esta deriva, especialmente palpable en las universidades francesas, en su *Philosophie du droit*. “¿Qué le queda a la filosofía? Para los científicos apenas la ‘epistemología’, teoría de las ciencias y elaborada a partir de las ciencias: dependencia, apéndice de las ciencias”<sup>167</sup>. La importancia de la función epistemológica de la filosofía en el objetivismo es angular, pero no se entiende sin una fundamentación metafísica y una consiguiente ramificación antropológica, ética, política y estética.

- Filosofía como profesión. De acuerdo con esta noción, la filosofía participaría de los procesos de especialización y división del trabajo que conducen al funcionamiento eficiente de cualquier sociedad. La filosofía —en aparente sintonía con lo que de ella afirma Rand— sería, sí, una necesidad humana; pero esto no significaría que todos deban ocuparse de ella. Habida cuenta del tiempo que se arroga, tiempo que la mayoría debe dedicar al trabajo materialmente productivo, y de la desigual distribución de las facultades intelectuales, bastaría con que sólo unos pocos —sustentados por los inaptos para la filosofía— filosofen. No es preciso remontarse a la Antigua

---

<sup>166</sup> *You have no choice about the necessity to integrate your observations, your experiences, your knowledge into abstract ideas, i.e., into principles. Your only choice is whether these principles are true or false, whether they represent your conscious, rational convictions—or a grab-bag of notions snatched at random, whose sources, validity, context and consequences you do not know.* Rand, A. “Philosophy: Who Needs It” (An address given to the graduating class of the United States Military Academy at West Point on March 6, 1974), en: *Philosophy: Who Needs It*. Signet, New American Library, Penguin Group, New York, 1982, pp. 6-7.

<sup>167</sup> Villey, M. *Filosofía del Derecho* (1982-1984). Trad. de Palomar, E., Tradere, Madrid, 2013, p. 30.

Grecia o pensar en las “vanguardias revolucionarias” de las sociedades comunistas para reconocer este fenómeno: basta con presenciar, por ejemplo, el sistema educativo español, donde la filosofía se excluye de la educación secundaria y desaparece de las carreras universitarias no estrictamente filosóficas, confinándose a la formación de quienes eligen ser formados, específicamente, como filósofos. En el objetivismo, opuestamente, el hecho de que la filosofía sea una necesidad humana quiere decir que es una necesidad *de cada hombre*. Esta labor no es susceptible de delegación.

- Filosofía como “revestimiento condensado de hechos, sensaciones, predisposiciones, ideas e imágenes”. En “Kant Versus Sullivan” (1970), Rand cita un artículo del mismo año de la publicación americana *Look* en el que se sostiene que el discurso no tiene que ser lineal, pudiendo configurarse como tal “revestimiento”. Lo que realmente caracteriza esta concepción de la filosofía, tan romántica como postmoderna, es el abandono de la integración de conceptos como forma de operar de la misma. De esta manera, el conocimiento, en su adquisición y transmisión, no se presenta como una construcción lógica sistemática, sino más bien como un bombardeo, emitido por las inspiraciones repentinas del transmisor, y confusamente padecido por el receptor del “discurso no lineal”, de elementos comunicativos indefinidos e inconexos destinados a evocar, de alguna manera incógnita para ambos, la apertura mental del segundo. Por supuesto, en tanto en cuanto esta modalidad de discurso filosófico no se somete a las exigencias de la lógica, tampoco se deja turbar por las de la gramática. La función de las palabras es puramente simbólica, pero no porque simbolicen conceptos fijos en el ámbito de la comunicación, sino porque sus características sensitivas delimitan un espacio afectivo común en el que la idiosincrasia simbólica de transmisor y receptor convergen. En realidad, el relativismo es incapaz de concebir otra vía de comunicación del conocimiento; o, lo que es lo mismo, de plegarse a un discurso lineal. Para esta idea de lo que la filosofía debería ser, la transmisión unívoca de un concepto como “libertad” no sólo es imposible, sino también indeseable. Harto más fructífero para el ensanchamiento del conocimiento humano es que el transmisor exprese algo, y el receptor entienda una cosa sustancialmente distinta, pero sensitivamente reconducible al “hecho, sensación, predisposición, idea o imagen” compartido. Para Rand, en contraste y como seguidamente veremos, una filosofía digna de este nombre no puede dejar de ser un sistema consistente de conceptos claramente definidos, como resultado de un proceso mental de integración y organización de la evidencia aportada por los sentidos<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> Cf. Rand, A. *Philosophy: Who Needs It*. Signet, New American Library, Penguin Group, New York, 1982, pp. 118-121.

Una buena definición de lo que Rand y el objetivismo entienden por filosofía se encuentra en el artículo “The Chickens’ Homecoming”, contenido en *Return of the Primitive: The Anti-Industrial Revolution*:

La filosofía es la ciencia que estudia los aspectos fundamentales de la naturaleza de la existencia. Su función es proporcionar al hombre una visión comprensiva de la vida. Esta visión sirve como base, como marco de referencia, para todas sus acciones, mentales o físicas, psicológicas o existenciales<sup>169</sup>.

A diferencia de las ciencias especiales, que circunscriben su estudio a aspectos particulares de lo que Ayn Rand denomina, en el sentido más amplio, existencia, la filosofía tiene por objeto aquellos aspectos ontológicos fundamentales compartidos por todo aquello que existe. “En el ámbito del conocimiento”, expresa elocuentemente Rand, “las ciencias especiales son los árboles, pero la filosofía es el suelo que hace posible el bosque”. Estos aspectos fundamentales de la existencia son tres: la existencia en sí misma, el hombre y la relación del hombre con la existencia<sup>170</sup>.

Una filosofía, para satisfacer la función indicada, debe constituir una base conceptual integral que permita al hombre adquirir el conocimiento necesario, y conducir sus acciones de la manera precisa, para vivir en este mundo. La medida en que una filosofía aporte esto será la medida de su validez.

La naturaleza de la filosofía, cabe puntualizar, no es en ningún caso creadora. Creador, propiamente, es el hombre, y lo es de valor. La filosofía le dará el bagaje intelectual del que se alimentará su actuación sobre el mundo en el empeño heroico de la producción, el intercambio y la innovación. Pero esta filosofía no habrá sido, en sí misma, la creación de un bloque de conocimientos, o de unos estándares éticos; semejante creación lo habría sido de y desde la nada, y en el objetivismo la creación es siempre transformación. Esta filosofía, antes bien, habrá sido una declaración de hechos de la realidad: su puesta de manifiesto, abstracción y, merced a ello, elevación a la categoría de principios universales<sup>171</sup>. Con independencia de la mayor o menor

---

<sup>169</sup> *Philosophy is the science that studies the fundamental aspects of the nature of existence. The task of philosophy is to provide man with a comprehensive view of life. This view serves as a base, a frame of reference, for all his actions, mental or physical, psychological or existential.* Rand, A. “The Chickens’ Homecoming” (1970), en: *Return...*, p. 45.

<sup>170</sup> Cf. Rand, A. “Philosophy...”, en: *Philosophy...*, pp. 2-3.

<sup>171</sup> Cf. Peikoff, L. *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. Meridian, Penguin Group, New York, 1991, p. 8.

complejidad del hallazgo filosófico, su acierto será siempre la medida de su adecuación a aquellos hechos, expresada con el rigor lacónico de la racionalidad incommovible.

Ayn Rand asume la división, tradicionalmente aceptada, de la filosofía en cinco ramas. La visión comprensiva de la existencia que aporta la filosofía, explica, “revela [al hombre] la naturaleza del universo con el que tiene que lidiar (metafísica); los medios a través de los cuales debe lidiar con él, esto es, los medios para adquirir conocimiento (epistemología); los estándares mediante los que habrá de elegir sus objetivos y valores, en relación con su propia vida y carácter (ética), y en relación con la sociedad (política)—los medios para materializar esta visión le serán dados por la estética”<sup>172</sup>. Metafísica, epistemología, ética, política y estética son, por tanto, las extremidades de la filosofía en su concepción objetivista, y constituyen la estructura a la luz de la cual la misma filosofía objetivista debe ser estudiada.

El objetivismo, la filosofía de Ayn Rand, responde, como no pudiera ser de otra manera, a estos perfiles. Y les es muy fiel. Por un lado, Rand es en todo momento consciente de esta división, y no mezcla caprichosamente, como pudiera reprocharse a otros filósofos, fundamentos metafísicos con procedimientos epistemológicos o propuestas estéticas, o —lo que más comúnmente acaece— principios éticos con afirmaciones filosófico-políticas. Sin embargo, nunca trata ninguna de estas disciplinas como compartimentos estancos, y en todo su discurso late una rigurosa interrelación entre ellas.

La denominación “objetivismo” (como se precisó en la Introducción, deliberadamente acuñada por Rand) remite al fundamento último de su metafísica, primer eslabón de la filosofía y cimiento necesario de todos los demás: la realidad objetiva. En su aceptación incondicional, absoluta, se resume la metafísica randiana.

Nunca debe olvidarse que Rand, filósofa y novelista en la misma medida, se afanó desde sus primeros éxitos en alimentar su condición de personaje público, moldeando a voluntad los contornos de dicha condición. Es por ello que, lejos de reservar la caracterización de su filosofía al lector paciente y disciplinado, nunca tuvo inconveniente en anunciarla en sus aspectos más

---

<sup>172</sup> *This view serves as a base, a frame of reference, for all his actions, mental or physical, psychological or existential. This view tells him the nature of the universe with which he has to deal (metaphysics); the means by which he is to deal with it, i.e., the means of acquiring knowledge (epistemology); the standards by which he is to choose his goals and values, in regard to his own life and character (ethics)—and in regard to society (politics); the means of concretizing this view is given to him by esthetics.* Rand, A. “The Chickens’ Homecoming” (1970), en: *The Return...*, p. 45.

generales —e irrenunciables— al público ávido de su conocimiento más inmediato. Dicha labor quasi promocional no deja de ser una interesante introducción a su pensamiento.

En este sentido, cabe evocar la presentación de su obra más célebre, *Atlas Shrugged*, en la sala de conferencias de la editorial Random House. Cuando un periodista le preguntó si podía presentar la esencia de su filosofía “a la pata coja” (en el imaginario norteamericano, “muy brevemente”), Rand accedió sin vacilar. Ésta fue su respuesta:

1. *Metafísica*: la realidad objetiva.
2. *Epistemología*: la razón.
3. *Ética*: el interés propio.
4. *Política*: el capitalismo.

Si queréis esto traducido a un lenguaje más simple, lo formularé de la siguiente manera: 1. “La naturaleza, para ser dominada, debe ser obedecida”, o “El mero deseo no hará algo realidad”. 2. “No puedes conservar la tarta y comértela al mismo tiempo”. 3. “El hombre es un fin en sí mismo”. 4. “Dame libertad o dame muerte”.

Si blandís estos conceptos con total consistencia, como la base de vuestras convicciones, tendréis un sistema filosófico completo para guiar el curso de vuestras vidas<sup>173</sup>.

En el epílogo, o más bien apéndice, a la misma obra presentada, “About the Author”, Rand señalaba sucintamente que el objetivismo, “en esencia, es el concepto del hombre como un ser heroico, con su propia felicidad como el propósito moral de su vida, con la conquista productiva como su actividad más noble, con la razón como su único absoluto”<sup>174</sup>.

Es ésta una filosofía extremadamente racionalista, pero que en la exaltación de la razón fragua una estética formidablemente romántica. Es una filosofía del ser y del deber ser, tan teórica como cinética. Al igual que las novelas de Rand, es, en la misma medida, una descripción y una arenga, una reflexión y un consuelo, un diagnóstico y una amenaza. Es una filosofía que ambiciona

---

<sup>173</sup> 1. *Metaphysics: Objective Reality*. 2. *Epistemology: Reason*. 3. *Ethics: Self-interest*. 4. *Politics: Capitalism*. If you want this translated into simple language, it would read: 1. “Nature, to be commanded, must be obeyed” or “Wishing won’t make it so.” 2. “You can’t eat your cake and have it, too.” 3. “Man is an end in himself.” 4. “Give me liberty or give me death.” If you held these concepts with total consistency, as the base of your convictions, you would have a full philosophical system to guide the course of your life. Rand, A. “Introducing Objectivism” (1962), en: *The Ayn Rand Column: Written for the Los Angeles Times*, Ayn Rand Institute Press, Irvine (CA), Revised Second Edition: 1998, p. 3.

<sup>174</sup> *My philosophy, in essence, is the concept of man as a heroic being, with his own happiness as the moral purpose of his life, with productive achievement as his noblest activity, and reason as his only absolute*. Rand, A. “About the Author”, apéndice a: Rand, A. *Atlas Shrugged*. Random House, New York, 1957.

la plenitud. Y sin embargo, con toda su vocación objetiva, de validez atemporal y universal —es una filosofía inseparable de su fundadora. Cualquier estudio en torno a esta cosmovisión ha de ser necesariamente, en lo esencial, una matrística del objetivismo.

Otros autores han contribuido a la consolidación del objetivismo. Entre ellos cabe destacar a Leonard Peikoff, heredero intelectual de Rand y autor de la única exposición íntegra del objetivismo autorizada por ella. También a Yaron Brook, actual presidente del Ayn Rand Institute y autor de varios tratados sobre cuestiones eminentemente objetivistas, tales como el egoísmo racional o la moralidad de la intervención armada. No obstante, ninguno de ellos afirmará pretender ser más, en sus contribuciones, que una sistematización de, o una nota al pie al pensamiento de Ayn Rand. Más que de desarrollo, o por supuesto transformación, la labor de las corrientes objetivistas parece ser, principal aunque no privativamente, de divulgación del objetivismo. Éste será siempre, como ilustrativamente titulara Leonard Peikoff su obra sobre el mismo, “la filosofía de Ayn Rand”.

## **2. El absolutismo de la realidad**

Por el contenido del Libro Primero de la presentada por Andrónico de Rodas como la *Metafísica* de Aristóteles, se asume tradicionalmente que, para el de Estagira, esta ciencia, la metafísica, constituye el estudio de las causas y principios primeros de las cosas. Por la etimología (*ta meta ta φυσικά*), cabe puntualizar que el estudio lo es de unas causas y principios anteriores a la misma naturaleza de las cosas, de una realidad última que informa esta misma naturaleza y sus derivaciones. No por ello la realidad deja de estar *en* las mismas cosas: he aquí la crítica, contenida en el Libro VII, de la teoría platónica de las ideas. Pues bien, la refutación de Platón en este sentido, y la afirmación de la realidad íntegra de las cosas (en Rand, “hechos de la existencia”) como criterio último de validez, es el grueso de la metafísica objetivista.

Pero el concepto de metafísica es mucho menos amplio en Rand que en Aristóteles, en gran medida porque muchos de los problemas que son tratados tanto en la *Metafísica* como en el *Órganon* de Aristóteles (es decir, como estudios metafísicos y epistemológicos a un tiempo) son, en el objetivismo, objeto exclusivo de la epistemología. Así lo relativo a las categorías, los conceptos, la dicotomía entre acto y potencia, etc. Para Rand todo ello forma ya parte de un estadio filosófico posterior al metafísico, remitiendo éste exclusivamente a la afirmación absoluta de la realidad y al conocimiento de sus principios esenciales —aquellos que, subyaciendo a toda prueba, no pueden ser probados.

Todo ello se entenderá nítidamente merced a una aproximación gradual a la metafísica objetivista.

### 2.1. Precedencia de la realidad y conceptos axiomáticos

El hombre, se decía, no tiene elección en lo relativo a la asunción de unos principios filosóficos, por rudimentarios que estos sean, en base a los cuales conducir su vida —o conducirse hacia la muerte. Lo que está al alcance del hombre es desarrollar una filosofía que le permita vivir en este mundo, y regirse por ella. Este hombre, al cual se dirige la filosofía objetivista, deberá, en primer lugar, hacerse una idea de la naturaleza del mundo en el que quiere vivir. En esta necesidad germina la metafísica.

La metafísica de Rand es breve y simple, pero crucial. Propugna que la realidad “es aquello que existe”<sup>175</sup>, y que, para ser conocida, debe ser aceptada tal como es. Es lo que, en la presentación de *Atlas Shrugged*, expresaba con la observación de Francis Bacon: *Nature, to be commanded, must be obeyed* (la naturaleza, para ser gobernada, debe ser obedecida)<sup>176</sup>. La alternativa a esto es el conocimiento circunscrito a los propios deseos, las propias aspiraciones, las propias cábalas acerca de cómo deberían ser las cosas; o el conocimiento de uno mismo, o de otros individuos, como dogma primero e definitorio —en el peor de los casos, como elemento único— del pensamiento. En el objetivismo el conocimiento del individuo en sus múltiples facetas también existe, y tiene la máxima importancia; pero no está en la base del conocimiento. A la contemplación del individuo, o de cualquiera de los fenómenos que le conciernan, debe preceder la admisión imperturbable de que el individuo es real. Existe. Y, merced a ello, es susceptible de examen.

La realidad, pues, es anterior a cualquier consideración, y cualquier afirmación constitutiva del saber humano debe remitir a ella como criterio de validación. Esta tesis de partida, que cabe denominar “el absolutismo de la realidad”, es la metafísica de Rand, en la medida en que, al determinar el principio supremo a la luz del cual considerar el mundo físico en el que se materializa la realidad, lo trasciende *en términos de jerarquía cognitiva*. En términos de composición ontológica, se identifica con él.

---

<sup>175</sup> *Reality is that which exists*. Rand, A. “This is John Galt Speaking” (reproducción del discurso radiofónico de John Galt en *Atlas Shrugged*), en: *For the New...*, p. 140.

<sup>176</sup> El texto original es: *Naturae [...] non imperatur, nisi parendo* (Bacon, F., *Novum organum scientiarum*, Lib. I, Aph. CXXIX; ex off. Adriani Wyngaerden, Leiden, 1650, p. 142).

El dogma del absolutismo de la realidad como esencia de la metafísica objetivista se desagrega en una serie de implicaciones, que a su vez contribuirán al desarrollo del edificio filosófico en sus eslabones ulteriores: epistemología, ética, política, estética. Se trata de los llamados axiomas básicos o conceptos axiomáticos.

Un concepto axiomático es la identificación de un hecho primario de la realidad, que no puede ser analizado, i.e., reducido a otros hechos o descompuesto. Está implícito en todos los hechos y en todo el conocimiento. Es lo fundamentalmente dado y directamente percibido o experimentado, que no requiere prueba o explicación, pero en lo que toda prueba y explicación descansan<sup>177</sup>.

El primero de estos axiomas, en su formulación por parte de Ayn Rand, es que la existencia existe. *Existence exists*. “La ‘existencia’, aquí, es un término colectivo que denota la suma de todas las cosas que existen”, precisa Peikoff<sup>178</sup>. Precondición de conocer algo es aceptar, consciente o inconscientemente, que hay algo que conocer; es decir, que algo existe —que de ello puede afirmarse que *es*. “*Ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν;* (¿es o no es?) —en la disyuntiva de Parménides late, para Rand, el sentido de la filosofía. Su respuesta es unívoca: *es*. Contra la herejía ontológica de Meinong<sup>179</sup>, según la cual “hay objetos [entendidos como objetos de predicados] de los que se puede decir válidamente que no hay semejantes objetos”, es decir, que la existencia es un predicado no universal, en tanto que aplicable a algunos objetos, pero no a todos<sup>180</sup>, Rand se batirá por la verdad clásica de que la existencia precede al objeto, de que la eventualidad de un objeto no existente es inconcebible, por carecer de correspondencia en la realidad y constituir una *contradictio in terminis*.

La segunda derivación lógica, en este proceso declarativo de la verdad metafísica objetivista, es la realidad de la conciencia en dos vertientes: como atributo y facultad del individuo, y como sujeto del conocimiento. La inferencia lógica de la omnipresencia de la conciencia en el

---

<sup>177</sup> *An axiomatic concept is the identification of a primary fact of reality, which cannot be analyzed, i.e., reduced to other facts or broken into component parts. It is implicit in all facts and in all knowledge. It is the fundamentally given and directly perceived or experienced, which requires no proof or explanation, but on which all proofs and explanations rest.* Rand, A. *Introduction to Objectivist Epistemology*. Meridian, Penguin Group, New York, 1979, p. 55.

<sup>178</sup> “*Existence*” here is a collective noun, denoting the sum of existents. Peikoff, L. *Objectivism...*, p. 4.

<sup>179</sup> No parece que Rand conociera *Über Gegenstandstheorie* (1904), pero su crítica de los autores irracionales de su tiempo, todos ellos influidos, directa o indirectamente, por Meinong, implicaría la de este último.

<sup>180</sup> *Es gibt Gegenstände, von denen gilt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gibt.* Meinong, A., *Über Gegenstandstheorie*, §3 *circa fine*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 9.

patrimonio cognitivo opera de la siguiente manera. Aceptado que aquél que conoce puede aspirar exclusivamente a conocer aquello que existe, y que lo que existe necesariamente es, el conocedor puede percatarse de una segunda necesidad lógica: que es consciente de algo, precisamente de aquello que conoce, aun cuando lo conozca sólo en sus propiedades sensitivas más inmediatas. Así, la conciencia, el segundo de los axiomas decretados por la realidad en su condición de fuente absoluta de la filosofía, “es inherente a tu percepción de la existencia. [...] Esto] es también un punto de partida fundamental. [...] Toda cuestión presupone que uno tiene la facultad del conocimiento, i.e., el atributo de la conciencia. Quien ignore este atributo debe, por fuerza, ser un ignorante en el campo total del conocimiento”<sup>181</sup>.

Sea cual sea tu nivel de conocimiento, estos dos—la existencia y la conciencia—son axiomas que no puedes eludir, estos dos son los principios irreducibles intrínsecos en cualquier acción que emprendas, en cualquier parte de tu conocimiento y en su suma, desde el primer rayo de sol que percibes en el origen de tu vida hasta la más amplia erudición que puedas adquirir a su ocaso<sup>182</sup>.

La bifurcación de la identificación de la conciencia en sus dos facetas de atributo psíquico del individuo, por un lado, y sujeto del conocimiento, por otro, es importante, pues enfatiza el hecho de que la conciencia, aun remitiendo al hombre que la posee, en sentido estricto no ayuda al hombre a recabar el saber, sino que es, ella misma, protagonista en este proceso. Si el individuo se valiera de la conciencia para percibir el mundo exterior, como primer paso para conocerlo, acaso podría argüirse que la percepción consciente es sólo una de tantas posibilidades cognitivas a su alcance, pudiendo el individuo decantarse por otras, si así lo prefiriere. Si, por el contrario, la conciencia, además de facultad psíquica, es en sí misma actriz y sujeto del conocimiento, en plenitud, ello significa que no hay conocimiento sin conciencia, y que, por consiguiente, la conciencia, al subyacer cualquier declaración de la realidad absoluta, es axioma básico o concepto axiomático.

Otro matiz insoslayable en la concepción objetivista de la conciencia como principio cognitivo axiomático es lo que Peikoff refiere como “la primacía de la existencia sobre la conciencia”. Lo que preocupa a Peikoff es que, no expresada una jerarquía entre estos tres axiomas,

---

<sup>181</sup> *Consciousness is inherent in your grasp of existence. [...] The fact of consciousness is also a fundamental starting point. [...] All questions presuppose that one has a faculty of knowledge, i.e., the attribute of consciousness. One ignorant of this attribute must perforce be ignorant of the whole field of cognition.* Peikoff, L. *Ibid.*, p. 5.

<sup>182</sup> *Whatever your degree of knowledge, these two—existence and consciousness—are axioms you cannot escape, these two are the irreducible primaries implied in any action you undertake, in any part of your knowledge and in its sum, from the first ray of light your perceive at the start of your life to the widest erudition you might acquire at its end.* Rand, A. *Atlas Shrugged*. Random House, New York, 1957, p. 942.

pueda plantearse una subordinación de existencia e identidad a la subjetividad de la conciencia; una visión en la que “la función de la conciencia no es la percepción, sino la creación de lo que es”, y en la que la existencia, por consiguiente, “es considerada en cierto sentido como una derivación de la conciencia”<sup>183</sup>. En realidad, la expresión “primacía de la existencia sobre la conciencia” es desafortunada. El objetivismo tiende a abusar del recurso a la metáfora de la jerarquía. La existencia, insisten Rand y Peikoff, no se ve alterada por los avatares coyunturales de la conciencia individual. Sin embargo, cabría completar, el hecho de que la percepción, etapa inicial del conocimiento, opera necesariamente en la conciencia individual, no se ve tampoco alterado por la mencionada inalterabilidad de la existencia percibida. No se fundamenta en la objetividad de esta existencia. No hay, por tanto, necesidad de hacer de “la primacía de la conciencia” otro dogma para poner de relieve el hecho evidente de la inmunidad conceptual de la existencia a la ausencia de una aprehensión consciente: cognitivamente, la conciencia sigue siendo axiomática, pues de ella, tanto como de la aceptación de la existencia como concepto axiomático, dependerá forzosamente el conocimiento de los elementos concretos constitutivos de aquella existencia; ontológicamente, el hecho de que el conocedor es consciente de lo conocido es tan real como el hecho de que lo conocido existe.

El tercer axioma básico es la ley de identidad. El reconocimiento de la existencia como existencia y su afirmación como objeto de la percepción consciente, por sí mismas, todavía no dan cuenta de una tercera inferencia lógica: que aquello que es (existencia), aquello de lo que se es consciente (conciencia), es *algo* en particular. Esta identificación de lo existente con un objeto que la conciencia percibe como específico, como diferenciado respecto de otros —y no simplemente con una masa ontológica homogénea e indivisible—, es el axioma de la identidad. La capacidad, o, más bien, la necesidad de conocer el mundo en elementos conceptuales definidos por una caracterización determinada, que no es la de todas las cosas que existen, sino que difiere en cada esfuerzo de consideración, pone de manifiesto que no hay abstracción fiel a la realidad (decires, conocimiento) sin identidad. Sin reconocimiento del hecho axiomático de que A es A.

---

<sup>183</sup> Cf. Peikoff, L. *Objectivism...*, p. 8.

Siglos atrás, el hombre que fue —con independencia de sus errores— el más grande de vuestros filósofos [Aristóteles], pronunció la fórmula que define el concepto de existencia y la regla de todo conocimiento: *A es A*. Una cosa es ella misma<sup>184</sup>.

El objetivismo critica severamente el escepticismo en torno al carácter axiológico de estos principios sobre la base de la impracticabilidad de su prueba. El proceso probatorio, protesta Rand, presupone la asunción de unos postulados generales como verdaderos, en cuya confrontación se determina la concurrencia, o no, total o parcial, de una cualidad específica en objetos particulares, por razón de adecuación de estos últimos a aquellos postulados generales. Si la identificación de axiomas básicos tiene por finalidad, precisamente, la declaración del fundamento general primario sobre el cual se erige el edificio cognitivo todo, e infaliblemente cada parte del mismo, ¿a la luz de qué otros postulados podría probarse su adecuación a la realidad? Esto no quiere decir que los conceptos axiomáticos deban ser aceptados por fe. No es certero predicar de ellos que están sometidos a la razón, porque ello implicaría la necesidad de una tesis racional suprema en cuya adecuación se justificarían, y un axioma del conocimiento se justifica en sí y por sí mismo; pero sí son racionales, eminentemente racionales, en el sentido de que son la expresión científica de los postulados primarios de la razón. Cualquier proposición de la cual se afirme la racionalidad será racional, no solamente, pero sí en última instancia, porque en sus raíces late la observancia axiológica de estos tres conceptos: el objeto de la proposición pertenece al ámbito de la existencia, se identifica con uno o varios objetos con entidad diferenciada en la existencia, y la proposición en cuestión, en su conformación, es producto de una actividad intelectual consciente.

A los escépticos del axioma, tan proliferantes en el siglo de Ayn Rand, el objetivismo los remite a otra forma de demostración, que bautiza como “validación” (*validation*), entendida como operación de constatación de posibilidades más amplias que la prueba. Estos tres axiomas, propugna Rand y desarrolla Peikoff, son susceptibles de validación o constatación o reconocimiento en un laboratorio accesible a cualquiera: el de la sencilla percepción sensitiva. Y es que los axiomas son, ante todo, evidencias perceptuales. Su declaración es la mera, pero decisiva, formulación de la observación, en la experiencia, de lo que es evidente per se (*self-evident*).

Dado que los conceptos axiomáticos se refieren a hechos de la realidad y no son cuestión de “fe” u objeto de elección arbitraria, hay una manera de constatar si un concepto determinado es axiomático

---

<sup>184</sup> *Centuries ago, the man who was—no matter what his errors—the greatest of your philosophers, has stated the formula defining the concept of existence and the rule of all knowledge: A is A. A thing is itself.* Rand, A. “This is...”, en: *For the New...*, p. 139.

o no: esto se constata advirtiendo el hecho de que un concepto axiomático no puede ser eludido, que está implícito en todo conocimiento, que tiene que ser aceptado y utilizado incluso en la tentativa de negarlo<sup>185</sup>.

Rand, como se ve, recoge la clásica argumentación *ad absurdum* de la verdad<sup>186</sup>, pero, a diferencia de Platón, Aristóteles y Santo Tomás, no con el objetivo de evidenciar la entidad de la verdad *in abstracto*, sino de avalar —reitérese, por una vía no probatoria, sino puramente lógica, y lo suficientemente elemental como para que esta puesta de manifiesto no remita a otros principios o criterios precedentes— la fundamentación última de su metafísica, y, con ella, de su filosofía.

## 2.2. Corolarios de la identificación de axiomas. La causalidad

Sobre la base de los tres axiomas básicos, el objetivismo define un cuarto axioma, que servirá de enlace con el resto de la metafísica al venir “presupuesto por todo el conocimiento humano subsiguiente”. Estamos ante el concepto axiológico de entidad.

La entidad no es un axioma básico, pues su conceptualización es consecuencia del desarrollo del sí básico axioma de la existencia, por vía de estrechamiento o especificación de éste. No obstante, su carácter es propiamente axiológico, pues su condición descriptiva de la realidad no es susceptible de prueba, sino de la naturaleza evidente en sí y por sí misma de los siguientes hechos relativos a los tres axiomas básicos ya establecidos: que la forma de existir de la existencia es la existencia de realidades concretas, referidas como entidades; que el objeto inmediato de la conciencia lo son dichas entidades; que dichas entidades, al diferenciarse unas de otras por la reunión de unas características determinadas, poseen identidad<sup>187</sup>.

Existir es ser algo, algo diferenciado de la nada de la no-existencia, es ser una entidad de una específica naturaleza compuesta de atributos específicos<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> *Since axiomatic concepts refer to facts of reality and are not a matter of “faith” or of man’s arbitrary choice, there is a way to ascertain whether a given concept is axiomatic or not: one ascertains it by observing the fact that an axiomatic concept cannot be escaped, that it is implicit in all knowledge, that it has to be accepted and used even in the process of any attempt to deny it.* Rand, A. *Introduction...*, p. 59.

<sup>186</sup> "Quien niega la existencia de la verdad afirma implícitamente que la verdad existe, pues si la verdad no existiese, sería verdad que ella no existiría; y si algo es verdadero, es necesario que exista la verdad". Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, 2, 1 ad 3. Versión web disponible en: <https://hjjg.com.ar/sumat/>.

<sup>187</sup> Para este párrafo y el anterior: Cf. Peikoff, L., *Objectivism...*, pp. 12-13; Rand, A., *Introduction...*, p. 6.

<sup>188</sup> *To exist is to be something, as distinguished from the nothing of non-existence, it is to be an entity of a specific nature made of specific attributes.* Rand, A. “This is...”, en: *For the...*, p. 139.

A partir de aquí, el objetivismo puede saltar del nivel fundamental de su metafísica, el axiológico, a su metafísica ulterior o consecuencial. La metafísica, asumido el contenido axiológico precedente, es, en efecto, la inferencia de corolarios de aquel contenido. Estos corolarios no llegan a ser teoremas, proposiciones susceptibles de prueba; son, todavía, anteriores a la epistemología. Sin embargo, tampoco son axiomas, pues, allende el contexto de estos, no son evidentes por sí mismos. En realidad, son distintos prismas desde los que contemplar los principios axiomáticos que permiten dar cuenta de todas sus implicaciones; aspectos que la mera enunciación existencia-conciencia-identidad-entidad puede conducir a desatender o restringir en su significación.

El más importante de estos corolarios es la ley de causalidad. Al igual que en el caso de la ley de identidad, Rand utiliza el término ley en el mismo sentido en que lo hacen las ciencias naturales, como expresión de una necesidad. La necesidad de la causalidad tiene por objeto el concepto axiológico de entidad anteriormente explicitado, y se concreta en que una entidad (especificación, recuérdese, de lo existente) debe operar de conformidad con su naturaleza (que viene determinada por su identidad).

Las únicas alternativas serían que una entidad actuara independientemente de su naturaleza o contra ella; ambas son imposibles. Una cosa no puede actuar desligada de su naturaleza, porque la existencia *es* identidad; fuera de ella, una cosa no es nada. [...] En cualquier conjunto de circunstancias, por lo tanto, hay solamente una actuación posible para una entidad, la actuación expresiva de su identidad. Ésta es la actuación que adoptará, la actuación que es causada y requerida por su naturaleza<sup>189</sup>.

En palabras de John Galt, el héroe de *Atlas Shrugged*:

La ley de causalidad es la ley de identidad aplicada a la acción. Todas las acciones son causadas por entidades. La naturaleza de una acción viene causada y determinada por la naturaleza de las entidades que actúan; una cosa no puede obrar en contradicción con su naturaleza. [...] La ley de identidad no te permite conservar la tarta y comértela a la vez. La ley de causalidad no te permite comerte la tarta antes de tenerla<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> *The only alternatives would be for an entity to act apart from its nature or against it; both of these are impossible. A thing cannot act apart from its nature, because existence is identity; apart from its nature, a thing is nothing. [...] In any given set of circumstances, therefore, there is only one action possible to an entity, the action expressive of its identity. This is the action it will take, the action that is caused and necessitated by its nature.* Peikoff, L. *Objectivism...*, p. 14.

<sup>190</sup> *The law of causality is the law of identity applied to action. All actions are caused by entities. The nature of an action is caused and determined by the nature of the entities that act; a thing cannot act in contradiction to its nature [...] The law of identity does not permit you to have your cake and eat it, too. The law of causality does not permit you to eat your cake before you have it.* Rand, A. "This is...., en: *For the New...*, p. 151.

La apelación a la ley de causalidad es omnipresente en la filosofía de Rand. Con la excepción de la metafísica axiomática, todo se justifica —o se rebate— en atención a la causalidad. La causalidad es, junto con la no contradicción, la más acerba reprimenda del irracional.

El segundo corolario más importante en la metafísica randiana es, efectivamente, la también ley de no contradicción. En este caso, el corolario lo es netamente de la ley de identidad, pues la imposibilidad de contradicción, o necesidad de no contradicción, es evidente en el contexto de aquélla. De la no contradicción puede afirmarse la misma omnipresencia que de la ley de causalidad. Su repercusión se extiende hasta la misma arena literaria, donde Rand lo homenajea haciendo de él el título de la primera parte de *Atlas Shrugged*.

La metafísica de Rand entraña un tercer corolario insoslayable, sobre todo con vistas a su epistemología: la validez de los sentidos. La necesidad de esta validez deriva del hecho axiomático de la conciencia: si se es consciente de algo, es por sí mismo evidente que de ello se es consciente, al menos en un primer contacto, a través de los sentidos y merced a ellos, no existiendo otra manera de ser consciente de algo.

Peikoff aborda con supina negligencia este punto en *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. En primer lugar, lo sitúa ya en el bloque de la epistemología, aun reconociendo que la validez de los sentidos no es susceptible de prueba, debido a su carácter preliminar a la factibilidad del proceso probatorio. De ahí extrae su condición de axioma (todo ello, reitérese, inmerso ya en el estudio de la epistemología randiana), cual si tratara directamente de los conceptos de existencia, identidad, conciencia o entidad, los cuales supuestamente ya había dejado inapelablemente definidos en el bloque relativo a la metafísica. E inmediatamente —intuyendo la incoherencia, mas no dignándose a operar las correcciones que la misma demandaría en el capítulo anterior— se apresura a precisar que “la validez de los sentidos no es un axioma independiente: es un corolario del hecho de la conciencia”; pese a haber afirmado, veinticuatro páginas atrás, que “el corolario de un axioma no es en sí mismo un axioma”, ya que “no es en sí mismo evidente más allá del principio en que se enraíza”, mientras que “un axioma, en contraste, no depende de un contexto

antecedente”<sup>191</sup>. Afortunadamente, esta inexcusable falta de rigor no es la línea dominante en la obra de Peikoff.

Los corolarios expuestos no agotan el acervo metafísico objetivista, pero son sin duda los sometidos a mayor profundización, así como los que más definitivamente modelan el sistema.

Teniendo, en fin, presentes estos derroteros de la metafísica de Rand, se entiende que el único filósofo del que se reconoce deudora sea Aristóteles (y, en menor medida, Santo Tomás). “Si hay un Atlas filosófico que sostiene en sus hombros toda la civilización occidental, ése es Aristóteles. Ha sido contradicho, malinterpretado, deslealmente expuesto y —como un axioma— usado por sus enemigos en el mismo acto de rechazarlo. Todo progreso intelectual alcanzado por los hombres descansa sobre sus méritos”<sup>192</sup>. La metafísica de Rand, de hecho, no es sino la de Aristóteles, con los siguientes matices:

— depurada de sus “resquicios de idealismo platónico” (insignificantes, según ella, en comparación con sus magníficos aciertos), y en particular del postulado, para Rand de tintes místicos, del primer motor inmóvil,

— y, como se señalaba, minimizada en su contenido, buena parte del cual será, en Rand, de adscripción epistemológica.

En sus propias palabras:

Con independencia de los remanentes de platonismo que existen en el sistema de Aristóteles, su logro incomparable radica en el hecho de que definió los principios básicos de una visión racional de la existencia y de la conciencia del hombre: que sólo hay una realidad, aquélla que percibe el hombre—que existe como un absoluto *objetivo* (lo que significa: independiente de la conciencia, los deseos o los sentimientos de cualquier perceptor)—que la labor de la conciencia del hombre es percibir, no crear, la realidad—que las abstracciones son el método del que dispone el hombre para

---

<sup>191</sup> Por un lado: *The validity of the senses is an axiom. Like the fact of consciousness, the axiom is outside the province of proof because it is a precondition of any proof. [...] The validity of the senses is not an independent axiom; it is a corollary of the fact of consciousness* (p. 39). Por otro: *A corollary of an axiom is not itself an axiom; it is not self-evident apart from the principle(s) at its root (an axiom, by contrast, does not depend on an antecedent context)* (p. 15). Peikoff, L. *Objectivism...*

<sup>192</sup> *If there is a philosophical Atlas who carries the whole of Western civilization on his shoulders, it is Aristotle. He has been opposed, misinterpreted, misrepresented, and—like an axiom—used by his enemies in the very act of denying him. Whatever intellectual progress men have achieved rests on his achievements.* Rand, A. “Review of J. H. Randall’s Aristotle”, en: *The Objectivist Newsletter*, Vol. 2, N° 5 (May 1963), Nueva York, p. 18.

integrar su material sensorial—que la mente es el único instrumento cognitivo del hombre—que A es A<sup>193</sup>.

Como en Aristóteles, esta metafísica se aplicará a la refutación de las cosmovisiones idealista y materialista: la primera, por negadora de la realidad material como objeto absoluto del conocimiento; la segunda, por negadora de la conciencia y, con ella, de la realidad de los conceptos como expresión filosófica o científica de lo existente<sup>194</sup>.

Para Rand, partir del absolutismo de la realidad, en oposición a la aceptación de cualesquiera otras fuentes (la conciencia subjetiva, el deseo, los sentimientos, la revelación) como principios de validación del conocimiento, es la primera y más trascendental decisión del filósofo. Lo que diferencia a Aristóteles de sus predecesores y de la mayor parte de los filósofos que le sucedieron sería, precisamente, esta decantación por la realidad. Cuando concurre este presupuesto, cuando esta elección es firme y alumbrada una metafísica —y, en consecuencia, toda una filosofía—, Ayn Rand es indulgente con los errores que, como consecuencia de la natural falibilidad humana, puedan emitirse. Los desaciertos de Aristóteles, lo mismo que los de Newton o Edison, serán para ella *honest mistakes*, bien distintos, moralmente, de las falacias de quienes, a su modo de ver, sometieron el pensamiento a sus convicciones místicas o sus caprichos existenciales.

### 2.3. Lo metafísicamente dado

“Lo metafísicamente dado” (en inglés, *the metaphysically given*) es un concepto amplísimo con el que el objetivismo denota todo aquello cuya existencia o estado presente no depende de la acción consciente del hombre. En él resuenan aquellas palabras de Heráclito, tan representativas de la mentalidad griega: “Este mundo, el mismo para todos, no lo creó ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego sempiterno, que por medidas se enciende y por medidas se apaga”<sup>195</sup>. Por mor de la claridad, podría decirse que, en un universo que desconociera

---

<sup>193</sup> *No matter what remnants of Platonism did exist in Aristotle's system, his incomparable achievement lay in the fact that he defined the basic principles of a rational view of existence and of man's consciousness: that there is only one reality, the one which man perceives—that it exists as an objective absolute (which means: independently of the consciousness, the wishes or the feelings of any perceiver)—that the task of man's consciousness is to perceive, not to create, reality—that abstractions are man's method of integrating his sensory material—that man's mind is his only tool of knowledge—that A is A.* Rand, A. “For the New Intellectual” (1960), en: *For the New...* Signet, New American Library, Penguin Group, New York, 1961, pp. 17-18.

<sup>194</sup> Esto lo veremos próximamente, en 2.4: “Misticismo y religión en la metafísica objetivista”.

<sup>195</sup> *Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* B30, en: *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, BUR Rizzoli, Milano, 11ª edizione: 2018, p. 208.

la acción consciente, y por lo tanto libre, la noción objetivista de lo metafísicamente dado equivaldría íntegramente a la realidad; en tal caso, sin embargo, lo metafísicamente dado como construcción conceptual no sería dable, al faltar tanto la dualidad ontológica que da sentido a la distinción como la conciencia, en tanto entidad que se rige por dicha distinción.

Y es que, en Rand, el concepto de lo metafísicamente dado obedece a una finalidad didáctico-pragmática, que es doble:

- por un lado, en efecto, de discriminación ontológica, todavía en el plano de la metafísica, de la naturaleza respecto de la voluntad;
- por otro, de reafirmación del carácter absoluto de la realidad.

En el primer orden, aparece el concepto de necesidad. Lo necesario es aquello que, por virtud del axioma de la identidad, no puede dejar de ser. Todo hecho metafísicamente dado es necesario, porque, al existir con independencia de la acción del hombre, así como de la conciencia (de su percepción por parte del individuo), no podría no ser. Tan es así, que el mismo concepto de necesidad es, para Peikoff, “superfluo”, pues se sobreentiende en la afirmación del ser. Ser es necesariamente ser algo: algo que se es por necesidad.

[En lo metafísicamente dado] no hay “hechos que resultan ser pero podrían haber sido de otra manera” frente a “hechos que deben ser”. Lo único que hay es: hechos que son [...]. El comportamiento de las entidades sigue ciertas leyes consecuentes con su identidad, y no tiene alternativa a hacerlo así. Metafísicamente, todos los hechos son inherentes a las entidades que existen; i.e., todos los hechos son “necesarios”. En este sentido, ser es ser “necesario”. El concepto de “necesidad”, en un contexto metafísico, es superfluo<sup>196</sup>.

Es importante hacer notar que a esta categoría de lo metafísicamente dado, que por serlo, es necesario y por necesidad, pertenecen los mismos conceptos de conciencia y voluntad libre. De esta manera, la posibilidad de la concurrencia, en la realidad, de lo libremente obrado por el ser humano, queda en última instancia subordinado al concepto de naturaleza, que —ella sí, inmutable y necesaria, en tanto en cuanto metafísicamente dada— la sanciona.

---

<sup>196</sup> *As far as metaphysical reality is concerned (omitting human actions from consideration, for the moment), there are no “facts which happen to be but could have been otherwise” as against “facts which must be.” There are only: facts which are. . . . Entities follow certain laws of action in consequence of their identity, and have no alternative to doing so. Metaphysically, all facts are inherent in the identities of the entities that exist; i.e., all facts are “necessary.” In this sense, to be is to be “necessary.” The concept of “necessity,” in a metaphysical context, is superfluous.* Peikoff, L. “The Analytic-Synthetic Dichotomy”, en: Rand, A. Introduction..., pp. 108-109.

A lo “necesario” se contrapone, sí, lo “elegido” por el hombre: los hechos de autoría humana. De esta manera, ya desde el nivel de la metafísica se asume, como evidente en sí y por sí mismo (y, además, como necesario: como metafísicamente dado), el libre albedrío. En ningún momento pretende Rand demostrar su virtualidad, pues lo considera un corolario de la conciencia. El hombre no tiene la facultad de modificar el hecho, necesario, de la relación causa-efecto entre la omisión de comer y la muerte por inanición; sin embargo, sí tiene la facultad de proveerse, en el contexto *necesario* del mundo, el alimento requerido por su naturaleza para su supervivencia. La acción humana es elegida; cuando no lo es, no se diferencia de un hecho necesario de la naturaleza.

Lo importante en relación con esta diferenciación es la delimitación de las posibilidades de los hechos elegidos por el hombre. Su dependencia de la voluntad no supone su inmunidad a las exigencias del contenido axiomático y sus corolarios definidos por la metafísica objetivista. La acción del hombre opera en la existencia, a través de la conciencia (a la que la realidad no permite en ningún caso prevalecer sobre la existencia, que es absoluta), sometida *por necesidad* —esto es, por naturaleza— a las leyes de causalidad y no contradicción; sus productos adquirirán la condición de entidad y, coherentemente, vendrán dotados de identidad: serán algo en concreto, y no otra cosa. Su particularidad radica en ser resultado de un proceso, libremente emprendido, de “alteración de combinaciones de elementos naturales”, que Rand bautiza como creatividad<sup>197</sup>.

La delimitación de las posibilidades de la voluntad en el imperio de la realidad puesta de manifiesto en la distinción entre lo metafísicamente dado y lo libremente operado por el hombre conduce a la reafirmación definitiva del absolutismo de lo primero. Queda, así, definido el rol del hombre en relación con la realidad —asunción sobre la cual se erigirá la antropología objetivista, puente entre los principios metafísicos y epistemológicos, de un lado, y, de otro, los desarrollos éticos de esta filosofía, acaso los más revolucionarios.

Una condición natural puede ser alterada sólo mediante la ejecución de la causa requerida, aquélla demandada por las leyes inmutables de la existencia. La creatividad del hombre, por tanto, no desafía el absolutismo de la realidad, sino todo lo contrario. Para resultar exitosas, sus acciones deben conformarse a lo metafísicamente dado<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> *The power to rearrange the combinations of natural elements...* Rand, A. “The Metaphysical Versus the Man-Made”, en: *Philosophy...*, p. 34.

<sup>198</sup> *One can alter a natural condition only by enacting the requisite cause, the one demanded by the immutable laws of existence. Man’s creativity, therefore, is not defiance of the absolutism of reality, but the opposite. In order to succeed, his actions must conform to the metaphysically given.* Peikoff, L. *Objectivism...*, p. 25.

La consideración como realidad absoluta de lo metafísicamente dado determina el sentido de la epistemología. “Todo hombre tiende por naturaleza a conocer”<sup>199</sup> —con esta sentencia, axiomática también, como sabemos, para el objetivismo, inicia la *Metafísica* de Aristóteles. Pues bien, una vez desembrollados los fundamentos filosóficos del objetivismo, se retiene que dicho conocimiento que el hombre naturalmente ambiciona —y necesita— no puede ser sino conocimiento de la realidad. El corolario epistemológico, concluye Rand, “es el axioma de que la conciencia es la facultad de percibir lo que existe —y que el hombre obtiene conocimiento mirando hacia fuera”<sup>200</sup>.

La aceptación de estos principios, explica, está relativamente generalizada en el ámbito de las ciencias naturales. “De ahí su progreso”. El de las ciencias humanas, por el contrario, destaca tristemente por su negación. “De ahí su estancamiento en la barbarie”<sup>201</sup>. Rand evoca ocasionalmente el ejemplo de Albert Einstein, acreedor de su máxima admiración por sus descubrimientos científicos, pero en cuyas posiciones políticas no se reflejaban los presupuestos intelectuales que los habrían necesariamente inspirado.

Más allá de su expresión en forma de oración, Rand coincide plenamente con la actitud que late en las palabras del teólogo Reinhold Niebuhr: “Dios me conceda serenidad para aceptar las cosas que no pueda cambiar, coraje para cambiar las que pueda y sabiduría para conocer la diferencia”<sup>202</sup>. En un mundo de seres humanos falibles y, por supuesto, susceptibles de deshonestidad, cuyas afirmaciones pueden aproximarse en mayor o menor medida a la realidad sobre la cual deberían versar, el criterio de su validez es, precisamente, lo metafísicamente dado. Esto es lo que, atendida su inmutabilidad, debe ser aceptado; lo elegido por el hombre, por su parte, es lo que nunca debe ser axiomáticamente admitido: “debe ser juzgado, y seguidamente aceptado o, cuando sea necesario, rechazado”.

Lo metafísicamente dado no puede ser verdadero o falso, simplemente *es* —y el hombre determina la verdad o falsedad de sus juicios en función de si se corresponden con los hechos de la realidad, o

---

<sup>199</sup> Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. *Metafísica*, I, 980a.21-980b.21, 1 (Ed. a cura di Reale, G., Bompiani, Vignate, 2000).

<sup>200</sup> *The epistemological corollary is the axiom that consciousness is the faculty of perceiving that which exists —and that man gains knowledge of reality by looking outward.* Rand, A. “The Metaphysical Versus the Man-Made”, en: *Philosophy...*, p. 32.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>202</sup> *God grant me the serenity to accept things I cannot change, courage to change things I can, and wisdom to know the difference.* Citado por Rand en *ibid.*, p. 31.

los contradicen. Lo metafísicamente dado no puede ser correcto o incorrecto —es el estándar de lo correcto y lo incorrecto, por el cual un hombre (racional) juzga sus objetivos, sus valores, sus decisiones. [...] Rebelarse contra lo metafísicamente dado es emprender el fútil intento de negar la existencia<sup>203</sup>.

En estos conceptos descansa la metafísica de Ayn Rand. Toda su filosofía le será fiel. Detrás de cada afirmación, de cada crítica, de cada idea, de cada personaje, de cada trama, retumbará el martillo de la realidad, juez último de la verdad (epistemología), de la moralidad (ética), de la justicia (política), de la belleza (estética) y de la debida coherencia entre todas ellas.

#### 2.4. *Misticismo y religión en la metafísica objetivista*

Hasta el momento se han expuesto los fundamentos metafísicos de la filosofía de Ayn Rand, esto es, los criterios últimos de validación del conjunto filosófico e ideológico objetivista. No obstante, su presentación no sería completa sin la de la crítica de su contraparte: el misticismo<sup>204</sup>. El misticismo es un concepto omnipresente en la faceta beligerante del objetivismo<sup>205</sup>. Viene entendido como “la apelación a una forma no sensorial de conocimiento”<sup>206</sup>; en otras palabras, como la insumisión a la realidad como criterio último de validación, para la aceptación, en su lugar, de cualquier postulado no susceptible de prueba y no objeto de evidencia. Dichos postulados pueden ser arracionales o contrarracionales, pero en todo caso comparten la característica de una falta de respaldo en la razón,

---

<sup>203</sup> *The metaphysically given cannot be true or false, it simply is—and man determines the truth or falsehood of his judgments by whether they correspond to or contradict the facts of reality. The metaphysically given cannot be right or wrong—it is the standard of right or wrong, by which a (rational) man judges his goals, his values, his choices. [...] To rebel against the metaphysically given is to engage in a futile attempt to negate existence. Ibid., 36-37.*

<sup>204</sup> Para Sciabarra, la crítica randiana del misticismo ha de situarse ya en el terreno de la epistemología, donde se presenta como una forma de intrinsicismo (Sciabarra, C. M., *Ayn Rand...*, p. 155). Puesto que lo mismo Rand que Peikoff la postulan ora en el discurso metafísico, ora en el epistemológico, creo que nuestras perspectivas, lejos de excluirse, son perfectamente complementarias. A modo de síntesis: Cuando el misticismo apela a formas no racionales de conocimiento, su crítica es epistemológica; cuando va más allá y, de manera más o menos explícita, invoca una excepción a la realidad (tal y como la entiende la metafísica objetivista), su crítica es propiamente metafísica.

<sup>205</sup> La elección del término “misticismo” (*mysticism*), poco presente en la filosofía anglosajona y usado generalmente en referencia a experiencias religiosas personales, apunta inconfundiblemente al período universitario de Rand en Rusia. En 1880 Chicherin, B. N., publicaba *El misticismo en la ciencia* (*Мистицизм в науке*), donde contrapone su concepción del mundo como unidad que en sí misma lleva el principio, la fuerza y la razón de su propio desarrollo a la de Solovyov, V. S., que afirma mística, en tanto que tiene por fundamento “un principio suprarracional y metalógico” (*сверхрациональное металогическое начало*; Lossky, N. O., *История...*, p. 199) externo al movimiento, que lo informa. De este modo, paradójica pero muy ilustrativamente, en el debate filosófico ruso el “misticismo” queda asociado a una cosmovisión que se aparta de la ortodoxia hegeliana para trascender su identificación de metafísica y lógica. Lossky, profesor de Rand, haría suya semejante cosmovisión trascendental —semejante “misticismo”.

<sup>206</sup> *Mysticism is the claim to a non-sensory means of knowledge. Rand, A. Ibid., p. 86.*

lo que a su vez supone que su justificación no se funda en una remisión a los hechos de la realidad. Rand pone de relieve cuatro: el instinto, la intuición, la revelación y “cualquier forma de ‘simplemente saberlo’”<sup>207</sup>. Los dos primeros<sup>208</sup> se refieren principalmente a los variopintos nihilismos, existencialismos y vitalismos proliferantes en los siglos XIX y XX; el tercero, claramente a la religión y la superstición, mientras que el último es un cajón de sastre en el que Rand condensa las actitudes irracionalistas y colectivistas de la América de su tiempo. El misticismo, en definitiva, sería toda orientación intelectual informada por una metafísica distinta de la objetivista.

La religión, así, no es sino una de las múltiples manifestaciones del misticismo, tan ilegítima metafísicamente, para el objetivismo, como cualquier superstición, fantasía, idolatría o creencia en fuerzas o conciencias sobrenaturales (es decir, anteriores o superiores a la realidad). “El objetivismo aboga por la razón como único medio de conocimiento del hombre, y, por lo tanto, no acepta a Dios ni cualquier variante de lo sobrenatural. Somos *a-teos*, al igual que *a-diablistas*, *a-demonistas*, *a-gremlinistas*. Negamos toda dimensión, fuerza, forma, idea, entidad, poder ‘espiritual’, y cualquier cosa de la que se alegue que trasciende la existencia”<sup>209</sup>.

El combativo ateísmo randiano es sin duda uno de los aspectos más controvertidos de la filosofía objetivista, máxime en un contexto, el estadounidense, donde todo lo que afecta a la religión despierta pasiones como en pocas otras culturas. Las declaraciones públicas de admiración hacia Ayn Rand, simpatía por su filosofía o adhesión al mensaje de sus novelas son frecuentemente matizadas, precisamente, en torno al componente antirreligioso del objetivismo (junto a su otro componente más polémico: la defensa del aborto). Sin duda, en el marco de este detenimiento en el misticismo como contraposición de lo que el objetivismo entiende por el absolutismo de la realidad,

---

<sup>207</sup> *Mysticism is the acceptance of allegations without evidence or proof, either apart from or against the evidence of one's senses and one's reason. Mysticism is the claim to some non-sensory, non-rational, non-definable, non-identifiable means of knowledge, such as “instinct,” “intuition,” “revelation,” or any form of “just knowing”.* Rand, A. “Faith and Force: the Destroyers of the Modern World”, en: *Philosophy...*, p. 85.

<sup>208</sup> Ayn Rand no precisa la diferencia entre “instinto” e “intuición”.

<sup>209</sup> *Objectivism advocates reason as man's only means of knowledge, and, therefore, it does not accept God or any variant of the supernatural. We are a-theist, as well as a-devilist, a-demonist, a-gremlinist. We reject every "spiritual" dimension, force, Form, Idea, entity, power, or whatnot alleged to transcend existence.* Peikoff, L. *Objectivism...*, pp. 32-33. Lo relativo a la razón como medio único de conocimiento es consecuencia más bien que contenido de la metafísica, y se profundizará en ello en los albores del estudio de la epistemología randiana.

atención especial merece el tratamiento por parte de Rand de dicho misticismo en su forma religiosa.

Rand aseguraba no haber sido creyente desde los trece años, a lo cual había contribuido pertenecer a una familia judía poco practicante y que nunca hizo grandes esfuerzos por transmitirle una fe religiosa. El rechazo de la religión como fuente legítima de conocimiento está siempre presente en su filosofía. Sin embargo, lo cierto es que su hostilidad ante el hecho religioso no es cronológicamente uniforme. Esta hostilidad se va intensificando con el tiempo, hasta el punto de ser uno de los aspectos en los que más sensiblemente evoluciona el discurso de Rand.

Aproximadamente hasta la década de 1950, la actitud de Rand hacia la religión, y particularmente hacia la cristiana, puede calificarse de amistosa, condescendiente e incluso abierta<sup>210</sup>. Sin, por supuesto, incorporar a sus ideas elementos del cristianismo, es ésta una época en la que no lo ataca frontalmente, e incluso reconoce en él una cierta afinidad, particularmente en lo relativo a la sacralidad del hombre y su dignidad. Es la Ayn Rand de *We the Living*, *Anthem* e incluso *The Fountainhead*; la Ayn Rand de fundamentos filosóficos todavía no sólidamente definidos, o, por lo menos, no resueltamente explícitos; una Ayn Rand que todavía no dirige una publicación periódica de carácter divulgativo destinada a presentar al público una versión sistemática de su filosofía. Las primeras plasmaciones escritas de esta última tienen carácter epistolar: son principalmente respuestas a personas interesadas por la visión esencial del hombre, el mundo y la vida que había inspirado sus primeras novelas. En ellas, el énfasis de la autora recae primariamente sobre la orientación egoísta-individualista de sus ideas; sólo auxiliar y eventualmente se aborda el conflicto entre razón y misticismo.

En el año 2011, se adjudicó en la plataforma de compraventa online Ebay, por la suma de 4999 \$, una carta hasta el momento inédita de Rand a un reverendo de apellido Dudley. En ella, Rand mantiene que su visión acerca de la moralidad adecuada al ser humano “no contradice ninguna creencia religiosa, siempre que esa creencia incluya la fe en la voluntad libre del hombre”. “Si se sostiene que el hombre es creado por Dios, dotado de un alma inmortal y con la razón como atributo de su alma”, arguye, “igualmente se afirma que debe actuar de acuerdo con su naturaleza, la naturaleza que Dios le dio, y que al hacerlo estará haciendo la voluntad de Dios”. Esto, se entiende, no colisionaría radicalmente con su filosofía (al menos, con su contenido ético), siendo lo

---

<sup>210</sup> Me refiero a su actitud públicamente declarada. En entradas de su diario de 1928 y 1934 ya se muestra muy hostil a la religión (cf. *Journals...*, pp. 24-25 y 66-68).

esencial la aceptación del libre albedrío. Y es que el determinismo —se sitúa aquí Rand en la posición del creyente— “es una creencia que ninguna persona verdaderamente religiosa aceptaría. Un Dios benevolente no crearía un universo de esclavos”.

La carta continúa en los siguientes términos, ostensiblemente afables:

El cristianismo fue la primera escuela de pensamiento en proclamar la suprema sacralidad del individuo. El primer deber de un cristiano es la salvación de *su propia* alma. Este deber prima sobre cualquiera que pueda deber a sus hermanos. Este es el postulado básico del verdadero individualismo. La salvación de la propia alma significa la preservación de la integridad del propio *ego*. El alma *es* el ego. Luego el cristianismo predicó el egoísmo en el sentido en que yo lo entiendo, en un sentido elevado, noble y espiritual. Cristo dijo que debes amar a tu prójimo como a ti mismo, pero nunca dijo que debes amarlo *más* que a ti mismo —que es la monstruosa doctrina del altruismo y el colectivismo<sup>211</sup>.

Esta carta data del 23 de octubre de 1943. En una entrada de su diario de septiembre de este mismo año se expresaba de manera análoga:

Si uno acepta al hombre como lo que es —un ser racional— ninguna hipótesis que pueda sostener acerca de su origen o el origen de su facultad racional contradiría el código moral propio del hombre. Si se mantiene que el hombre es creado por Dios, dotado de un alma inmortal y de la razón como atributo de su alma, sigue siendo cierto que el hombre debe actuar de acuerdo con su naturaleza, la naturaleza que Dios le dio, y que, al hacerlo, estará haciendo la voluntad de Dios. Si se mantiene que el hombre es una criatura enteramente material de origen desconocido y que su facultad racional es atributo de cuerpo físico, una superior manifestación de energía material —sigue siendo

---

<sup>211</sup> Esta carta no se incluyó entre las publicadas por Leonard Peikoff en 1995, viendo la luz únicamente en 2011 al ser subastada en Ebay. Que haya sido publicada en varios idiomas, entre ellos el español y el portugués, por Objetivismo Internacional (<https://objetivismo.org/carta-de-ayn-rand-a-un-religioso/>), es testimonio fiable de su autenticidad. Su estilo es claramente el de Rand. El hecho de que el Ayn Rand Institute no la haya incluido en la recopilación de cuarenta cartas inéditas en 2019 (<https://newideal.aynrand.org/newly-published-letters-glimpses-of-rands-mind-at-work/>) invita a sospechar que su incongruencia con la general intransigencia del ateísmo randiano no le es cómoda al objetivismo oficialista. Por mi parte, no me he apartado de la línea de manejar el original en inglés (en este caso, las fotografías de la carta firmada por Rand que circulan por la red; véase Anexo), incorporando mi traducción directa. Las palabras en cursiva se corresponden con las que ella subraya.

cierto que el hombre debe actuar de acuerdo con su naturaleza, de la cual dicha energía racional es la parte libre, dominante y determinante<sup>212</sup>.

Muy distinta es la actitud de la Ayn Rand ya célebre al máximo nivel, gracias al éxito de *Atlas Shrugged*, al cultivo periódico y minucioso de *The Objectivist Newsletter* y, también muy especialmente, a sus apariciones televisivas. Es ahora, a partir de la década de 1950 (y, más acentuadamente, 1960), cuando Rand ataca más encarnizadamente la religión. De alguna manera, Rand entiende que la doctrina objetivista, en todos sus eslabones, es irreconciliablemente contraria a cualquier enseñanza religiosa; ponerlo de manifiesto, no dejando lugar a incertidumbre a este respecto, se convierte en una prioridad en la creciente intensificación de su activismo.

Desde una perspectiva metafísica, la crítica se yergue sobre el dogma objetivista de la inmunidad de la existencia a la conciencia; incluida, se tiende a precisar, una hipotética conciencia divina. El objetivismo abraza alegremente el absolutismo de la realidad, pero sólo en la medida en que ésta realidad no sea el monopolio de una conciencia superior —sólo en la medida en que el axioma de la existencia no se pliegue a la voluntad de un Dios que la determine. De ahí la insistencia objetivista en enfatizar, en los albores de la metafísica, la “primacía de la existencia sobre la conciencia”, lo cual, como se razonó, no aporta nada ni en términos de sistematicidad, ni de expresividad.

No todas las religiones profesan la creencia en un Dios, en un ser superior omnipotente creador del mundo o cuya conciencia, de alguna manera, sea constitutiva de aquello que existe. A estas religiones, sin embargo, sería en cualquier caso aplicable la crítica epistemológica de la religión, a la luz de la cual la razón es el único medio de adquisición de conocimiento a disposición del hombre, no admitiéndose la fe. A la crítica metafísico-epistemológica objetivista de la religión, pues, sólo escaparía una doctrina entre cuyos preceptos no figurara la creencia en lo sobrenatural ni la aceptación de una sabiduría irracional o arracional; es altamente dudoso, no obstante, que a semejante doctrina pudiera atribuirse la condición de religión.

---

<sup>212</sup> *If one accepts man for what he is—a rational being— any hypothesis one may hold upon his origin or the origin of his rational faculty will not contradict man’s proper moral code. If it is held that man is created by God, endowed with an immortal soul and with reason as an attribute of his soul, it still holds true that man must act in accordance with his nature, the nature God gave him, and that in doing so he will be doing God’s will. If it is held that man is a wholly material creature of unknown origin and that his rational faculty is an attribute of his physical body, a superior manifestation of material energy—it still holds true that man must act in accordance with his nature, of which that rational energy is the free, dominant and determining part.* Rand, A. “Axiom” (September 6, 1943), en: *Journals...*, pp. 255-256. Peikoff asegura que Rand eliminaría este párrafo, destinado a formar parte de su obra —finalmente nunca concluida— *The Moral Basis of Individualism*, en 1945.

Pero la crítica objetivista, como se decía, obedece a todos los eslabones en que el objetivismo se estructura como filosofía.

Antropológicamente, la fractura se sitúa en la doctrina —explícitamente cristiana, pero implícita en tantas otras religiones— del pecado original. Si para la religión, en el imaginario objetivista, sería el hombre un ser pecador por naturaleza, al que la fe purifica y salva, Rand afirma al hombre como naturalmente virtuoso, “como un ser heroico”, al que la fe corrompe y condena.

En el ámbito de la ética, Rand denuncia que las religiones hacen del hombre un “animal de sacrificio”, un ser cuyo fin en la tierra —cuya única razón vital— es contribuir al bien de los demás. En su visión, por el contrario, el propósito moral de la vida del hombre es su propia felicidad.

La crítica política se concreta en el hecho, constantemente enfatizado por Rand, de que “el capitalismo es incompatible con el altruismo y el misticismo”. En torno a esta oposición gira su comentario de la Encíclica *Populorum Progressio*, publicado en *The Objectivist Newsletter* en 1967, y que titula “Requiem for Man”.

Aunque menos relevante, se da incluso una crítica estética de la religión. Es la consecuencia natural de una filosofía enteramente antirreligiosa, máxime desde una concepción de la estética como “el estudio del arte, el cual se basa en la metafísica, la epistemología y la ética”<sup>213</sup>; así como, coherentemente, en la antropología, i.e. la concepción del hombre que inspira la ética y la moral.

La religión, en definitiva, es para Rand una forma —sin duda, la más destacada— de la denominada “mística del espíritu”, en la que se engloba todo idealismo. A grandes rasgos, lo que esta forma de misticismo profesa es “la conciencia sin existencia”. Junto a ella, el objetivismo identifica otra variante de misticismo metafísico cuya falacia operaría inversamente: se trata de la “mística del músculo”, el credo de “la existencia sin conciencia”<sup>214</sup>. En una palabra, el materialismo —lo mismo el de Demócrito, que el de Hobbes o Marx.

Peikoff ahonda en esta subcategoría en los siguientes términos:

La conciencia, en esta visión, es o un mito o un subproducto inútil del cerebro u otros procesos. [...] El hombre, sostienen, es esencialmente un cuerpo sin mente. Sus conclusiones, coherentemente,

---

<sup>213</sup> [...] *the study of art, which is based on metaphysics, epistemology and ethics*. Rand, A. “Philosophy: Who Needs It”, en: *Philosophy...*, p. 4.

<sup>214</sup> Parafraseando *ibid.*, pp. 187-188.

reflejan, no la metodología objetiva de la razón y la lógica, sino la ciega actuación de factores físicos<sup>215</sup>.

El error básico, continúa Peikoff, es la contraposición, intrínsecamente falsa, de materia (o ciencia, siempre que parta de la reducción de la realidad a la materia) y conciencia. El idealismo platónico habría impuesto esta alternativa vacía de justificación, en su anhelo de liberarse del aturdimiento de la carne; el materialismo habría aceptado como válida la disyuntiva, sin mayor enmienda que la decantación por el sendero “científico”, esto es, anticonceptual. No habría, sin embargo, fundamento para negar la materialidad de la conciencia. Ésta sería tan natural, tan real, tan científicamente reconducible a las posibilidades argumentativas de la lógica y la razón, como cualquier objeto de estudio reconocido como tal por el materialismo. No habría en ella, por tanto, nada de ilegítimo en términos intelectuales. “La facultad de la conciencia es enteramente terrenal”<sup>216</sup>.

### **3. Una epistemología de la razón**

Con la presentación de la crítica objetivista del misticismo concluye la profundización en la doctrina metafísica de Ayn Rand. De esta manera, la exposición puede adentrarse en el siguiente estadio de su filosofía: la epistemología.

Tal y como la concibe Rand, la metafísica no aporta una metodología para la adquisición de conocimiento. En lo expuesto hasta el momento no consta referencia a norma alguna destinada a orientar al hombre que aspira al saber. La metafísica se limitaría a constatar la inexorable necesidad de este último para la vida humana, así como una serie de fundamentos filosóficos evidentes en sí mismos que, como tales, deben estar presentes en todo hallazgo intelectual. Es, por ello, un punto de partida relativamente conciso, pero inmensamente importante.

Muy distinto es el cometido de una epistemología. La etimología griega, consistente en las raíces *ἐπιστήμη* (ciencia, conocimiento) y *λόγος* (discurso, ciencia), es muy ilustrativa: configura esta rama de la filosofía como la ciencia de las ciencias, o del conocimiento, que es precisamente lo que es. Una vez establecido el marco metafísico de una filosofía, corresponde a la epistemología la

---

<sup>215</sup> *Consciousness, in this view, is either a myth or a useless byproduct of brain or other motions. [...] Man, they hold, is essentially a body without a mind. His conclusions, accordingly, reflect not the objective methodology of reason and logic, but the blind operation of physical factors.* Peikoff, L. *Objectivism...*, p. 33.

<sup>216</sup> La formulación inglesa es más expresiva: *The faculty of awareness is wholly this-wordly.* *Ibid.*, p. 34.

formulación de aquellos procedimientos que habrán de orientar el progreso cognoscitivo en las distintas disciplinas: ora propiamente filosóficas, como la antropología, la ética, la política o la estética; ora extrafilosóficas, como pudiera ser cualquier ciencia en el más amplio sentido, como aplicación reglada en cualquier sentido delimitado, y con cualquier fin definido, de las capacidades de la conciencia humana. La tarea no es baladí. No en vano la epistemología, alerta Rand, “es la rama más compleja de la filosofía”<sup>217</sup>.

La epistemología es la ciencia dedicada al descubrimiento de los métodos apropiados de adquirir y validar el conocimiento<sup>218</sup>.

Obsérvese que la epistemología definida por una filosofía será muy distinta en función de los fundamentos metafísicos que se asuman; y con la epistemología, todas las derivaciones ulteriores del pensamiento. Si, por ejemplo, se niega, en tanto premisa metafísica, el principio de no contradicción, ninguna epistemología coherente con dicha metafísica permitirá al hombre afirmar con seguridad que una proposición es verdadera o falsa, pues, de acuerdo con sus asunciones más elementales acerca de la naturaleza del mundo que le rodea, una cosa puede —y debe— ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido. Si, verbigracia, se niega el mismo concepto de ser, inmediatamente se desvanece la posibilidad del conocimiento cierto, y la filosofía deviene un ejercicio poético, anunciado como “vitalismo”, de derivación de impresiones a la experiencia personal como instancia última de validación. Si, en cambio, se abraza como evidente que la existencia existe, que las cosas son algo en concreto (y, por consiguiente, que no todo es uno y la misma cosa) y que el hombre tiene el poder de conocerlas conscientemente, en conjunción con los corolarios metafísicos de semejantes proposiciones, ello determina toda una filosofía, todo un crecimiento intelectual y toda una actitud ante la existencia radicalmente diferenciada.

De acuerdo con Rand, lo que esta metafísica determina es una epistemología de la razón, esto es, caracterizada por la admisión exclusiva de la razón como medio válido de adquisición de conocimiento, desplegada en la operatividad concreta del discurso lógico y resultante en la formación de conceptos objetivos. Ahora bien, el concepto de razón que maneja Rand no es el de una razón pura, sino el de una razón empírica, es decir, siempre operativa sobre unos datos que

---

<sup>217</sup> *Epistemology—the theory of knowledge—is the most complex branch of philosophy.* Rand, A. *Philosophy...*, p. 86.

<sup>218</sup> *Epistemology is a science devoted to the discovery of the proper methods of acquiring and validating knowledge.* Rand, A. *Introduction...*, p. 36.

primariamente son dados por la experiencia y recogidos por los sentidos. La razón, así, “es la facultad que identifica e integra el material provisto por los sentidos del hombre”<sup>219</sup>.

Esencial en la configuración de la epistemología objetivista es la obra *Introduction to Objectivist Epistemology* (1979), de contenido, sin embargo, no muy sistemático, en el que metafísica y epistemología se entremezclan sin que medie un esfuerzo de delimitación y presentación gradual. También se trata materia epistemológica —una vez más, con carácter accesorio y arduamente didáctico— en *Philosophy: Who Needs It* (1982) y en algunos artículos constitutivos de *The Virtue of Selfishness* (1964), amén de las novelas *The Fountainhead* (1943) y *Atlas Shrugged* (1957), en boca de sus protagonistas; si bien el fundamento epistemológico, como no pudiera ser de otra manera, late implícito en toda la obra de Ayn Rand.

Como en el caso de la metafísica objetivista, el esfuerzo recopilador y analítico de Peikoff en *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand* (1991) es inestimable.

### 3.1. De la entidad a la unidad. Formación de conceptos

“El concepto de ‘unidad’ es el puente entre la metafísica y la epistemología”<sup>220</sup>. La metafísica, recordemos, declara que “la existencia existe”, y que lo hace en objetos particulares titulares de identidad y susceptibles de aprehensión consciente: las entidades. No obstante, la metafísica no entra a valorar el modo en que la conciencia debe transformar el contacto con dichas entidades — las cosas— en conocimiento, en un conocimiento de naturaleza acumulativa que contribuya, a su vez, al cultivo de un conocimiento posterior. Esto lo obra la epistemología. En el objetivismo, es el tránsito de la aceptación del axioma de entidad al empeño intelectual de su identificación como unidad lo que abre a la conciencia las puertas de la formación de conceptos; esencia, ésta, de una epistemología de la razón.

Apremia, así pues, iniciar el estudio de la epistemología randiana con la descripción pormenorizada de este paso de gigante.

El proceso epistemológico del desarrollo cognitivo consciente tiene su origen en la facultad sensorial. De ahí que, para Rand, toda apelación a una fuente no sensorial de conocimiento sea

---

<sup>219</sup> *Reason is the faculty that identifies and integrates the material provided by man’s senses.* Rand, A. “The Objectivist Ethics”, en: *The Virtue Of Selfishness*, Signet (Penguin Group), Nueva York, 1964, p. 22.

<sup>220</sup> *The concept unit is a bridge between metaphysics and epistemology.* *Ibid.*, p. 7.

falaz, y reciba la consideración peyorativa de “misticismo”. La actividad sensorial constituye lo que el objetivismo denomina un primer nivel cognitivo.

La afirmación y descripción de este primer nivel, el nivel sensorial, pertenece todavía al discurso metafísico. No compete a los sentidos proporcionar al hombre un conocimiento detallado acerca de la procedencia del impacto sensorial del que es objeto; esto es un proceso cronológicamente ulterior. En consecuencia, la epistemología no tiene, aún en este estadio, potestad para definir una metodología de estructuración de conocimiento consciente a partir de la acción de los sentidos. “La función de los sentidos es dar [al hombre] la evidencia de la existencia [...], sus sentidos le dicen sólo que algo *es*, pero *qué* es debe ser descubierto por su mente”<sup>221</sup>.

Lo esencial para el objetivismo en relación con este primer nivel —sensorial— de conocimiento es la reafirmación de la validez de los sentidos. “Todo lo que hasta ahora he tenido por lo más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; mas en ocasiones he comprobado que estos sentidos me han engañado, y es de la prudencia no confiarse nunca enteramente a quienes nos han engañado alguna vez”<sup>222</sup>. El cuestionamiento de la fiabilidad de los sentidos es recurrente en la historia de la filosofía. En Descartes, sólo la fe en un Dios que, siendo Bueno, nunca perpetraría la canallada de dotarnos de unos sentidos que nos engañaran, evita la deriva en el escepticismo. En otros casos, como el de la filosofía analítica de Russell, dicha deriva se consume inevitablemente. Para Rand, la falacia en semejantes tentativas de fiscalización de la validez de los sentidos es siempre la misma: atribuirles un cometido que no les corresponde en el orden natural de las cosas, i.e., exigirles la revelación inmediata a la conciencia humana de una sabiduría impoluta.

La epistemología objetivista proclama la improcedencia de toda crítica de los sentidos. Sabe que no hay alternativa a los mismos para el hombre deseoso de conocer el mundo que le rodea, pues es la única forma a su disposición de entrar en contacto con él. La información provista por los sentidos, naturalmente, habrá de experimentar todavía un complejo procesamiento subsiguiente hasta culminar en lo que puede razonablemente entenderse por conocimiento; pero no hay

---

<sup>221</sup> *The task of senses is to give him the evidence of existence [...], his senses tell him only that something is, but what it is must be learned by his mind.* Rand, A. *Atlas...*, p. 942.

<sup>222</sup> *Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et le plus assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens: or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés.* Descartes. “Première méditation”, en: *Oeuvres philosophiques de René Descartes*, Typographie de H. Vraye de Surcy, Paris, 1852, p. 5.

conocimiento que no haya sido, en primera instancia, contacto pura y simplemente sensorial con la realidad. Si un escéptico afirma que no podemos estar seguros de que una forma con cuatro extremidades que nos habla es un ser humano, pues bien pudiera ser la ilusión de un esquizofrénico, lo que un objetivista pondrá en duda es la humanidad del escéptico en cuestión, por aparentemente carecer de las capacidades intelectuales complementarias a la primaria de los sentidos que precisamente permiten determinar qué correspondencia en la realidad tiene el impacto sensorial recibido en un primer momento.

Ayn Rand demanda de los sentidos mucho menos. Basta con que estos pongan de manifiesto a su titular que algo, en su ámbito de percepción sensorial (por ejemplo, en su campo de visión) *es*, como consecuencia de lo cual algo le *está pasando*: está sintiendo. Hay en este enfoque algo del Hegel que abre la *Phänomenologie des Geistes* (1807) describiendo la certeza sensible (*sinnliche Gewissheit*) como “el conocimiento más rico, es más, como un conocimiento de riqueza infinita” y “el más verdadero, pues todavía no ha desatendido nada del objeto, sino que lo tiene frente a sí en toda su integridad”, pero, al mismo tiempo, como “la verdad más abstracta y más pobre”, ya que “dice del objeto conocido sólo esto: ‘es’, y su verdad contiene únicamente el ser de la cosa”, de tal suerte que, en este primer momento sensorial, la conciencia es puro —en el sentido de solo— “yo” (*reines Ich*), y el objeto es puro —simple— “esto” (*reines dieses*)<sup>223</sup>.

A partir de aquí, entra en juego un segundo eslabón de procesamiento de la información recogida. Se trata del nivel perceptual.

Si el nivel sensorial aporta a la conciencia la evidencia de un ser externo a sí misma de manera general, sin precisión de su singularidad, un nivel perceptual en la relación con la realidad impone el reconocimiento de entidades definidas por la presentación de características propias, esto es, su identificación. “Las sensaciones, como tales, no son retenidas por la memoria del hombre, ni el hombre es capaz de experimentar una sensación pura aislada. Hasta donde puede comprobarse, la experiencia sensorial de un bebé es un caos indiferenciado. La conciencia indiscriminada comienza

---

<sup>223</sup> *Der konkrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntnis, ja als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum erscheinen [...]. Sie erscheint außerdem als die wahrhafteste; denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. Diese Gewißheit aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es ist; und ihre Wahrheit enthält allein das Sein der Sache; das Bewußtsein seinerseits ist in dieser Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner dieser und der Gegenstand ebenso nur als reines dieses.* Hegel, G. W. F. *Fenomenologia dello Spirito* (1807). Testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano, 2017, p. 168.

en el nivel de la percepción”<sup>224</sup>. Esto no deja de formar parte del reino metafísico de lo *self-evident*. De igual modo que a la conciencia se le hace manifiesto el ser en la realidad por el mero hecho de su capacidad —irrenunciable— de abarcarlo mediante la experimentación de fenómenos sensoriales, a la misma conciencia se le evidencia, en la recepción de estos mismos impulsos, y sin necesidad de un proceso lógico de delimitación (que sólo puede ser posterior), que aquello que es no es un todo único y uniforme, sino cosas más o menos diferenciadas unas de otras. La identidad, recordemos, se encuentra tan comprendida por lo metafísicamente dado como la conciencia o la misma existencia.

Exponente de la adscripción propiamente metafísica de este nivel perceptual —decires, de su independencia de la facultad epistemológica— es su presencia en dos tipos de conciencia carentes de aptitud para el conocimiento racional: la del niño (como se adelantaba) y la del animal. El niño, tras su nacimiento, permanece sumido en un estado privativamente sensorial de contacto con la realidad durante algunos meses (el mencionado “caos indiferenciado”). Después, no obstante, desarrolla naturalmente una capacidad de identificación que determina su tránsito al nivel perceptual, en el que subsiste durante años. “La mente de un niño [se centra] en una característica diferenciadora —i.e., en un atributo— [de la entidad] para aislar un grupo de entidades de las demás. Es, por lo tanto, consciente de los atributos al formar sus primeros conceptos, pero es consciente de ellos *perceptualmente*, no *conceptualmente*”<sup>225</sup>. Lo mismo sucede, se decía, en el caso de un animal. Las posibilidades de la mente de un perro en su interacción con la realidad no se reducen al mero sentimiento de que la existencia existe. Antes bien, el perro, probablemente pasadas algunas semanas desde su nacimiento, es ya capaz de distinguir unas entidades de otras, es decir, de percibir las con el sentimiento implícito de su individualidad—de identificarlas. La diferencia entre el perro y el niño en este sentido es que el primero, por su condición natural, podrá sustentar su vida en este nivel puramente perceptual, mientras que el segundo habrá de desarrollar todavía las facultades racionales que le permitan relacionarse con el mundo desde un prisma conceptual, y, de hecho, no podrá sobrevivir por sí mismo hasta el momento en que lo haga.

---

<sup>224</sup> *Sensations, as such, are not retained in man's memory, nor is man able to experience a pure isolated sensation. As far as can be ascertained, an infant's sensory experience is an undifferentiated chaos. Discriminated awareness begins on the level of percepts.* Rand, A. *Introduction...*, p. 5.

<sup>225</sup> *A child's mind has to focus on a distinguishing characteristic - i.e., on an attribute - in order to isolate one group of entities from all others. He is, therefore, aware of attributes while forming his first concepts, but he is aware of them perceptually, not conceptually.* Rand, A. *Ibid.*, p. 15.

Rand describe con notables claridad y detalle las implicaciones del nivel perceptual en el artículo “The Objectivist Ethics” (1959), en *The Virtue of Selfishness*:

Los organismos superiores poseen una forma de conciencia mucho más potente: la facultad de *retener* sensaciones, que es la facultad de la *percepción*. Una “percepción” es un grupo de sensaciones automáticamente retenida e integrada por el cerebro de un organismo vivo, que le da la habilidad de ser consciente, no de estímulos aislados, sino de *entidades*, de cosas. Un animal está guiado, no sólo por sensaciones inmediatas, sino por *percepciones*. Sus acciones no son respuestas singulares a estímulos determinados, sino están dirigidas por una conciencia integrada de la realidad *perceptual* confrontada<sup>226</sup>.

El animal, pues, alcanza un nivel perceptual de conciencia de la realidad, superior al meramente sensorial —propio, por ejemplo, de una planta o un microorganismo. Al igual que el niño, el perro, el gato o el elefante experimentan una interiorización, un arraigo, del concepto implícito de identidad, consistente en la aprehensión individualizada de “cosas particulares, específicas, que puede reconocer y distinguir del resto de su ámbito de percepción”<sup>227</sup>. Los senderos cognitivos del niño y el animal, ahora bien, se separan cuando el primero, amén de identificar, reconoce en el objeto de su acción identificadora una *unidad*.

La habilidad de considerar las entidades como unidades es el método de conocimiento distintivo del hombre, que otros seres vivos son incapaces de seguir.

Una unidad es un objeto de la existencia considerado como un miembro separado de un grupo de dos o más miembros similares. (Dos piedras son dos unidades; así dos pies cuadrados de terreno, si considerados como partes diferenciadas de una extensión continuada de terreno.) Nótese que el concepto de “unidad” implica un acto de la conciencia (una mirada selectiva, una determinada manera de considerar las cosas), pero que *no* es una creación arbitraria de la conciencia: es un método de identificación o clasificación conforme a los atributos que una conciencia observa en la realidad. Este método permite cualquier cantidad de clasificaciones y combinaciones de clasificaciones: se puede clasificar las cosas de acuerdo con su forma, color, peso, tamaño o estructura atómica; pero el criterio de clasificación no es inventado, sino percibido en la realidad. De ahí que el concepto de “unidad” sea un puente entre la metafísica y la epistemología:

---

<sup>226</sup> *The higher organisms possess a much more potent form of consciousness: they possess the faculty of retaining sensations, which is the faculty of perception. A “perception” is a group of sensations automatically retained and integrated by the brain of a living organism, which gives it the ability to be aware, not of single stimuli, but of entities, of things. An animal is guided, not merely by immediate sensations, but by percepts. Its actions are not single, discrete responses to single, separate stimuli, but are directed by an integrated awareness of the perceptual reality confronting it.* Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 20.

<sup>227</sup> [...] *specific, particular things which he can recognize and distinguish from the rest of his perceptual field [...]*. Rand, A. *Introduction...*, p. 6.

las unidades no existen *qua* unidades, lo que existe son las cosas, pero *las unidades son las cosas vistas por una conciencia en ciertas relaciones existentes*<sup>228</sup>.

Esta forma de relacionarse con el mundo percibido es determinante, pues es precisamente la mirada que transporta a la conciencia humana a un conocimiento fundado en la formación de conceptos; inaccesible, como dice Rand, a cualesquiera otras especies vivientes.

Nuestra capacidad de retención de la información de la que tomamos conciencia en el estadio perceptual sería muy frágil sin una labor de conceptualización. Se trataría de un bagaje memorístico equiparable al de nuestro perro: éste nos reconoce (nos identifica o aísla respecto de la multitud de impulsos sensoriales que en ese mismo momento recibe) cuando nos ve, e instintivamente sabe cómo reaccionar ante nuestra presencia; pero no posee la habilidad de retener, de semejante experiencia perceptual, siquiera un dato articulado con vocación de permanencia en su conciencia de las cosas que lo rodean. No puede plasmar, por ejemplo, el sentido de su relación con la persona que le da de comer en el —para la conciencia humana, sencillísimo— concepto de “amo”. El hombre, por el contrario, está por naturaleza dotado de la facultad de darse conceptos, con la finalidad de expandir hartos más eficientemente su conocimiento mediante “la reducción de la cantidad de unidades en su contenido —un camino sistemático hacia una integración ilimitada de información cognitiva”. En otras palabras, “un concepto sustituye por un símbolo (una palabra) la enormidad del agregado perceptual de concreciones que subsume”, convirtiéndose, así, en

---

<sup>228</sup> The ability to regard entities as units is man’s distinctive method of cognition, *which other living species are unable to follow*.

*A unit is an existent regarded as a separate member of a group of two or more similar members. (Two stones are two units; so are two square feet of ground, if regarded as distinct parts of a continuous stretch of ground.) Note that the concept “unit” involves an act of consciousness (a selective focus, a certain way of regarding things), but that it is not an arbitrary creation of consciousness: it is a method of identification or classification according to the attributes which a consciousness observes in reality. This method permits any number of classifications and cross-classifications: one may classify things according to their shape or color or weight or size or atomic structure; but the criterion of classification is not invented, it is perceived in reality. Thus the concept “unit” is a bridge between metaphysics and epistemology: units do not exist qua units, what exists are things, but units are things viewed by a consciousness in certain existing relationships.*

Rand, A. *Ibid.*, pp. 6-7.

“*representación de condensaciones de conocimiento*, que hacen posible la continuación del estudio y la división del trabajo cognitivo”<sup>229</sup>.

Para ilustrar el funcionamiento de este proceso es imprescindible detenerse en el modo en que opera la formación de conceptos o conceptualización; y, con ella, en el mismo concepto de concepto en la filosofía randiana.

Partiendo de una unidad, esto es, de cualquier información perceptual enfrentada por la conciencia humana atendiendo a las características que diferencian esa entidad en cuestión de todas las restantes, y, por lo mismo, ya desde una predisposición a la conceptualización, el intelecto humano ejecuta una doble operación:

1. En primer lugar, la mente opera por *abstracción*, “una concentración mental selectiva que *extrae* o separa un cierto aspecto de la realidad de todos los demás”<sup>230</sup>. La conciencia pone el foco en aquellas características que dotan de identidad a la unidad en cuestión, *i.e.*, que se evidencian o parecen relevantes para su inminente aislamiento conceptual. De manera más o menos consciente, la mente asume como esencial que estas características realmente individualicen, definan el objeto considerado, pues, de no ser así, los conceptos resultantes de la abstracción, que lo será entonces de atributos contingentes, no fundamentará, sino minará la prosperidad del conocimiento subsiguiente.
2. Seguidamente, las abstracciones seleccionadas en tanto relevantes para el aislamiento conceptual son vinculadas por vía de *integración*. “La unión comportada no es una mera suma, sino una *integración*, *i.e.*, la confusión de las unidades en una *sola*, nueva entidad *mental* que es empleada en adelante como una unidad simple de pensamiento”, explica Rand, y añade entre paréntesis una frase crucial: “pero que puede ser despedazada en sus unidades constitutivas cuando sea preciso”<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> *Conceptualization is a method of expanding man’s consciousness by reducing the number of its content’s units—a systematic means to an unlimited integration of cognitive data.*

*A concept substitutes one symbol (one word) for the enormity of the perceptual aggregate of the concretes it subsumes. [...]*

*This leads us to a crucial aspect of the cognitive role of concepts: concepts represent condensations of knowledge, which make further study and the division of cognitive labor possible.*

Rand, A. *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>230</sup> *[...] a selective mental focus that takes out or separates a certain aspect of reality from all others.* Rand, A. *Ibid.*, p. 10.

<sup>231</sup> *The uniting involved is not a mere sum, but an integration, i.e., a blending of the units into a single, new mental entity which is used thereafter as a single unit of thought (but which can be broken into its component units whenever required).* Rand, A. *Ibid.*

Cabe destacar que los elementos unitarios integrados pueden no corresponderse exactamente con los extraídos: es lo que sucede cuando, al afanarnos en formar un concepto de manera consciente, nos damos cuenta de que algo que reputábamos definitorio para un objeto no lo es tanto, y por lo tanto lo descartamos de nuestra integración.

Apréciense cómo el proceso descrito no es sino una aplicación psicológico-epistemológica de la *Metafísica* de Aristóteles. En uno y otro desarrollo la pregunta por el ser (en el caso del objetivismo, por el concepto, que al fin y al cabo es derivación de la asunción axiomática del ser en el eslabón metafísico) es abordada a partir de la observación (en Rand, sensitivo-perceptual), pero resuelta en términos de inmaterialidad. De la materia, accidental, de la cual las cosas están hechas, se discrimina la forma, necesaria, que propiamente hace que las cosas sean. Esto conduce a una crucial distinción entre tener, que es poder perder sin dejar de ser, y ser: distinción que en el objetivismo lo es entre unidad y concepto, y permite a la conciencia la formación de este último. Predicar, en la formulación de Peikoff, que “la facultad conceptual es un instrumento de reducción de unidades mediante la omisión de la medida”<sup>232</sup>, es otra forma de darse cuenta, como Aristóteles, de que “el ser, siendo uno y el mismo en número, es capaz de admitir los contrarios”<sup>233</sup>.

El disenso con Aristóteles tiene que ver, fundamentalmente, con el emplazamiento de la disertación. En el apartado precedente, dedicado a la metafísica randiana, se anunciaba que ésta presenta un contenido mucho más restringido que la aristotélica. La metafísica de Aristóteles, en efecto, comprende el tratamiento íntegro de la esencia, y dicho tratamiento, en su integridad, es anterior a la gnoseología. En la metafísica objetivista, por el contrario, la idea de esencia apenas si se anticipa en el axioma “identidad” —su desarrollo es, en lo sucesivo, epistemológico. Rand, de esta manera, resuelve la pugna entre realismo y subjetivismo (o nominalismo), y proclama la superación de los “resquicios de misticismo platónico” subsistentes en Aristóteles. No afirmándose ya materialmente la esencia conceptual (ni con carácter general, como en Platón, ni en objetos particulares, como en su discípulo), el distanciamiento con el nominalismo, que la negaría en cualquier sentido, recaería sobre la epistemología, donde —y esto es lo determinante— una

---

<sup>232</sup> *The conceptual faculty is an instrument that reduces units by omitting measurements.* Peikoff, L. *Objectivism...*, p. 111.

<sup>233</sup> *Ἐξ οὐσίας, ἐν καὶ ταύτων τῷ ἀριθμῷ ὄν, δεκτικὴ τῶν ἐναντίων ἐστίν.* Aristóteles. *Primer libro del “Órganon”*. Edición bilingüe. Traducción y comentario de Miguel García-Baró. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012, p. 50.

conciencia reconoce la esencia del objeto en el proceso de formación de conceptos no arbitrariamente, sino con base objetiva en la realidad percibida<sup>234</sup>.

El resultado de las operaciones de abstracción e integración —de origen, queda expuesto, eminentemente hilemórfico— es, pues, una unidad mental simple, de la que se puede afirmar cualidad de concepto por razón de su susceptibilidad de despliegue en las unidades abstraídas (acaso, insístase, no todas) y contraídas (o integradas, como lo expresa Rand). La forma, ya propiamente epistemológica, de articulación de estas unidades, es la definición; su instrumento, el lenguaje. Victor Hugo, el autor favorito de Rand, lo había expresado con los siguientes versos:

Y, tal y como el hombre es el animal donde vive  
El alma, claridad superior por el cuerpo poseída,  
Así hace Dios de la palabra la bestia de la idea<sup>235</sup>.

Rand explica de manera mucho más prosaica cómo el lenguaje es “la bestia del concepto”, y su instrumento:

Para ser empleado como una unidad singular, al enorme agregado integrado por un concepto se le debe dar la forma de una concreción simple, específica, perceptual, que la diferenciará de cualesquiera otras concreciones y conceptos. Tal es la función desempeñada por el lenguaje. El lenguaje es un código de símbolos visual-auditivos que sirve la función psico-epistemológica de convertir conceptos en el equivalente mental de las concreciones. El lenguaje es el dominio e instrumento exclusivo de los conceptos<sup>236</sup>.

A las definiciones Rand les dedica un capítulo íntegro, el quinto, de *Introduction to Objectivist Epistemology*. No es para menos, atendida su centralidad en todo lo relativo a la formación de conceptos. Una definición, en efecto, es “una proposición que identifica la naturaleza de las unidades subsumidas bajo un concepto”; ello, con la finalidad epistemológica de “distinguir un concepto de todos los demás conceptos y, de esta manera, mantener sus unidades diferenciadas de

---

<sup>234</sup> Cf. Rand, A. *Introduction...*, pp. 52-53.

<sup>235</sup> *Et, de même que l'homme est l'animal où vit / L'âme, clarté d'en haut par le corps possédée, / C'est que Dieu fait du mot la bête de l'idée.* Victor Hugo, *Les Contemplations*, Livre Premier: *Aurore*, VIII: “Suite” (Gallimard, Paris, 2010, p. 29).

<sup>236</sup> *In order to be used as a single unit, the enormous sum integrated by a concept has to be given the form of a single, specific, perceptual concrete, which will differentiate it from all other concretes and from all other concepts. This is the function performed by language. Language is a code of visual-auditory symbols that serves the psycho-epistemological function of converting concepts into the mental equivalent of concretes. Language is the exclusive domain and tool of concepts. Every word we use (with the exception of proper names) is a symbol that denotes a concept, i.e., that stands for an unlimited number of concretes of a certain kind.* Rand, A. *Introduction...*, p. 10.

cualesquiera otras unidades existentes”<sup>237</sup>, lo que a su vez permitirá un incremento cognitivo sólido, en tanto adecuado a los hechos de la realidad.

Se trata, pues, de observar la realidad de un elemento de la existencia para determinar de manera objetiva, fielmente, qué características lo hacen único —“las características esenciales sin las cuales las unidades no conformarían el tipo de objeto existente que conforman”<sup>238</sup>. En ocasiones, pueden ser muchos los atributos predicables de un concepto, sin, empero, todos ellos revestir la misma esencialidad en la definición del mismo. Rand pone como ejemplo la definición de hombre. Alguien podría hacer notar que el hombre “es el único animal que habla inglés, luce relojes de pulsera, vuela aviones, fabrica pintalabios...”; y todo ello, en efecto, describe muy elocuentemente las posibilidades del hombre, pero no nos dice qué hace al hombre hombre. Hay muchos seres, de hecho, a los que no negamos la condición de hombre, a pesar de no hacer ninguna de estas cosas. En estos casos, precisa Rand, es menester aplicar lo que ella denomina “la regla de la fundamentalidad”, de acuerdo con la cual “[el definidor] debe observar las relaciones entre las distintas características y descubrir aquélla de la todas las demás (o la mayor parte de ellas) dependen, i.e., la características fundamental sin la cual las otras no serían posibles. Esta característica fundamental es la característica esencial diferenciadora de los elementos implicados, y la característica propiamente definitoria del concepto”<sup>239</sup>. En el caso del hombre, concluye, su característica definitoria fundamental, la que metafisicamente le dota de identidad, y epistemológicamente permite la formación del concepto de hombre y debe por tanto primar en su definición, es la racionalidad.

---

<sup>237</sup> *A definition is a statement that identifies the nature of the units subsumed under a concept. [...] The purpose of a definition is to distinguish a concept from all other concepts and thus to keep its units differentiated from all other existents.* Rand, A. *Ibid.*, p. 40.

<sup>238</sup> *[...] the essential characteristics without which the units would not be the kind of existents they are.* Rand, A. *Ibid.*, p. 42.

<sup>239</sup> *When a given group of existents has more than one characteristic distinguishing it from other existents, man must observe the relationships among these various characteristics and discover the one on which all the others (or the greatest number of others) depend, i.e., the fundamental characteristic without which the others would not be possible. This fundamental characteristic is the essential distinguishing characteristic of the existents involved, and the proper defining characteristic of the concept.*

*[...] For instance, one could observe that man is the only animal who speaks English, wears wristwatches, flies airplanes, manufactures lipstick [...].*

Rand, A. *Ibid.*, p. 45.

La medida de la validez de una definición es la verdad de las afirmaciones en que se funda, entendida la verdad como “el producto del reconocimiento (i.e., identificación) de los hechos de la realidad”<sup>240</sup>. Y dicha validez es crucial, ya que de la validez de las definiciones depende la verdad o falsedad de todo el conocimiento humano, cuyo enderezamiento, y no otra cosa, es la razón de ser de la epistemología.

La verdad o falsedad de todas las conclusiones, inferencias, pensamiento y conocimiento descansa en la verdad o falsedad de sus definiciones<sup>241</sup>.

En la definición culmina la formación de conceptos. Con ella, el concepto válidamente formado es, ya, un pedacito más de la realidad en la mente del hombre, susceptible de cimentar el ulterior conocimiento de la misma en las formas más variadas: desde las nociones más rudimentarias acerca del funcionamiento de un artilugio doméstico<sup>242</sup>, hasta la elaboración de análisis, teorías o tratados científicos. Para el ser humano, *saber* sólo puede significar esto. La inteligencia humana es *definitivamente* conceptual.

Ayn Rand no se permitía plantear ideas que no pudiera blindar con la máxima firmeza argumentativa. En *The Missing Link* (1973), sin embargo, hace una excepción. El artículo se justifica en la observación, por parte de Rand, de una serie de actitudes intelectuales que, a su juicio, comparten una patología de primer orden: la participación de una “mentalidad anticonceptual”. El desarrollo subsiguiente, así pues, se dedica al análisis de dicha mentalidad. “Se trata de una mentalidad que, en un determinado momento de su desarrollo, decidió que ya sabe suficiente y no necesita ir más allá. ¿Qué entiende por ‘suficiente’? Los hechos concretos directamente perceptibles, inmediatamente dados por su bagaje —‘el elemento empírico en la experiencia’”. La mentalidad anticonceptual, incapaz de discernir lo intencionalmente obrado de lo

---

<sup>240</sup> *Truth is the product of the recognition (i.e., identification) of the facts of reality.* Rand, A. *Ibid.*, p. 48.

<sup>241</sup> *The truth or falsehood of all of man’s conclusions, inferences, thought and knowledge rests on the truth or falsehood of his definitions.* Rand, A. *Ibid.*, p. 49.

<sup>242</sup> Merced a la división del trabajo (en la que se profundizará en capítulos posteriores), manipular una lámpara no requiere una representación completa, siquiera parcial, del proceso electromagnético que comporta la operación cotidiana de apagarla y encenderla. Sin embargo, sí presupone la comprensión, por lo menos inconsciente, de una serie de conceptos mínimos: oscuridad, luz, interruptor o el mismo concepto de lámpara.

*It is a mentality which decided, at a certain point of development, that it knows enough and does not care to look further. What does it accept as “enough”? The immediately given, directly perceivable concretes of its background —“the empiric element in experience”.* Rand, A. “The Missing Link” (1973), en: *Philosophy...*, p. 51.

metafísicamente dado, no se preocupa por la causa o finalidad de los acontecimientos que observa. En ocasiones puede llegar a desenvolverse en ellos con destreza, pero no porque los comprenda, sino porque un agudo instinto de supervivencia similar al de un perrito obediente le sugiere cómo comportarse ante cada situación. Su inhabilidad para la argumentación lógica es remendada con una magistral habilidad para la simulación: de rigor, de ciencia, de filosofía, de sensibilidad social. Esta mentalidad se compone, no ya de integraciones resultantes de abstracciones, no de definiciones o principios, sino de “una acumulación indiscriminada de nociones varias, hechos casuales y sentimientos no identificados, apilados en archivos mentales sin etiquetar”<sup>243</sup>. Rand, no sin antes prevenir de su escaso conocimiento de la teoría de la evolución, confiesa que “una cierta hipótesis me persigue desde hace años; quiero resaltar que es sólo una hipótesis”. Frente al hecho de la enorme superioridad del hombre sobre el resto de las especies, superioridad que radica en la naturaleza conceptual de sus facultades cognitivas, la hipótesis de Rand observa que la mentalidad conceptual parece una suerte de fenómeno intermedio, “transicional”, entre el animal (al cual, por disposición de la naturaleza, ya no puede pertenecer) y el hombre (que la trasciende en la medida en que se ha decantado por un conocimiento racional y, por consiguiente, conceptual).

Durante años, los científicos han buscado un “eslabón perdido” entre el hombre y los animales. Quizá este eslabón perdido sea la mentalidad anticonceptual<sup>244</sup>.

### 3.2. La discrepancia gnoseológica con Ludwig von Mises

Uno de los autores que más influyen sobre el pensamiento de Rand es Ludwig von Mises (1881-1973), y en particular su monumental *Human Action: A Treatise on Economics* (1949). Rand lo estudió en profundidad, probablemente entre 1957 (el año de *Atlas Shrugged*) y 1963 (cuando Nathaniel Branden, naturalmente con la autorización de Rand, publica una reseña de la obra magna de Mises en *The Objectivist Newsletter*). Contra lo que pudiera pensarse, no sólo sus planteamientos económicos y políticos resultarán relevantes para el objetivismo, sino también los fundamentos filosóficos que informan su praxeología, o ciencia general de la acción humana, tratados principalmente en las dos primeras partes de *Human Action*. Valorar esta influencia propiamente filosófica de Mises sobre Rand requiere, ahora bien, suma meticulosidad. Tan

---

<sup>243</sup> *An indiscriminate accumulation of sundry concretes, random facts, and unidentified feelings, piled into unlabeled mental file folders. Ibid., p. 53.*

<sup>244</sup> *A certain hypothesis has been haunting me for years; I want to stress that it is only a hypothesis [...]. For years, scientists have been looking for a “missing link” between man and animals. Perhaps that missing link is the anti-conceptual mentality. Ibid., pp. 61-62.*

necesario es entender que estas dos primeras partes de *Human Action* tienen mucho que decir en el sentido que adoptan la epistemología y la antropología de Rand, como reconocer que el objetivismo enmienda cardinalmente la epistemología de Mises.

Especialmente significativo es el Capítulo II: “The Epistemological Problems of the Sciences of Human Action”, donde Mises aborda algunas de las disyuntivas más actuales entre los teóricos del conocimiento de su tiempo con el fin de definir las líneas maestras del proceder científico por el que se habrá de regirse el resto del tratado. Uno de sus objetivos, a este nivel, es reivindicar la vocación fundamentalmente apriorística de la praxeología; problema, éste, que inmediatamente refiere al “carácter esencial y necesario de la estructura lógica de la mente humana”<sup>245</sup>. Al igual que Rand hiciera con los conceptos axiomáticos de su metafísica, Mises sustrae dicha estructura lógica, con sus implicaciones, a la jurisdicción de las posibilidades probatorias, haciéndola anterior a estas últimas. “Las relaciones lógicas fundamentales no están sujetas a prueba o refutación. Cualquier intento de probarlas debe presuponer su validez. Es imposible explicárselas a un ser que no las posea por sí mismo. [...] Son el requisito indispensable de la percepción, la aprehensión y la experiencia”<sup>246</sup>. También, añade, de la memoria y —reitera— de toda posibilidad de comunicación entre individuos.

Aparentemente, los conceptos axiológicos de Rand encajarían en la idea de esta afirmación de la lógica como precondition del conocimiento humano que plantea Mises. Pero esto, en efecto, es mera apariencia. En realidad, como se hace patente en los comentarios de Rand a su ejemplar de *Human Action* y la recensión de Nathaniel Branden a esta obra que se publica en *The Objectivist Newsletter*, la discrepancia con su axiología es insalvable. La lógica, para Mises, es tan inapelable como para Rand lo son sus exigencias básicas, como por ejemplo la ley de identidad; la diferencia elemental es que, careciendo de una metafísica, Mises hace de la lógica un problema exclusivamente epistemológico, erigiendo la mente humana en el axioma que, para Rand, no puede ser sino la realidad misma (motivo por el cual el objetivismo demanda que una metafísica preceda a toda gnoseología). De ahí que para Rand no haya conocimiento a priori. “No hay conocimiento a

---

<sup>245</sup> [...] *the problem of the a priori [...] refers to the essential and necessary character of the logical structure of the human mind.* Mises, L. von. *Human Action: A Treatise on Economics* (1949). Martino Publishing, Mansfield Center (CT), 2012, p. 34.

<sup>246</sup> *The fundamental logical relations are not subject to proof or disproof. Every attempt to prove them must presuppose their validity. It is impossible to explain them to a being who would not possess them on his own account. [...] They are the indispensable prerequisite of perception, apperception, and experience. Ibid.*

priori. No hay conocimiento no derivado de la experiencia”, garabatea Rand donde Mises dice: “El conocimiento [praxeológico] es puramente formal y general, sin referencia al contenido material y los atributos particulares del caso concreto [...]. Sus afirmaciones y proposiciones no se derivan de la experiencia. Son, como los de la lógica y las matemáticas, a priori [...]”<sup>247</sup>. La validez de la lógica, para Rand, no se deriva de una determinada configuración de la mente humana, sino de su correspondencia con la efectiva configuración de la realidad misma. Observa Mises que “la idea de que *A* pudiera al mismo tiempo ser *no-A* [...] es simplemente inconcebible y absurda a una mente humana”<sup>248</sup>; semejante tentativa de conocimiento sería estéril, en última instancia, debido a su inadmisibilidad para la mente humana por razón de su naturaleza celosamente lógica. El criterio último de validación sería, pues, el modo en que accidentalmente está programada nuestra mente, y no la realidad objetiva que la mente percibe y procesa. Rand, por supuesto, objeta enérgicamente a esta teoría. El fundamento último del conocimiento lógico no es la actuación en la mente humana de unas categorías que llamamos lógicas, sino que estas categorías lógicas responden a las particularidades mismas de la realidad, que responden indefectiblemente a una serie de patrones axiomáticos y corolarios de los mismos: existencia, identidad, etc. La insistencia de Mises en referir el conocimiento a “la estructura lógica de la razón humana” es merecedora del mismo reproche que Rand reserva a la metafísica de Kant<sup>249</sup>.

Es claro que, cuando Rand se enfrenta a *Human Action*, ya tiene muy elaborado el grueso de su filosofía, lo que le permite replicar con contundencia a un autor al que, por lo demás, tributa una admiración que vendría extremadamente cara. Sea como fuere, lo que sí resulta verosímil (y, a mi juicio, bastante probable) es que las disertaciones de Mises contribuyeran a conformar su metafísica en un sentido concreto, precisamente orientado a rebatir el apriorismo y enfatizar el origen del saber, de todo él, en la experiencia directa. Por otro lado, deben tenerse en cuenta las voces que, desde el mismo objetivismo, sostienen que —al igual que sucederá respecto de Kant— las

---

<sup>247</sup> [Rand:] *There is no “a priori” knowledge. There is no knowledge not derived from experience*, en correspondencia con: [Mises:] *[Praxeology’s] cognition is purely formal and general without reference to the material content and the particular features of the actual case. [...] Its statements and propositions are not derived from experience. They are, like those of logic and mathematics, a priori.* Rand, A. *Ayn Rand’s Marginalia*. Second Renaissance Books, New Milford (CT), 1995, pp. 113-114.

<sup>248</sup> *The idea that A could at the same time be non-A [...] is simply inconceivable and absurd to a human mind.* Mises, L. von. *Human...*, p. 35.

<sup>249</sup> *Kant —and all the consequent disasters!* Rand, A. *Marginalia...*, p. 115.

discrepancias gnoseológicas de Rand con Mises habrían sido hasta cierto punto sobredimensionadas por la primera<sup>250</sup>.

### 3.3. Caracterización del conocimiento objetivo

El conocimiento objetivo, en aras del cual el ser humano se dota de una epistemología, demanda fundamentación en conceptos válidamente formados. Este conocimiento, ha quedado expuesto, es necesariamente conceptual. Sin embargo, la conceptualidad no agota la caracterización del conocimiento objetivo. Como explica Rand en *Introduction to Objectivist Epistemology* (1979), otros atributos son igualmente inseparables de éste.

Esto responde al hecho de que el conocimiento es relacional. Si el conocimiento humano se compusiera de datos aislados, de instancias últimas de información acrisolada, no ofrecería gran utilidad una facultad conceptual cuya finalidad fuera la simplificación de esta información (mediante la omisión de lo contingente y la asignación de un símbolo lingüístico). En la actividad de formar conceptos late la certeza de su ulterior suerte interrelacional —la inexorabilidad de una simplificación de la información nos adivina la previsión de su seguido empleo en un complejo maremagno de información igualmente simplificada. En metáfora de Rand, y muy propia de ella, el conocimiento humano no es un campo plagado de bungalós de un solo piso y una única habitación, sino una ciudad de rascacielos que crecen ilimitadamente sobre sí mismos. De la combinación de conceptos surgen nuevos conceptos, a su vez susceptibles de combinación para la obtención de conceptos todavía más complejos; y así sucesivamente, como ladrillos en la obra dichosa de la edificación del progreso intelectual.

Siendo el conocimiento objetivo, precisamente por conceptual, relacional, una serie de criterios deben regir su cohesión, siempre de cara al adecuado reflejo de la realidad. Estos criterios o atributos del conocimiento objetivo tienen la función de vincular lo más estrechamente posible a la realidad objetiva a una conciencia que, al fin y al cabo, es subjetiva. Una conciencia a la que la aprehensión de los hechos de la existencia no le es dada automáticamente, debiendo bregar por obtenerla.

---

<sup>250</sup> Cf.:

- Reisman, G. “Environmentalism in the light of Menger and Mises”, en: *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 5, nº 2 (Summer), 2002, pp. 3-15.

- Long, R.T. “Praxeology: Who Needs It”, en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 6, nº 2 (Spring), 2005, pp. 299-316.

El primero de estos criterios es la lógica. La objetividad únicamente admite el método de conocimiento lógico<sup>251</sup>. En definición de Rand (y del protagonista de *Atlas Shrugged* John Galt), “la lógica es el arte de la identificación no contradictoria”<sup>252</sup>. La lógica randiana es la lógica de Aristóteles.

Corolario de que el conocimiento sea lógico es que sea susceptible de prueba (excepción hecha de aquellos principios metafísicos cuya vigencia no puede ser probada en un sentido lógico-epistemológico, aunque sí observada en el hecho de que subyacen a todo proceso lógico-epistemológico probatorio).

Una conclusión lógica debe derivarse de la realidad; debe estar avalada por un conocimiento antecedente, que a su vez puede descansar en conocimiento anterior, y así sucesivamente, hasta que se alcanza lo evidente en sí mismo, el dato de los sentidos. [...] La “prueba” es el proceso de determinación de la verdad mediante la reducción de una proposición a sus axiomas, es decir, en último término, a la evidencia sensorial<sup>253</sup>.

En segundo lugar, el conocimiento objetivo es siempre contextual. Un análisis detallado del proceso de formación de conceptos puede transmitir la idea, fementida, de que éste tiene lugar en una suerte de vacío cognitivo, en el que la concentración en el objeto de la realidad considerado como unidad y a transformar en concepto excluye cualesquiera otras consideraciones que puedan afectar dicha transformación. Nada más lejos. Configurado el conocimiento como relacional, la formación de todo concepto es necesariamente influida por un conocimiento previo que acota las posibilidades de su definición.

Los conceptos no son y no pueden ser formados en un vacío; son formados en un contexto; el proceso de conceptualización consiste en observar las diferencias y similitudes de lo existente *en el marco de la propia conciencia*<sup>254</sup>.

---

<sup>251</sup> De hecho, precisa Rand en *Introduction...* (p. 36), “el concepto fundamental de método, aquél del que dependen todos los demás, es la lógica” (*the fundamental concept of method, the one on which all the others depend, is logic*).

<sup>252</sup> *Logic is the art of non-contradictory identification*. Rand, A. *Atlas...*, p. 943.

<sup>253</sup> *A logical conclusion must be derived from reality; it must be warranted by antecedent knowledge, which itself may rest on earlier knowledge, and so on back, until one reaches the self-evident, the data of sense. [...] “Proof” is the process of establishing truth by reducing a proposition to axioms, i.e., ultimately, to sensory evidence*. Peikoff, L. *Objectivism...*, p. 120.

<sup>254</sup> *Concepts are not and cannot be formed in a vacuum; they are formed in a context; the process of conceptualization consists of observing the differences and similarities of the existents within the field of one’s awareness*. Rand, A. *Introduction...*, p. 42.

Rand pone el ejemplo del niño (cuya figura, ya se ve, es recurrente) que ha de formar un concepto de hombre. Ya se ha expuesto cómo la racionalidad, de acuerdo con la regla de fundamentalidad, es elemento esencial en la definición del hombre, y por lo tanto en su concepto. El niño, sin embargo, puede no disponer todavía de un concepto válidamente formado tan complejo como es el de racionalidad, o simplemente razón, lo cual le impide su utilización —válida— en la conceptualización de “hombre”. Este niño podría atribuir carácter esencial a otros elementos (como la bipedestación o la emisión de ruidos) que, para un adulto dotado de un conocimiento antecedente más amplio, no lo serían tanto. Sin embargo, en el contexto del niño, en el que lo fundamental es la distinción del hombre respecto de los objetos inanimados con los que coexiste, un concepto así formado, y una definición que —en el caso de poder ser expresada verbalmente— diera preeminencia a estos elementos distintivos primarios, sería válida. “Una definición primitiva no contradice una más avanzada: la última simplemente expande la primera”<sup>255</sup>.

La tercera característica del conocimiento objetivo es la jerarquía; esencia, al fin y al cabo, de su relacionalidad. La jerarquía es la forma en que el objetivismo se refiere al hecho de la mayor o menor complejidad de unos conceptos con respecto a otros: desde el concepto forjado directamente en la experiencia perceptual, hasta los resultantes de largas cadenas conceptuales de ardua (aunque siempre posible) disgregación (en tanto prueba). En la base de la jerarquía encontraríamos conceptos como “mesa”, “entrar” o “manzana”, directamente reconducibles a un contacto físico que nos revela válidamente su esencia. “Otros no son tan fácilmente accesibles al hombre; pueden ser aprehendidos solamente a través de una cadena de conocimientos de creciente complejidad, cada nivel haciendo posible el sucesivo”<sup>256</sup>.

La conciencia de la jerarquía del conocimiento juega un papel vital a la hora de probar la validez de un concepto o la verdad de una proposición. Uno de los embustes más criticados por el objetivismo es el abuso, entendido como aplicación de un recurso —en este caso cognitivo— a un fin ilegítimo, o extraño a la naturaleza del recurso en cuestión, de los conceptos. Normalmente esto se lleva a cabo en el aprovechamiento de las connotaciones más inmediatas, positivas o negativas, que una idea despliega entre una masa no habituada a la disección lógica de los conceptos. Peikoff

---

<sup>255</sup> *A primitive definition does not contradict a more advanced one: the latter merely expands the former. Ibid., p. 43.*

<sup>256</sup> *Others are not so easily available to man; they can be known only through a chain of increasingly complex cognitions, each level making possible the next one. Peikoff, L. Objectivism..., p. 131.*

pone el ejemplo del concepto “amistad”<sup>257</sup>. Alguien podría beneficiarse del aprecio y veneración que la mayoría de las personas le tributamos, no secundada por una conciencia pormenorizada de lo que la amistad sea, para convencernos de que tenemos la obligación moral de ayudar a cualquier persona que nos trate con simpatía (elemento éste, sí, muy propio de la amistad) en cualquiera de sus propósitos; obviando aquellos elementos que verdaderamente definen el concepto de amistad. Sólo la certeza de la jerarquía de los conceptos nos pone de manifiesto que lo que configura la amistad, lo que le da su esencia, no es la experiencia perceptual de la amabilidad de una persona, sino la conjunción de una serie de conceptos ya válidamente formados: Peikoff, refiriendo a Rand, menciona “valores”, “estima”, “reciprocidad”, “afecto”. Lo mismo sucedería con la invocación de un concepto de resonancias desagradables, como injusticia —concepto, éste, de complejidad lejana, en graduación conceptual, al nivel perceptual— para la caracterización de un objeto, sin una correspondencia entre las implicaciones del concepto “injusticia” y los atributos del objeto en cuestión (por ejemplo, una actitud displicente o el arañazo de un gato). La falsedad, en todos los casos, reside en la omisión de un ejercicio de reducción elemental del concepto abusado, o de identificación de lo que Rand denomina “sus raíces conceptuales”.

Un conocimiento conceptual, lógico, contextual y jerárquico: esto es lo que Rand entiende por un conocimiento objetivo. Lo que equivale a hablar de una epistemología de la razón. “La razón”, sentencia, “es la facultad que identifica e integra el material provisto por los sentidos”. ¿Cómo? Mediante la formación, en un contexto determinado, de abstracciones o concepciones que simplifican la información recogida, y su ordenación lógica y jerárquica. No hay otra manera. “La razón es el único método humano de comprender la realidad y adquirir conocimiento—y, por lo tanto, el repudio de la razón significa que el hombre debería actuar independientemente de, o en contradicción con los hechos de la realidad”<sup>258</sup>.

Es precisamente semejante estructuración conceptual del saber que da pie a los dos grandes beneficios que el individuo encuentra en la interacción social: la transmisión del conocimiento y la

---

<sup>257</sup> Su ejemplo en *Objectivism...* (pp. 135-138) no discurre exactamente en la manera en que yo lo presento a continuación. Este ligero replanteamiento, que no altera el fundamento ilustrativo del ejemplo, se justifica en un criterio de simplicidad.

<sup>258</sup> *Reason is the faculty that identifies and integrates the material provided by man's senses. [...] Reason is man's only means of grasping reality and of acquiring knowledge—and, therefore, the rejection of reason means that men should act regardless of and/or in contradiction to the facts of reality.* Rand, A. “The Left: Old and New”, en: *Return...*, p. 162.

división del trabajo o especialización. En ello nos detendremos más adelante, en el estudio de la ética randiana.

### *3.4. Intrinsicismo, subjetivismo y positivismo: la solución objetivista*

De igual manera que, tras la exposición de la metafísica objetivista, se ha concluido con la consideración de lo que supondría su rechazo (el misticismo: idealista-religioso y materialista), se impone clausurar el estudio de la epistemología con el tratamiento crítico de las dos grandes alternativas a la visión de Rand: realismo y nominalismo (que Rand refiere también, indistintamente, como intrinsicismo y subjetivismo, respectivamente), en tanto posicionamientos — variables en grado— frente al sempiterno problema filosófico de los universales. Rand reputa ambas respuestas erradas en la misma medida y al mismo nivel, y proyecta su epistemología como una tercera vía. Al hacerlo, sin embargo, tendrá también que tomar posición frente a la moda de la filosofía analítica y el positivismo lógico.

Julián Marías plantea de la siguiente manera la problemática de los universales:

Los objetos que se presentan a nuestros sentidos son individuos: este, aquel; en cambio, los conceptos con que pensamos esos mismos objetos son universales: el hombre, el árbol. Las cosas que tenemos a la vista son pensadas mediante sus especies y sus géneros; ¿qué relación tienen estos universales con ellas? En otros términos, ¿en qué medida nuestros conocimientos se refieren a la realidad? Se plantea, pues, el problema de saber si los universales son o no cosas, y en qué sentido. De la solución que se dé a esta cuestión depende la idea que tengamos del ser de las cosas, por una parte, y del conocimiento, por otra; y, al mismo tiempo, una multitud de problemas metafísicos y teológicos gravísimos están vinculados a esa cuestión<sup>259</sup>.

Como se apuntaba anteriormente, la primera discrepancia argüida por Ayn Rand recae sobre el encuadramiento de la investigación. Tanto en Platón y Aristóteles como en la filosofía medieval, la discusión se conduce en términos metafísicos, como parte de la preocupación por el ser y la naturaleza del mundo. Para Rand, basta con que la metafísica aporte los axiomas de existencia, identidad y conciencia, que por sí mismos no resolverán el problema, pero que servirán para evitar una deriva del mismo negadora de los hechos de la realidad. Se resuelva como se resuelva la disputa, lo único que desde una óptica metafísica puede afirmarse, por evidente, es que la respuesta deberá ser compatible con los principios según los cuales la existencia existe y su conocimiento

---

<sup>259</sup> Marías, J. *Historia de la filosofía* (1941). Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, trigésimo segunda edición: 1980, p. 129.

corresponde a una conciencia, de la cual es independiente. A partir de aquí, el debate se desplaza al plano de la epistemología.

La disyuntiva despunta, con toda su significación y relevancia, en la intelección del proceso mental de formación de conceptos y la determinación de su correspondencia con la realidad objetiva que se desea conocer. Aquí es donde verdaderamente cabe inquietarse por la relación entre lo que Marías denomina “las cosas que tenemos a la vista”, de un lado, y, de otro, la validez de los conceptos que manejamos para referirnos a ellas, más o menos inmediatamente.

Rand critica primeramente la perspectiva realista, que desliga los conceptos de la conciencia humana y les otorga una vitalidad independiente de esta última. El realismo, para Rand, tendría su representante más extremo en Platón. En esta visión, un concepto como “humanidad” sería parte intrínseca de la realidad objetiva, como hecho metafísicamente dado, sin necesidad de que la conciencia humana reconociera en todos los hombres particulares una serie de características comunes que justificaran la formación epistemológica de dicho concepto. A la conciencia no le correspondería más que ir descubriendo, humildemente, entre las sombras particulares de nuestro mundo imperfecto, la idea eterna de “humanidad”.

La escuela realista extrema intenta, en efecto, preservar la primacía de la existencia (de la realidad) renunciando a la conciencia—i.e., convirtiendo conceptos en existencias concretas y reduciendo la conciencia al nivel perceptual, i.e., a la función automática de captar percepciones (por medios sobrenaturales, ya que semejantes percepciones no existen)<sup>260</sup>.

Aristóteles, no obstante su admirable clarividencia, tan sólo habría avanzado una salida un poco más moderada a la disyuntiva, que, con todo, permanecería contaminada de la delusión platónica<sup>261</sup>. En vez de remitir la residencia de las ideas a un mundo propio, parcial alumbrador del nuestro, el más sano criterio aristotélico reconocería los conceptos como latentes *en* las cosas particulares. Sin embargo, esta postura sigue prescindiendo de la conciencia como raíz axiomática de los conceptos.

---

<sup>260</sup> *The extreme realist school attempts, in effect, to preserve the primacy of existence (of reality) by dispensing with consciousness—i.e., by converting concepts into concrete existents and reducing consciousness to the perceptual level, i.e., to the automatic function of grasping percepts (by supernatural means, since no such percepts exist).* Rand, A. *Introduction...*, p. 53.

<sup>261</sup> Rand lo presenta como *moderate realist (ibid.)*. No deja de ser interesante que la disyuntiva no lo sea aquí, como en tantas otras instancias, entre un idealismo platónico y un realismo aristotélico, sino entre un realismo platónico-aristotélico y un subjetivismo nominalista. La representación de la historia de la inteligencia humana como un pulso entre Platón y Aristóteles (*passim*) y la consideración de que la afirmación de Coleridge —a quien Rand no cita— según la cual “todo filósofo (y todo hombre) es esencialmente platónico o aristotélico” es “una de las afirmaciones más certeras que se han hecho” (cf. *Letters...*, p. 394) no parecen aplicables a la discusión en torno a la formación de conceptos.

En cierto sentido, parece que este intrinsicismo platónico en epistemología corresponda naturalmente al misticismo idealista en metafísica. Rand, sin embargo, no precisa cómo un misticismo metafísico que define como “conciencia sin existencia” pueda derivar en un intrinsicismo epistemológico que presenta como todo lo contrario: existencia pura inabarcable a la conciencia. Ésta y otras inconsistencias hacen vanos los intentos por buscar una continuidad entre los posicionamientos alternativos criticados por Rand en los distintos planos sistémicos.

Idéntica contundencia merece, en el otro extremo, la escuela subjetivista (nominalista o conceptualista<sup>262</sup>), que “considera *subjetivos* los conceptos, i.e., productos de la conciencia del hombre, desvinculados de los hechos de la realidad, como meros ‘nombres’ o nociones arbitrariamente asignadas a agrupaciones arbitrarias de cosas concretas sobre la base de vagas e inexplicables reminiscencias”<sup>263</sup>. Para Ockham, verbigracia, no hay, más allá de la mente, universales que existan realmente en sustancias individuales o en la esencia de las cosas, de tal manera que lo que es uno en número es necesariamente una cosa singular<sup>264</sup>. Si la escuela realista había prescindido de la conciencia para reducir la metafísica a la existencia, lo que hace el subjetivismo es atribuir realidad última únicamente a la conciencia, que no requeriría de una correspondencia objetiva externa para formar conceptos. La posibilidad de la validez objetiva de los conceptos queda evidentemente excluida, y esta visión sólo puede llevar al escepticismo.

Rand sintetiza así la crítica conjunta de ambas corrientes:

Ninguna de estas escuelas reconoce los conceptos como objetivos, i.e., no como revelados o inventados, sino como producidos por la conciencia humana de acuerdo con los hechos de la realidad, como integraciones mentales de datos fácticos procesados por el hombre—como resultado

---

<sup>262</sup> Rand establece una distinción entre nominalistas y conceptualistas en *Introduction...*, p. 2. Los conceptualistas, especifica, “comparten la visión nominalista de que las abstracciones no tienen base fáctica en la realidad, pero [...] sostienen que los conceptos existen en nuestras mentes como una suerte de ideas, no como imágenes” (*[...] share the nominalists' view that abstractions have no actual basis in reality, but [...] hold that concepts exist in our minds as some sort of ideas, not as images*). A nuestros efectos, sin embargo, la discriminación no es relevante, pues la crítica se dirige a la conjunción de ambos como “subjetivistas”.

<sup>263</sup> *The nominalist and the conceptualist schools regard concepts as subjective, i.e., as products of man's consciousness, unrelated to the facts of reality, as mere “names” or notions arbitrarily assigned to arbitrary groupings of concretes on the ground of vague, inexplicable resemblances.* Rand, A. *Ibid.*, p. 53.

<sup>264</sup> Cf. Guillermo de Ockham. *Suma de lógica*. Volumen I. Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1994, pp. 63-66.

de un método cognitivo de clasificación cuya ejecución compete al hombre, pero cuyo contenido viene dictado por la realidad<sup>265</sup>.

La clave de la alternativa objetivista es, por un lado, la necesidad de la conciencia en la formación de conceptos, pero, por otro, la igualmente inexorable necesidad de una correspondencia en la realidad, que es objetiva e independiente de dicha conciencia, para que la formación del concepto sea válida. Sin conciencia, en el seno de lo metafísicamente dado habrá existencia e identidad, una roca existirá y no será una gota de agua, pero no habrá un concepto de roca o un concepto de agua. Por otro lado, sin primacía de la existencia sobre la conciencia, un concepto no podrá predicarse válidamente formado, y, carente de validez, perderá todo su sentido si de lo que se trata es de conocer la realidad objetiva. Frente a ello, pues, el objetivismo erige una teoría de los conceptos igualmente coherente con el reconocimiento metafísico de la existencia y el de la conciencia, que deviene determinante en la propuesta de una epistemología de la razón y para el conocimiento objetivo.

*Prima facie*, esta orientación sintética que adopta la epistemología objetivista con respecto al problema de los universales la acerca al positivismo, y particularmente al positivismo lógico que, aupado por los *Principia Mathematica* (1910-13) de Bertrand Russell y A. N. Whitehead y el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) de Ludwig Wittgenstein, ejerce importantísima influencia y encuentra notabilísimo desarrollo en EEUU coincidiendo con las primeras décadas de Rand en este país. En efecto, también el positivismo lógico se propone formular una alternativa gnoseológica que, invalidando aquellos conceptos no originados en los contenidos de la experiencia (*sense-data* en Russell), superase asimismo la acostumbrada falta de rigor de la tradición empirista merced a una nueva fundamentación del discurso lógico. La aspiración obsesiva a un sistema filosófico de principios, métodos y postulados científicos, en oposición al supuesto idealismo de la metafísica tradicional, es elocuentemente idéntica en Rand y los positivistas, de Comte a Ayer. Así, al criticar por igual a los escépticos de la conciencia y a los de la existencia, Rand habrá de tomar distancia respecto de la escuela que lo había hecho desde una óptica, y con unos objetivos, aparentemente no tan distintos de los suyos.

---

<sup>265</sup> *None of these schools regards concepts as objective, i.e., as neither revealed nor invented, but as produced by man's consciousness in accordance with the facts of reality, as mental integrations of factual data computed by man—as the products of a cognitive method of classification whose processed must be performed by man, but whose content is dictated by reality.* Rand, A. *Ibid*, p. 54.

Lo hará presentando el positivismo como una forma más de escepticismo. No obstante — como sucedía cada vez que rebatía una doctrina apresuradamente—, su crítica adolecerá de ambigüedad y superficialidad.

[Los positivistas lógicos] aseguraron que conceptos como metafísica, o existencia, o realidad, o cosa, o materia, o mente, no tienen sentido. Que se preocupen los místicos de saber si existen o no, un científico no necesitaba saberlo; la labor de la ciencia teórica es la manipulación de símbolos, y los científicos son la élite especial cuyos símbolos tienen el poder mágico de hacer que la realidad se conforme a su voluntad [...]. El conocimiento, dijeron, no consiste en hechos, sino en *palabras*, palabras que no guardan relación con los objetos, palabras que son una convención social arbitraria, como principio primero; el conocimiento, así, es simplemente cuestión de manipular el lenguaje. El trabajo de los científicos, dijeron, no es el estudio de la realidad, sino la creación de construcciones arbitrarias a través de sonidos arbitrarios, y todas son tan válidas como cualquier otra, ya que el criterio de validez es sólo la “conveniencia” y la definición de ciencia es “aquello que hacen los científicos”. Pero el atilismo filosófico, superando los sueños de los antiguos numerologistas y los alquimistas medievales, le concedió al científico esta facultad omnipotente bajo dos condiciones: a) que nunca predique certeza de sus conocimientos, ya que la certeza le es ignota al hombre, y que, en su lugar, predique “porcentajes de probabilidad”, sin preocuparse de cómo se calculan porcentajes de lo incognoscible; b) que proclame como conocimiento absoluto la proposición de que todos los valores radican fuera de la esfera de la ciencia, de que la razón es impotente para lidiar con la moralidad, que los valores morales son una cuestión de elección subjetiva, dirigida por los sentimientos y no por la mente<sup>266</sup>.

Lo expresado, que podría ser aceptable como conclusión de una profundización extensa y rigurosa en la filosofía analítica y sus derivaciones positivistas, resulta, sin embargo, desconcertante como comentario aislado. El disenso randiano apunta fundamentalmente al rechazo crónico de la metafísica que es seña de identidad del positivismo: las diferencias en este punto son reales, aunque

---

<sup>266</sup> [...] *the Logical Positivists* [...] assured him that such concepts as metaphysics or existence or reality or thing or matter or mind are meaningless—let the mystics care whether they exist or not, a scientist does not have to know it; the task of theoretical science is the manipulation of symbols, and scientists are the special elite whose symbols have the magic power of making reality conform to their will [...] Knowledge, they said, consists, not of facts, but of words, words unrelated to objects, words of an arbitrary social convention, as an irreducible primary; thus knowledge is merely a matter of manipulating language. The job of scientists, they said, is not the study of reality, but the creation of arbitrary constructs by means of arbitrary sounds, and any construct is as valid as another; since the criterion of validity is only “convenience” and the definition of science is “that which the scientists do.” But this omnipotent power, surpassing the dreams of ancient numerologists or of medieval alchemists, was granted to the scientist by philosophical Attila-ism on two conditions: a. that he never claim certainty for his knowledge, since certainty is unknown to man, and that he claim, instead, “percentages of probability,” not troubling himself with such questions as how one calculates percentages of the unknowable; b. that he claim as absolute knowledge the proposition that all values lie outside the sphere of science, that reason is impotent to deal with morality, that moral values are a matter of subjective choice, dictated by one’s feelings, not one’s mind. Rand, A. “For the New...”, en: *For the New...*, p. 32.

Rand no precise por qué. A partir de ahí, sin embargo, sus ataques al escepticismo positivista no aportan mucho como esfuerzo de singularización de la epistemología objetivista respecto de la positivista. Peikoff habría de complementarlos con un —mucho más valioso— ensayo titulado “The Analytic-Synthetic Dichotomy” (1967), no en vano añadido en 1990 a la segunda edición de *Introduction to Objectivist Epistemology*.

Peikoff denuncia que la filosofía analítica y el positivismo lógico han establecido una dicotomía, un dualismo inconciliable, entre la observación empírica y la verdad lógica. Estas corrientes, por tanto, seguirían ancladas en el debate anteriormente tratado (entre intrinsecismo y subjetivismo), con la puntualización de que su respuesta al mismo habría sido la imposibilidad de solventarlo; el positivismo, así, sería escepticismo humeano o agnosticismo kantiano, y no tendría nada que ver con el objetivismo. Por un lado, las proposiciones analíticas (las leyes de la lógica o desarrollos del axioma de identidad) serían meras tautologías y, como tales, no transmitirían información relevante acerca del mundo. Peikoff cita a Wittgenstein afirmando: “Todas las proposiciones de la lógica dicen lo mismo: es decir, nada”, y a Ayer: “Los principios de la lógica y las matemáticas son universalmente verdaderos porque nunca les permitimos que sean otra cosa”<sup>267</sup>. Quedarían, así, las proposiciones sintéticas. Éstas sí son capaces de decirnos algo que no supiéramos, y, así, de expandir nuestro conocimiento. El problema —y aquí volvemos al eterno problema del empirismo— es que sólo la experiencia puede aportarnos información nueva acerca de la realidad, y semejante información es necesariamente incierta. Observar mil veces que el agua a 100 grados centígrados hierve nos hace esperar, con un nivel elevado de certidumbre, que se comportará de la misma manera la milésimo primera, pero no podemos estar seguros, pues —a diferencia de la verdad lógica necesaria— lo que acontece en la experiencia es contingente. Para Peikoff, el gran error del positivismo radica precisamente en esta contingencia que predica de los hechos observados. “En lo que se refiere a la realidad metafísica (omitiendo, por el momento, las

---

<sup>267</sup> “The propositions of logic,” said Wittgenstein in the *Tractatus*, “all say the same thing: that is, nothing.” “The principles of logic and mathematics,” said A. J. Ayer in *Language, Truth and Logic*, “are true universally simply because we never allow them to be anything else.” Peikoff, L. “The Analytic-Synthetic Dichotomy” (1967), en: *Introduction...*, p. 94.

acciones humanas), no hay ‘hechos que acontecen pero que podrían no haberlo hecho’ frente a ‘hechos que deben ser’. Lo único que hay es: hechos que *son*”<sup>268</sup>.

Realmente, la disposición gnoseológica del positivismo lógico no es tan desalentadora como Rand y Peikoff nos la presentan. El positivismo reconocerá el máximo valor epistemológico a la *verificabilidad* del conocimiento adquirido en la experiencia. La posibilidad de verificar, en el retorno a esa misma experiencia, una proposición originada en ella, da cuenta de una (más o menos) probable correspondencia de dicha proposición con la realidad; aunque la certeza nunca sea absoluta, sí puede ser —y así lo *verifica* la misma experiencia humana— lo suficientemente sugestiva como para permitir el progreso de la ciencia. La fractura más significativa, así, no tiene tanto que ver con un supuesto pesimismo gnoseológico en el lado del positivismo lógico cuanto con el papel de la metafísica en relación con la dinámica probatoria que —para una y otra escuela— constituye la esencia del método científico. Mientras el positivismo niega por principio la metafísica, sobre la base de la imposibilidad de verificar cualquier proposición metafísica en la experiencia, el objetivismo —como se ha venido explicando— pone de manifiesto cómo cualquier tentativa de verificación presupone unos criterios y normas de rango ultraempírico, de validez en sí misma trascendente a la verificabilidad; en otras palabras, el rigor epistemológico precisa de axiomas metafísicos.

Ya Frege planteaba este problema en sus *Fundamentos de la aritmética* (1884), libro de cabecera de filósofos analíticos y positivistas lógicos. Por un lado, “la inducción debe descansar en la teoría de la probabilidad, ya que no puede [aspirar a] hacer una proposición más que probable”; por otro, sin embargo, “no está claro cómo puede desarrollarse esta teoría [de la probabilidad] sin presuponer unas leyes aritméticas”<sup>269</sup>. Esta observación nos retrotrae a la crítica randiana del positivismo lógico anteriormente reproducida: ¿cómo calcular porcentajes de probabilidad de aquello que reconocemos como no susceptible de conocimiento cierto? Si la pregunta fuera “¿por qué calcularlos?”, la respuesta sería clara: precisamente porque el objeto investigado es incierto; la

---

<sup>268</sup> *In the present issue, the basic error [...] is the view that facts, some or all, are contingent. As far as metaphysical reality is concerned (omitting human actions from consideration, for the moment), there are no “facts which happen to be but could have been otherwise” as against “facts which must be.” There are only: facts which are. Ibid., p. 108.*

<sup>269</sup> *Die Induction muss sich auf die Lehre von der Wahrscheinlichkeit stützen, weil sie einen Satz nie mehr als wahrscheinlich machen kann. Wie diese Lehre aber ohne Voraussetzung arithmetischer Gesetze entwickelt werden könne, ist nicht abzusehen. Frege, G. Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Verlag von M. & H. Marcus, Breslau, 1934, pp. 16-17.*

pregunta, empero, es la —nunca resuelta— de Frege: “¿cómo?, ¿con base a qué leyes?”. ¿Conocía Rand la obra de Frege, un filósofo de relevancia generalmente desatendida salvo entre las corrientes que bebieron de su obra? En toda su exhaustividad, la historia de la filosofía de B. A. G. Fuller, que Rand estudió en profundidad,<sup>270</sup> ni siquiera lo menciona. Es posible que el profesor de filosofía del Brooklyn College John Hospers, gran amigo de Rand durante los meses de preparación de *For the New Intellectual* (1961), la introdujese a Frege y le hiciese ver este problema central de la lógica positivista; pero de ninguna manera cabe excluir que lo detectase por sí misma. Si es así, a las señaladas ambigüedad y superficialidad de su tratamiento del positivismo lógico subyace una gran perspicacia, y sólo queda lamentar que no fuese más didáctica en aquél.

#### 4. La estética objetivista

Una presentación general de la filosofía de Ayn Rand no puede dejar de considerar su estética, en tanto conjunto de medios a través de los cuales el hombre da concreción artística a su visión filosófica: sus valores, sus principios y sus convicciones. Bien es cierto que la orientación vocacional de este estudio lo es hacia su filosofía política y del Derecho, a cuyo efecto es imprescindible una profundización previa en su metafísica, su epistemología, su antropología y su ética, que determinarán dichos planteamientos filosófico-políticos y iusfilosóficos; y no tanto en su estética, que es posterior a todo ello. No obstante, la aproximación al objetivismo aquí emprendida quedaría tristemente mutilada sin la contribución de, por lo menos, unas pinceladas en torno a la faceta estética de una figura en la que lo filosófico y lo literario están entrañable e incorregiblemente entretejidos.

La plasmación de la estética objetivista se encuentra en *The Romantic Manifesto*, recolección de ensayos publicados entre 1962 y 1971 (más un relato corto publicado en 1967).

Nuclear es la idea del arte, ya que la estética no es otra cosa sino el estudio del mismo<sup>271</sup>. “El arte es una recreación de la realidad conforme a los juicios valorativos metafísicos del artista”<sup>272</sup>. Como en Aristóteles, la concepción del arte se estructura en torno a la práctica de la mimesis

---

<sup>270</sup> Cf. Gotthelf, A. & Salmieri, G. *A Companion to Ayn Rand*. Wiley Blackwell, Malden (MA), 2016, p. 322.

<sup>271</sup> “La quinta y última rama de la filosofía es la estética, el estudio del arte, que se basa en la metafísica, la epistemología y la ética” (*The fifth and last branch of philosophy is esthetics, the study of art, which is based on metaphysics, epistemology and ethics*). Rand, A. “Philosophy...”, en: *Philosophy...*, p. 5.

<sup>272</sup> *Art is a selective re-creation of reality according to an artist's metaphysical value-judgements*. Rand, A. “The Psycho-Epistemology of Art” (1965), en: *The Romantic...*, p. 8.

(μίμησις), o imitación en sentido amplio, en tanto representación. Para Aristóteles, “es evidente” que dicha tarea satisface una doble función: por un lado, el hombre, desde la infancia, aprende por imitación, y “aprender algo es el mayor de los placeres no sólo para el filósofo, sino también para el resto de la humanidad”; por otro lado, más allá de esta virtualidad didáctica, Aristóteles observa que el hombre se deleita en la imitación, pues en ella “se reúne el sentido de las cosas”<sup>273</sup>. Es esta segunda causa del arte la que adquiere preeminencia en Ayn Rand. Como ella explica, “no es información periodística o educación científica o guía moral lo que el hombre busca en una obra de arte (aunque puedan venir aparejados como consecuencias secundarias), sino la satisfacción de una necesidad más profunda: una reafirmación de su visión de la existencia”<sup>274</sup>.

El proceso de formación de conceptos y consiguiente edificación del conocimiento objetivo de la realidad envuelve, como ha quedado expuesto, enorme complejidad. El primero de los mecanismos empleados por la razón para simplificarlo es el lenguaje, en el cual los conceptos son reducidos a símbolos susceptibles de expresión sonora; el segundo —ora prolongación, ora desviación del lenguaje verbal— es el arte.

Ningún hombre podría sostener [tan vasta acumulación de conocimiento y tan extensa cadena de conceptos] en el foco de su conciencia inmediata. Y sin embargo el hombre necesita ese conjunto y esa conciencia—necesita el poder de agruparlo en una concentración plena y consciente.

---

<sup>273</sup> Cf. 1448b de: Aristóteles. *Poética*. Edición electrónica de la Universidad de Granada, p. 7. Disponible en: [https://www.ugr.es/~encinas/Docencia/Aristoteles\\_Poetica.pdf](https://www.ugr.es/~encinas/Docencia/Aristoteles_Poetica.pdf).

<sup>274</sup> *It is not journalistic information or scientific education or moral guidance that man seeks from a work of art (though these may be involved as secondary consequences), but the fulfillment of a more profound need: a confirmation of his view of existence.* “Art and Sense of Life” (1966), en: Rand, A. *Ibid.*, p. 28. Mi elección del término “reafirmación” para traducir el *confirmation* del original no es arbitraria. Como frecuentemente sucedía, la misma Ayn debió vacilar en la elección del término; así lo sugiere el hecho de que inmediatamente a continuación incluyera, tras un guión, la precisión siguiente: “una confirmación, no enderezada a resolver dudas cognitivas, sino a permitirle contemplar sus abstracciones fuera de su mente, en la forma de concreciones existenciales” (*a confirmation, not in the sense of resolving cognitive doubts, but in the sense of permitting him to contemplate his abstractions outside his own mind, in the form of existential concretes*). Posiblemente aquella mente que nunca dejó de pensar, al menos parcialmente, en ruso, buscaba la mejor manera de expresar en inglés la voz rusa *непечтыверждение*, de difícil traducción como muchas de las precedidas por el prefijo *непе-* (no hay más que pensar en *непечтпoйка*, cuya traducción en casi todos los idiomas se ha resuelto con la asunción del préstamo “perestroika”, ante la insuficiencia de otras palabras para replicarla). Rand se habría decantado por un *confirmation* de significado matizado ante la ambigüedad que habría conllevado el término *reaffirmation*, al que los diccionarios de lengua inglesa no reconocen el sentido figurado pretendido. En español, empero, creo que transmite mejor la idea el término “reafirmación”: ulterior afirmación, entendida la voz “afirmar” en la primera acepción que la RAE le atribuye: como “poner firme, dar firmeza”.

Ese poder le es dado por el arte<sup>275</sup>.

En esto consiste lo que Rand denomina la función psico-epistemológica del arte: en “devolver” la abstracción que define el conocimiento objetivo al nivel perceptual, para permitir al hombre su aprehensión directa. En la contemplación del arte, el hombre le da un respiro a una mente consumida por un desgaste hegemónicamente epistemológico, repone energías y se reafirma en las verdades metafísicas y los ideales morales plasmados. En esto consistiría su deleite. El planteamiento de Rand concuerda con el de otro gran romántico, Thomas Carlyle (1795-1881), que consideraba una “ley primaria de la naturaleza humana” el hecho de que “todo lo que el hombre siente con intensidad, se esfuerza por expresarlo exteriormente, por verlo representado ante sí en figura visible, y como si hubiera en ello una especie de vida y de realidad histórica”<sup>276</sup>. Acaso Rand habría reformulado esta ley para enfatizar que lo que el hombre se afana en expresar por medio del arte no es tanto lo que siente como lo que sabe, profesa o cree; sea como fuere, la idea central —la comprensión del arte como contemplación y su fundamento en una natural propensión humana— no cambia.

---

<sup>275</sup> *No man could hold [such a vast sum of knowledge and such a long chain of concepts] in the focus of his immediate conscious awareness. Yet he needs that sum and that awareness to guide him—he needs the power to summon them into full, conscious focus.*

*That power is given to him by art.*

Rand, A. “The Psycho-Epistemology...”, en: *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>276</sup> Carlyle, T. *Los héroes* (1841). Trad. de Farran y Mayoral, J., Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, p. 36.

Respondiendo el arte a las convicciones metafísicas del artista, deviene reflejo de su sentimiento de la vida (*sense of life*)<sup>277</sup>. Lo que destella en la representación artística de un evento, realidad o situación no es tanto la relevancia del mismo *per se*, cuanto la significación de lo representado para los criterios metafísicos del autor. Así se explica el hecho de que “los terribles conflictos internos que los artistas padecen tanto como —o, quizás, más que— otras personas se vean magnificados en su trabajo”. Rand pone el ejemplo del “ofensivo conflicto” que se da en Salvador Dalí entre “la luminosa claridad de una psico-epistemología racional” que proyecta su estilo y la metafísica irracional y repugnantemente mezquina que proyectan sus temas<sup>278</sup>.

Rand contrapone dos grandes corrientes estéticas en función del sentimiento de la vida que las inspira: naturalismo y romanticismo. El origen metafísico de la bifurcación sería la idea de la libertad volitiva profesada por los autores de una y otra corriente. Los naturalistas la negarían, en la convicción determinista de la inevitabilidad del curso de los acontecimientos —similar a la dinámica de la naturaleza— y la consiguiente futilidad de la rebelión del hombre contra su destino. La resistencia, de hecho, llega a resultar inconcebible, en la medida en que implica una decantación libre, que en la estética naturalista más extrema es ilusoria. El romanticismo, por su parte, sería producto de una afirmación, en el plano metafísico, del hombre como ser dotado de libre albedrío. Su vida, así, no es el efecto de una interacción de fuerzas ajenas a su control, sino el resultado de la

---

<sup>277</sup> Concepto, éste, probablemente inspirado por la lectura de Unamuno. Entre 1944 y 1946, Ayn Rand y Frank Lloyd Wright intercambiaron correspondencia relativa a las impresiones que *The Fountainhead* le había merecido al arquitecto y el eventual acometimiento, por parte de éste, de la construcción de una casa para ella. Entre la segunda quincena de septiembre y la primera semana de octubre de 1946, Wright esbozaba y le enviaba los planos preliminares, junto con una carta en la que le preguntaba si había leído *El sentimiento trágico de la vida*, a propósito de un fragmento de *Anthem* que le había recordado a él. Ayn Rand respondía el 10 de octubre, expresando en posdata: “No, no he leído *El sentimiento trágico de la vida* de Unamuno, pero me haré con él y lo leeré”. Tras una ulterior carta, sorprendentemente breve en comparación con las anteriores y privativamente referente al proyecto arquitectónico (que nunca llegó a realizarse), la correspondencia se interrumpe, y cabe afirmar que no sólo ésta, sino de hecho la relación entre ambos, habida cuenta de que cuando —más de diez años después, en 1957— Rand le remite un ejemplar de *Atlas Shrugged*, Wright le reprocha: “¿Por qué este largo silencio?”. Aventuro que la recomendación de la obra maestra de Unamuno, junto con el precio desorbitado que Wright demandó por la realización del proyecto (que Rand no quiso, o no pudo, abordar), pudo ser motivo de ese “largo silencio”. Sea como fuere, es casi seguro —aunque sólo fuera por la veneración que en esos momentos le profesaba a Wright— que Rand leyó *Del sentimiento trágico de la vida*, detestó la filosofía de Unamuno y ello contribuyó a relativizar su opinión del arquitecto, mientras, colateralmente, la idea unamuniana del sentimiento de la vida caló en su pensamiento. Una profundización interesante a este respecto se encuentra en: Riggenbach, J. “Philosophy and Sense of Life, Revisited”, en: *Reason*, Reason Foundation, Los Angeles, November 1974, 37-42.

<sup>278</sup> *The terrible inner conflicts from which artists suffer as much as (or, perhaps, more than) other men are magnified in their work. As an example: Salvador Dali, whose style projects the luminous clarity of a rational psycho-epistemology, while most (though not all) of his subjects project an irrational and revoltingly evil metaphysics.* Rand, A. “Art and Sense...”, en: *Ibid.*, p. 31.

elección consciente de unos valores, que conforman su carácter, y la adopción cotidiana de una serie de decisiones.

En el plano de la literatura, el aspecto donde más sensiblemente se manifiesta el sentimiento de la vida del autor es la presencia o ausencia de trama. “Una trama es una progresión intencionada de eventos conectados lógicamente conducente a la resolución de un clímax”<sup>279</sup>, cuyos protagonistas y agentes (los personajes) no son réplicas de individuos reales, sino encarnaciones de conceptos y valores, esto es, de opciones filosóficas conscientes. En efecto, una estética naturalista dará lugar, necesariamente, a narraciones sin trama, pues donde no hay libertad en la elección de valores y toma de decisiones “no puede haber progresión intencionada de eventos, ni continuidad lógica, ni resolución, ni clímax”<sup>280</sup>. El sentimiento volitivo de la vida, propio de una estética romántica —producto, a su vez, de una metafísica afirmadora del libre albedrío—, dará, por el contrario, historias “tramadas”, secuencias en las que “todo evento principal está conectado con, y determinado por, los eventos precedentes de la historia, de los cuales procede”, y en las cuales dichos eventos son impulsados por acciones humanas conscientes y deliberadas<sup>281</sup>. La producción naturalista tendría por precursor espiritual a Shakespeare, con su premisa de la impotencia del hombre frente al flujo trágico de su destino, y alcanzaría su auge en el s. XIX con autores como Balzac, Tolstoy o Zola. También el romanticismo vivió su esplendor en el s. XIX. Sin embargo, explica Rand, “los estándares (implícitos) del romanticismo son tan exigentes que, a pesar de la abundancia de escritores románticos en la época de su predominio, esta escuela ha producido muy pocos románticos puros y consistentes al más alto nivel”<sup>282</sup>. Sus mejores representantes habrían sido Victor Hugo y Dostoevsky, como novelistas, y Schiller y Rostand, como dramaturgos<sup>283</sup>.

---

<sup>279</sup> *A plot is a purposeful progression of logically connected events leading to the resolution of a climax.* Rand, A. “Basic Principles of Literature” (1968), en: *Ibid.*, p. 73. Idéntica definición se da en “What Is Romanticism?” (1969) (*Ibid.*, p. 92).

<sup>280</sup> [...] *there can be no purposeful progression of events, no logical continuity, no resolution, no climax.* *Ibid.*, p. 93.

<sup>281</sup> [...] *every major event is connected with, determined by and procedes from the preceding events of the story.* Rand, A. “Basic Principles...”, en: *Ibid.*, p. 73.

<sup>282</sup> *The (implicit) standards of Romanticism are so demanding that in spite of the abundance of Romantic writers at the time of its dominance, this school has produced very few pure, consistent Romanticists of the top rank.* Rand, A. “What is...”, en: *Ibid.*, p. 99.

<sup>283</sup> Como novelas concretas, “cuyos autores no siempre fueron consistentes en el resto de sus obras”, Rand extiende esta categoría al *Quo Vadis* de Sienkiewicz y a *The Scarlet Letter*, de Hawthorne.

Rand no obvia el escollo de que el romanticismo hiciera del rechazo de la razón una de sus señas de identidad. Su interpretación es que, en realidad, la cruzada romántica no lo fue tanto contra la razón como contra el determinismo clasicista ilustrado, el *establishment* del momento. En primer lugar, observa Rand, las corrientes estéticas dominantes no podían con justicia autoproclamarse “racionalistas”, pues no se fundaban en filosofía alguna merecedora de semejante consideración, con lo que no había, propiamente, razón contra la que rebelarse; por otra parte, aunque los románticos consciente o pretendidamente renegaran de la razón, un sentimiento de la vida perfectamente aristotélico los habría inspirado —la convicción de la validez de los sentidos y la liberación de la mente del individuo, que se manifestaría en la exaltación de su autonomía ora en el pensamiento, ora en la acción. Además, el romanticismo, como estética, sería la consecuencia lógica del capitalismo incipiente como modelo de organización social.

El romanticismo, en definitiva, sería la estética de la primacía de los valores. Ayn Rand, filosóficamente y en su calidad de artista, se declara romántica, en unos tiempos en los que — lamenta— de muy pocos puede predicarse tal adscripción. El objetivo de su obra literaria, como se dijo, es, ante todo, “la proyección del hombre ideal” y “el retrato de un ideal moral”. Y ello, no como medio hacia la ilustración filosófica de sus lectores o para influir en la sociedad, sino como fin en sí mismo.

## 5. Valoración crítica

Son muchos los autores que han replicado a la metafísica y la epistemología de Rand; traer a colación todas sus críticas excede, ciertamente, los propósitos de este estudio<sup>284</sup>. Por mi parte, me circunscribiré a diseccionar la crítica objetivista de la religión en el marco de la metafísica y la epistemología, crítica en la que reconozco tanta relevancia —para la dirección general de su filosofía— como vulnerabilidad, y a poner de manifiesto una laguna generalmente inadvertida por los estudiosos de Rand, tanto afines como críticos.

### a) La crítica metafísico-epistemológica de la religión

La filosofía de Rand se funda en la evidencia, en unos hechos o rasgos de la realidad tan evidentes que deben avalar cualquier idea que nos hagamos de la realidad que deseamos conocer; motivo por el cual, en la jerarquía objetivista del conocimiento, se les confiere la máxima dignidad. A estas evidencias fundamentales e inamovibles de las cuales parte la metafísica —y, con ella, el edificio filosófico en su totalidad— se las bautiza, con fidelidad a la tradición griega, como axiomas, o

---

<sup>284</sup> Algunas de las más relevantes, o simplemente sugerentes, son:

- Robbins, J. *Without a Prayer: Ayn Rand and the Close of Her System*. Trinity Foundation, Unicoi (TN), 1997. Robbins hace extensiva a Rand una crítica del empirismo como teoría del conocimiento, incapaz de explicar la formación de determinados conceptos.

- Yang, M. B. *Reconsidering Ayn Rand*. Winepress Publishing, Enumclaw (WA), 2000. Se trata de una crítica confesional escrita por parte de un antiguo objetivista convertido al cristianismo, cuyo interés, más allá de la experiencia espiritual personal, radica en la explicación de cómo Rand tergiversó o no entendió determinados aspectos del cristianismo.

- Nyquist, G. S. *Ayn Rand Contra Human Nature*. Writers Club Press, Lincoln (NE), 2001. Destacable aquí es la crítica de la idea de la omisión de medida como constitutiva del concepto randiano de concepto, y, en general, de la teoría objetivista de la abstracción conceptual.

- Ryan, S. *Objectivism and the Corruption of Rationality: A Critique of Ayn Rand's Epistemology*. Writers Club Press, Lincoln (NV), 2003. Perspicaz y rigurosa en todas sus objeciones, es la crítica más completa. Abarca el planteamiento objetivista del problema de los universales, la teoría objetivista de la sensación y percepción, la explicación randiana de la formación de conceptos, la metafísica axiomática de Rand, su noción de la verdad, su tratamiento del libre albedrío. Como Nyquist, hace hincapié en el abuso de la *Measurement-Omission* en su epistemología del concepto.

- Byrd, D. *A Critique of Ayn Rand's Philosophy of Religion: The Gospel According to John Galt*. Rowman and Littlefield, London, 2014. Como su título indica, es, ante todo, una crítica de la filosofía randiana de la religión.

- Armstrong, A. *What's Wrong With Ayn Rand's Objectivist Ethics*. Eversol Press, Denver (CO), 2018. Si bien se ordena principalmente a la crítica de la ética objetivista, contiene también una interesante crítica de la filosofía más fundamental de Ayn Rand.

conceptos axiomáticos. El razonamiento objetivista es, sobre este particular, similar al de Zubiri en “¿Qué es saber?”<sup>285</sup>.

Por una parte, ahonda Rand, los axiomas se eximen de la sujeción al control probatorio propio del análisis racional, ya que son precisamente los criterios en que se va a basar la prueba de todo el conocimiento ulterior; por otra, todo este conocimiento válido, objetivo, fundado en los axiomas de existencia, conciencia e identidad, con independencia de su grado de desarrollo, los va a llevar implícitos y va a poder ser en última instancia reconducido a ellos. Apréciese cómo incluso una filosofía tan racionalista se ve forzada a admitir instancias de validación o sanción cognitiva que trascienden a la misma razón, aunque sólo sea para prepararle el terreno a una soberanía de ésta en adelante indisputada. Para ser racional, viene a decir el objetivismo, primero es necesario mirar a la realidad y reconocer sus constantes más ostensibles, y fundar en ellas la misma idea de racionalidad.

Hasta aquí no tendría por qué haber conflicto con la fe religiosa. En principio, nada impelería al creyente a desafiar unas premisas tan evidentes en sí mismas; el que lo hiciera experimentaría, a mi juicio, serias dificultades para justificar semejante rebeldía al amparo de sus creencias. Su Dios no sería muy distinto de aquel hipotético genio maligno cartesiano que podría estar engañándonos acerca de algo tan esencial como la naturaleza del mundo y de nuestra relación con él. Quizá el creyente voluntarista, al estilo de Ockham, se afanaría en anteponer, como causa primera de este triple axioma, el deseo divino de que la existencia exista, en la forma concreta de cosas diferenciadas unas de otras susceptibles de conocimiento por la conciencia. Ningún problema. Esto no alteraría en nada su vigencia, y, con ella, la de sus corolarios, la de la epistemología

---

<sup>285</sup> “Los ‘principios’ de las cosas se expresan así en *verdades primarias* y, a fuer de tales, *primeras* en todo conocimiento. [...] Las percibe [el hombre] por el mero hecho de existir, porque se refieren a las cosas por el mero hecho de serlo. Tales verdades (por ejemplo, el principio de no contradicción) son primeras no sólo por ser su verdad anterior a toda otra, sino también por ser conocidas efectivamente con anterioridad a las demás, aunque tal vez sin darnos cuenta de ello. La interna necesidad, que caracteriza a todo conocimiento, se realiza en ellas de modo ejemplar; merecen, con *máxima dignidad*, ser llamadas conocimientos. Por esto las llamaron los griegos axiomas, que quiere decir ‘dignidades’”. Zubiri, X. “¿Qué es saber?”, en: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). Editora Nacional, Madrid, segunda edición: 1951, p. 53. La única discrepancia, como se ve, es que el objetivismo trata el principio de no contradicción como corolario del axioma de identidad, si bien la distinción es meramente nominal, pudiendo perfectamente argüirse que la no contradicción no es simplemente un corolario, sino el contenido mismo del axioma de identidad. Decir, en efecto, que las cosas son algo —precisamente lo que son— equivale a decir que no pueden ser al mismo tiempo, y en el mismo sentido, otra cosa. Que A es A. (Sea como fuere, que Rand llegara a leer a Zubiri es radicalmente improbable, teniendo en cuenta que *Naturaleza, Historia, Dios* no aparece traducida al inglés en EEUU hasta 1981. Con anterioridad, sólo el ensayo “El origen del hombre”, que no lidia con la cuestión del conocimiento axiomático, había sido publicado en esta lengua y país, en 1967.)

derivada de ellos, etc. Creyentes, ateos y agnósticos podrían así compartir pacíficamente una filosofía sin necesidad de concordar en lo relativo a la existencia de Dios: el creyente vería a Dios detrás de la naturaleza del mundo y el contenido axiomático de la metafísica; el agnóstico se abstendría de pronunciarse al respecto; el ateo se persuadiría del carácter último de los axiomas impresos en la realidad, y los reputaría incausados, autocausados o extracausales de manera no muy distinta a cómo el creyente concluye la incausación, autocausación o extracausalidad de Dios. Pero, como digo, estas posturas, anteriores a la filosofía, no tendrían por qué afectar la conformidad en torno al contenido de esta última.

En una dicotomía semejante se resuelve, de hecho, la metafísica de Kant. Ante el problema de la viabilidad de la metafísica como ciencia, Kant distingue entre una “metafísica en su primera parte”, en la que “se ocupa de conceptos *a priori*, cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia”<sup>286</sup>, y una “metafísica en su segunda parte”, dedicada a los conceptos de los que no podemos tener experiencia sensible directa<sup>287</sup>. Al amparo de la primera podemos afirmar, verbigracia, el principio de causalidad o el de permanencia de la materia, y predicar de estos contenidos carácter perfectamente científico. Al igual que la geometría, se trataría de una ciencia de juicios ampliativos (o sintéticos) —pues, a diferencia de los puramente analíticos, no se limitan a reformular, sino amplían nuestra información acerca de la naturaleza de la realidad— y *a priori*, si bien susceptibles de constatación *a posteriori*, en la experiencia. Junto a estas cuestiones, sin embargo, la metafísica se ha ocupado tradicionalmente de otras que no nos afectan sensiblemente, y de las que, ello no obstante, formamos pensamientos, ideas y conceptos. Los juicios que emitimos al respecto son, también ellos, sintéticos y *a priori*; su especificidad frente a los de la “primera parte” se concreta en la ausencia de una correspondencia objetiva en la experiencia. Así ocurre con las tres sustancias de Descartes: el alma humana, Dios y el universo considerado como un todo. Negar su adscripción metafísica sería impropio, teniendo en cuenta que Kant —de manera muy similar a Rand— entiende que “la función de la metafísica es proporcionar al hombre una visión

---

<sup>286</sup> *Der Metaphysik in ihrem ersten Teile [...] sich nämlich mit Begriffen a priori beschäftigt, davon die korrespondierenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können [...]*. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Anaconda, Köln, 2011, p. 36.

<sup>287</sup> Cf. *Ibid.*

unitaria del mundo”<sup>288</sup>, al tener por objeto “todo lo que es, en tanto es” (*alles, so fern es ist*)<sup>289</sup>; excluir aquellas materias supondría renunciar a la parte más profunda e interesante de este estudio, que se reduciría entonces al de objetos y relaciones particulares. La disertación en este campo, ahora bien, no puede tener el carácter científico de una ley metafísica verificable en la experiencia. Todo intento de demostrar científicamente un juicio metafísico de esta índole es fútil.

Kant sustrae la metafísica en su segunda parte al imperio de la ciencia. Sin embargo, sería un error pensar que Kant abandona su objeto al capricho, a las emociones o a la oscuridad de una ignorancia absoluta. En primer lugar, aunque sólo sea por eliminación, algo sabemos sobre Dios, el universo y el alma humana: cuando menos, que no son susceptibles de encuadramiento espacio-temporal. En segundo lugar, estos conceptos satisfacen una función de integración del conocimiento, o de delimitación epistemológica. Finalmente, el hecho de que Kant haya “encontrado necesario desplazar el conocimiento [*Wissen*] para hacerle sitio a la fe”<sup>290</sup> no quiere decir que haya desterrado la razón del ámbito de la metafísica en su segunda parte. El objetivo de la *Kritik der reinen Vernunft* es otro: “sentar las bases de una paz honorable y duradera” entre la ciencia, de un lado, y la religión y otras abstracciones mayores (como los valores, el sentido de la vida o la interpretación del mundo), de otro<sup>291</sup>. La razón, que Kant exalta como “la última piedra de toque de la verdad” (*der letzte Probiestein der Wahrheit*)<sup>292</sup>, deberá seguir presidiendo la investigación metafísica, si bien operará de manera distinta en cada una de sus subdivisiones; por imposición, cabe puntualizar, de las conclusiones de esta misma razón. Kant “pensaba estar defendiendo la razón y la Ilustración, y alertando de futuros horrores en el caso de que éstas fueran

---

<sup>288</sup> According to Kant also, the function of metaphysics is to provide man with a unitary world-view. Walsh, G. V. “Ayn Rand and the Metaphysics of Kant”, en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 2, nº 1 (Fall 2000), p. 76.

<sup>289</sup> Kant, I. *Kritik...*, p. 663.

<sup>290</sup> *Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen. Ibid.*, p. 43. Obsérvese que Kant utiliza el término *Wissen*, en vez de *Kenntnis*, pues se refiere a un conocimiento científico (de ahí *Wissenschaft*), y no al saber en sentido amplio, el cual no es la metafísica en su segunda parte.

<sup>291</sup> *Kant ist überzeugt, dass es ihm gelungen ist, durch richtige Grenzscheidung der Gebiete den Grund zu einem ehrlichen und dauernden Frieden zwischen ihnen gelegt zu haben.* Paulsen, F. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre.* Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), Stuttgart, 1898, p. 6. Ayn Rand cita la traducción inglesa de Ungar, *Immanuel Kant: His Life and Doctrine* (New York, 1963, p. 6), en “From the Horse’s Mouth” (1975), en: *Philosophy...*, p. 106. El artículo se dedica precisamente a la crítica de Kant a través de la obra de Paulsen.

<sup>292</sup> Kant, I. “Was heißt: sich im Denken orientieren?” (1786), en: *Werke in zwölf Bänden. Band 5*, Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, 1977, p. 330.

abandonadas en nombre del ‘sentimiento’. Este punto parece pasar desapercibido en la literatura objetivista”<sup>293</sup>.

La solución metafísica kantiana y la objetivista podrían haberse perfilado relativamente similares, quizá con algunos matices principalmente de orden terminológico. El objetivismo, sin embargo, acomete un esfuerzo adicional que, globalmente considerado, parece específicamente orientado a desmarcarse de la metafísica kantiana<sup>294</sup>. El conflicto se centraliza en las limitaciones que la teoría del conocimiento de Kant achaca a la razón (las cuales, como se expone, no son sino respuestas a las limitaciones de la experiencia en relación con determinados conceptos pensados por el hombre que carecen de correspondencia en ella). Para Rand, en contraste, no es válido (ni científica, ni filosóficamente) concepto alguno no formado con arreglo a su epistemología: desde la experiencia directa hasta la integración conceptual consciente. “Todo conocimiento es conocimiento procesado [...]. Un conocimiento no procesado sería un conocimiento adquirido sin medios cognitivos”<sup>295</sup>. El hecho de que Kant abra la puerta a otras formas de sabiduría y ponga en su sitio a la razón empírica o científica es lo que desata, no ya su disconformidad, sino su ira.

La crítica de Kant en los escritos de Rand es tan dura que, en ocasiones, llega a resultar histriónica. Rand lo acusa de “odio por la vida, el hombre y la razón”<sup>296</sup> y aun hace a su filosofía responsable de fenómenos como el nazismo y el comunismo. Filosofía que consideraría la máxima expresión del misticismo platónico, y que etiquetaría como “la perfecta oposición del objetivismo”. En su interpretación:

La razón y la ciencia están “limitadas”, dijo Kant; solamente son válidas en la medida en que se ocupan de este mundo, en tanto ilusión colectiva permanente y predeterminada [...], pero son impotentes para lidiar con las cuestiones metafísicas, fundamentales de la existencia, que pertenecen al mundo “nouménico”. El mundo “nouménico” es incognoscible; es el mundo de la realidad “real”,

---

<sup>293</sup> *He thought he was defending both reason and the Enlightenment and warning of future horrors in case these were abandoned in the name of “feeling”. This point goes unnoticed in the Objectivist literature.* Walsh, G.V. “Ayn Rand and...”, en: *The Journal...*, p. 91.

<sup>294</sup> De la misma opinión son J. W. Robbins y Scott Ryan. Cf. Ryan, S. *Objectivism and...*, p. 269.

<sup>295</sup> *All knowledge is processed knowledge [...]. An “unprocessed” knowledge would be a knowledge acquired without means of cognition.* Rand, A. “Consciousness...”, en: *Introduction...*, p. 81.

<sup>296</sup> [...] *the ugliest repository of hatred for life, man and reason [is] the soul of Immanuel Kant.* Rand, A. “Causality versus Duty”, en: *Philosophy...*, p. 132.

la verdad “superior” y las “cosas en sí mismas” o las “cosas como son” —es decir: las cosas como *no* son percibidas por el hombre<sup>297</sup>.

Desde Goldberg en 1961, son muchos los comentaristas que han acusado importantes lagunas en esta crítica. Rand, en efecto, parafrasea a Kant fuera de contexto y sin rigor alguno. Nunca entra a diseccionar con el debido detenimiento sus obras y rara vez las cita. Walsh<sup>298</sup> señala brillantemente los aspectos en los que este rechazo no se ajusta a lo que realmente enseñara la *Kritik der reinen Vernunft*. Rand sobredimensiona la divergencia entre una y otra metafísica y una y otra epistemología —y, en línea con lo apuntado, se hace difícilmente reprimible la sensación de que la vierte como un distanciamiento *ad hominem* de Kant para desterrar inequívocamente la posibilidad de la religión de la supuesta pureza de la observación y la lógica aristotélicas.

La crítica de la religión y la del trascendentalismo kantiano van, pues, de la mano. La manera en que la metafísica objetivista la emprende es afirmar la primacía de la existencia sobre la conciencia. Las lagunas de esta teoría ya han quedado expuestas: en un plano ontológico, no hay desequilibrio cualitativo entre los axiomas de existencia, conciencia e identidad que invite a dar prioridad a uno sobre el otro. Hacerlo supone introducir elementos epistemológicos extraños a la disertación metafísica. Semejante matización de la metafísica axiomática, insisto, despunta tanto dentro del discurso metafísico general, que realmente parece “encajonado” para el específico propósito de impedir *ab initio* una eventual tentativa de conciliación teológica; pues lo único que aporta, más allá del desbarajuste de la metafísica y el incremento arbitrario de su contenido dogmático, es la refutación de la idea de que la conciencia, y en particular una conciencia divina, pudiera determinar la aplicabilidad de los axiomas de existencia e identidad.

Y, sin embargo, la crítica metafísica de la religión reside fundamentalmente aquí. Los restantes argumentos de carácter metafísico del objetivismo contra la religión son tópicos tan burdos y desatendidos, o supuestos silogismos tan ininteligibles, que apenas si merecen ser mencionados. Así Peikoff<sup>299</sup> confundiendo maliciosamente la noción popular de la sobrenaturalidad

---

<sup>297</sup> Thus reason and science are “limited,” said Kant; they are valid only so long as they deal with this world, with a permanent, pre-determined collective delusion [...], but they are impotent to deal with the fundamental, metaphysical issues of existence, which belong to the “noumenal” world. The “noumenal” world is unknowable; it is the world of “real” reality, “superior” truth and “things in themselves” or “things as they are”—which means: things as they are not perceived by man. Rand, A. “For the New...”, en: *For the New...*, p. 28.

<sup>298</sup> En el artículo antes citado: “Ayn Rand and...”, en: *The Journal...*, pp. 69-103.

<sup>299</sup> Cf. *Objectivism...*, p. 31.

(que se predica de Dios como Creador del universo) y el concepto filosófico de la misma (que la teología, por el contrario, no acostumbra a predicar de Dios, pues suele afirmarse una naturaleza divina), o estableciendo una insólita incompatibilidad entre el diseño divino del universo y el axioma de identidad (como si el Diseñador no pudiera haber decretado el imperio de este último como norma fundamental del ser).

La crítica epistemológica de la religión es orgullosa deudora de estas deficiencias. A partir de la subordinación de la conciencia a la condición de mero observador de la existencia como fuente última de la realidad metafísicamente dada, el objetivismo, recordemos, reduce la posibilidad del conocimiento al ejercicio de una razón empírica (pues que tal es la noción objetivista de razón), consistente en el procesamiento de la información sensitiva y perceptual derivada de la observación consciente. Esto lleva a la exclusión de la fe, la intuición y cualesquiera otros medios como instrumentos legítimos del saber. Sin embargo, si la crítica objetivista del “misticismo” metafísico no se justifica y, por consiguiente, Dios puede estar detrás de lo metafísicamente dado sin que ello reste verdad alguna a los axiomas y corolarios de la metafísica objetivista (es más, ratificándolos), el conocimiento no tendría por qué ser privativamente conocimiento del mundo sensible. Sobre éste habrá de reinar celosamente la razón empírica en la manera en que la ensalza el objetivismo; pero dicho mundo sensible no monopolizará necesariamente la realidad. Una realidad no reconducible al contacto sensorial —que Rand y el objetivismo pretenden ignorar, pero que la mente humana ha tanteado siempre a lo largo de los siglos— requerirá entonces otros medios de conocimiento.

Ni la razón ni la observación de la realidad en general, por detenida, honesta y objetiva que sea, dan una respuesta clara al interrogante por la existencia de Dios. Es absurdo que creyentes y no creyentes nos sigamos pasando, como una pelota envuelta en llamas, la carga de la prueba acerca de algo que no se puede probar. Ante el misterio del universo y de la vida, Dios calla; pero no es el único: también la realidad, con todos sus hechos, lo hace. Y, entretanto, los hombres, creyentes y no, necesitamos una filosofía para vivir en este mundo en el que, por el motivo que sea, nos

encontramos. Dárnosla, afortunadamente, sí está a nuestro alcance —pero no podemos desconocer sus limitaciones<sup>300</sup>.

Si Ayn Rand no se hubiera abandonado al torbellino de la antirreligiosidad, que es también una forma de irracionalidad, y hubiera mantenido aquella postura de neutralidad que afirmaba la compatibilidad de su filosofía con cualquier religión que no negara el libre albedrío y la sacralidad del individuo, el objetivismo podría haber sido la filosofía de América. Pero en su apuesta atea, arriesgada e insostenible, queda restringida a las pocas personas que honestamente puedan mirar al mundo y convencerse a sí mismas de que, después de todo, “esto es todo lo que hay”.

#### b) Una teoría objetivista del tiempo

Otro punto que cabría reprochar a la filosofía de Rand en este estadio es la ausencia de una teoría del tiempo. Rand desarrolla una teoría de la naturaleza del mundo, una teoría de la conceptualización y, en relación con ambas, una teoría del espacio (en la forma de una teoría de la medida, como categoría espacial de la entidad-unidad)<sup>301</sup>. Sin embargo, y a diferencia de muchos de los filósofos a los que tan vehementemente critica en el marco de aquéllas (San Agustín, Kant o Russell serían algunos ejemplos) no completa, como cabría esperar, su metafísica y su epistemología con una concepción del tiempo. En relación con la materia encontramos contadas referencias en sus trabajos, incluso en el precisamente destinado a abordar con exhaustividad las cuestiones de esta adscripción: *Introduction to Objectivist Epistemology*. En 1968, al término de una conferencia, un asistente le preguntaría precisamente por la concepción objetivista del tiempo; lo único que Rand respondió es que, frente a la visión de Kant, para quien el tiempo sería un absoluto independiente del mundo, su visión sería aristotélica, al afirmar el tiempo como “una medida del movimiento, que es un cambio en la relación entre entidades *dentro* del universo”, de tal

---

<sup>300</sup> Entre las perspectivas que argumentan una proximidad teórica entre objetivismo y cristianismo contra Rand y el objetivismo oficialista, cabe destacar:

- Toner, P. “Objectivist atheology”, en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 8, no. 2 (Spring 2007), pp. 211-235.

- Block, W. E. “Ayn Rand, Religion, and Libertarianism”, en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 11, nº 1 (July 2011), pp. 63-79.

- Dent, E.B. “Objectivism and Christianity”, en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 11, no. 2 (December 2011), pp. 189-213.

<sup>301</sup> En esta última no se ha profundizado para no sobrecargar lo que, a fin de cuentas, está llamado a ser una presentación general del objetivismo, y por estimarse que no aporta ninguna perspectiva determinante a la teoría de la conceptualización en torno a la cual pivota la epistemología. Su mejor exposición puede encontrarse en: Rand, A., “Cognition and Measurement”, en: *Introduction...*

manera que “el tiempo no puede existir por sí mismo”<sup>302</sup>. Nunca desarrollará unas ideas metafísica y epistemológicamente tan relevantes.

## 6. Conclusiones

Explorar los fundamentos filosóficos de una teoría política o del Derecho es siempre insoslayable para obtener un conocimiento exhaustivo de sus implicaciones. En el objetivismo, ahora bien, esta necesidad es más imperiosa que de costumbre. No muchos pensadores pueden rivalizar con Ayn Rand en su compromiso con la elaboración de una filosofía completa, compacta e incólumemente coherente en todos sus eslabones. Su rigor, como filósofa en el sentido más clásico y restrictivo del término, es intachable. Rand nunca se permitió opiniones, impresiones, sentencias o posicionamientos que no pudiera referir en último término a sus certezas más básicas. Su sistema, como ella lo bautizó, de “detección filosófica”,<sup>303</sup> le permitió rastrear incontables falacias, sofismos y embustes de toda índole para demolerlos en su raíz con la mayor contundencia. A ello cabe agregar que sus planteamientos en cada uno de estos niveles, lejos de ser la mera reproducción de sus influencias más determinantes, ofrecen siempre una perspectiva novedosa, y el lenguaje adecuado para comunicarla en su contexto intelectual. Por todo ello, el detenimiento escrupuloso en los cimientos de su filosofía no sólo está justificado, sino que es obligado.

Una línea argumentativa muy clara engarza la metafísica y la epistemología randianas: la afirmación de la realidad como objetiva y de la razón como medio para conocerla, ante la evidencia de base existencial (podría decirse “meta-metafísica”) de que la subsistencia del ser humano se condiciona del modo más severo al ejercicio de sus facultades intelectuales. Esto determina una concepción tomista de la verdad, como *adaequatio rei et intellectus*, que subordina la validez del conocimiento —contra el capricho de la conciencia, la revelación sobrenatural o cualesquiera otras fuentes no originadas en los sentidos— a la correspondencia entre los conceptos producidos y las características objetivas, reales, del objeto considerado; correspondencia que sólo la observación y el procesamiento racional de ésta posibilitan.

Aristóteles y Santo Tomás son, en efecto, las grandes influencias de la metafísica y la epistemología de Rand; sin perjuicio de que la formación filosófica recibida de Lossky en su

---

<sup>302</sup> [...] *time is a measurement of motion, which is a change of relationship between entities within the universe. Time cannot exist by itself.* Rand, A. *Ayn Rand Answers...*, p. 151.

<sup>303</sup> Cf. Rand, A. “Philosophical Detection”, en: *Philosophy...*, pp. 16-30.

juventud, y de John Hospers en su madurez, imprimieran unas características determinadas a la recepción de dichas influencias.

El misticismo parece erigirse en la gran contraposición a la propuesta metafísica objetivista. Para Rand, de hecho —y esta idea la desarrollará más extensamente Peikoff—, la historia de la filosofía es, en buena medida, la historia de la contienda entre el misticismo de raíz platónica y una ilustración aristotélica que habría sentado las bases de la emancipación intelectual del hombre. Epistemológicamente, como no pudiera ser de otra manera, cada punto de partida habría dado unos frutos distintos: el misticismo, ora conceptos inválidos, ora el dogma de la invalidez de todos los conceptos; el reconocimiento de la realidad como instancia última de la validez del conocimiento, el método racional, y destacadamente la lógica. En lo estético, Platón habría engendrado a Shakespeare y a Tolstoy; Aristóteles, a Victor Hugo y a Dostoevsky.

Por otro lado, ha quedado también patente cómo la metafísica y la epistemología objetivistas se construyen en superación de una segunda alternativa: el escepticismo. Si el misticismo declara, bien la entidad de objetos de conocimiento externos a la realidad o impermeables a la conciencia (misticismo metafísico: idealista y materialista), bien la posibilidad de conocer la realidad por medios no racionales (misticismo epistemológico), el escepticismo sería el extremo opuesto, al negar la viabilidad de todo conocimiento cierto. Semejante actitud, que en arena metafísica niega los axiomas, y en epistemología adopta la forma del subjetivismo, es tan extraña al objetivismo como la mística.

Los errores epistemológicos de las filosofías criticadas por Rand tienden a ser concebidos como fruto de errores de base metafísica. Sin embargo, queda claro que buscar una correspondencia entre unos y otros no contribuye a esclarecer las cosas. La crítica es independiente y rara vez ofrece coherencia interdisciplinar. Rand, por ejemplo, no especifica cómo el idealismo metafísico platónico, que sería afirmación de la pura conciencia sin existencia, da lugar, en epistemología, a un intrinsicismo que viene a ser reivindicación de la existencia inaccesible a la conciencia (aunque sea una existencia conceptual, no material).

Pero la crítica que merecen estos fundamentos de la filosofía objetivista va mucho más allá de esta indeterminación, como una larga serie de estudiosos de la obra de Rand se han encargado —en ocasiones, muy persuasivamente— de documentar. Aquí me he circunscrito a impugnar la crítica objetivista de la religión y la ausencia de una teoría del tiempo.

## CAPÍTULO 4.- EL EGOÍSMO RACIONAL

*But I am done with the monster of 'We,' the word of serfdom, of plunder, of misery, falsehood and shame.*

*And now I see the face of god, and I raise this god over the earth, this god whom men have sought since men came into being, this god who will grant them joy and peace and pride.*

*This god, this one word:*

*"I"*

(Ayn Rand)<sup>304</sup>

### 1. Introducción

El imaginario popular —entendido como el amplísimo agregado de personas que conocen la figura de Ayn Rand (ya sea vagamente, ya sea por haber leído alguna de sus novelas), no habiendo sin embargo profundizado en su filosofía— tiende a asimilar las ideas de Rand prevalentemente con una defensa radical del capitalismo y con una provocadora y un tanto extravagante exaltación del egoísmo como principio ético. Es discutible si estas propuestas, y principalmente la egoísta, son, en efecto, el motor primero o la razón de ser del objetivismo. Rand, no obstante, que siempre fue consciente, lúcidamente consciente, del modo en que aquel imaginario popular la percibía, bregó

---

<sup>304</sup> “Pero no volveré al monstruo del ‘Nosotros’, la palabra de la servidumbre, del expolio, de la miseria, la falsedad y la vergüenza.

Y ahora veo el rostro de dios, y alzo este dios sobre la tierra, este dios que los hombres han buscado desde que son hombres, este dios que les concederá alegría, y paz, y orgullo.

Este dios, esta palabra:

‘Yo’”.

Rand, A. *Anthem*..., p. 39.

con el mayor denuedo por esclarecer el carácter jerárquico de su filosofía, de acuerdo con el cual la afirmación racional sería anterior al individualismo (de igual manera que éste precedería a la defensa del capitalismo), y el reconocimiento incondicional de la realidad (su absolutismo) primaría sobre todo ello.

Tenía razón Bertrand Russell cuando decía que la manera apropiada de comprender una filosofía es aproximarse a ella con un espíritu abierto, con una actitud de “simpatía hipotética”, haciendo un esfuerzo por impregnarnos de sus postulados (aunque sólo sea desde la duda controlada de Descartes) y considerar su objeto de estudio desde la perspectiva que ella misma nos propone<sup>305</sup>. El objetivismo, al igual que cualquier otra filosofía, merece ser examinado desde sus propios criterios; es decir, como él se presenta a sí mismo. Al menos como punto de partida. Sólo así podrán apreciarse de primera mano sus lagunas y vulnerabilidades para, en un segundo momento, plantear críticas o reformulaciones desde una posición de verdadera autoridad. Es por ello que apremia analizar el individualismo de Ayn Rand en la calidad en que ella quiso justificarlo: como derivación lógica de una metafísica radicalmente realista (ya hemos visto en qué sentido) y una epistemología puramente racionalista.

No abogo *primariamente* por el capitalismo, sino por el egoísmo; y no abogo *primariamente* por el egoísmo, sino por la razón. Si uno reconoce la supremacía de la razón y la aplica consistentemente, todo lo demás se sigue de ello.

Esto —la supremacía de la razón— ha sido, es y será la preocupación primaria de mi trabajo, y la esencia del objetivismo. [...] La razón en epistemología conduce al egoísmo en ética, que a su vez conduce al capitalismo en política<sup>306</sup>.

La relación entre la razón y el egoísmo en tanto pilares del pensamiento de Rand no está exenta de dificultades. Bien puede decirse que constituye uno de los problemas más interesantes del objetivismo. Peikoff, perspicuo como de costumbre, lo plantea en unos términos desde Hume muy

---

<sup>305</sup> *In studying a philosopher, the right attitude is neither reverence nor contempt, but first a kind of hypothetical sympathy, until it is possible to know what it feels like to believe in his theories, and only then a revival of the critical attitude, which should resemble, as far as possible, the state of mind of a person abandoning opinions which he has hitherto held.* Russell, B. *The History...*, p. 39.

<sup>306</sup> *I am not primarily an advocate of capitalism, but of egoism; and I am not primarily an advocate of egoism, but of reason. If one recognizes the supremacy of reason and applies it consistently, all the rest follows.*

*This—the supremacy of reason—was, is and will be the primary concern of my work, and the essence of Objectivism. [...] Reason in epistemology leads to egoism in ethics, which leads to capitalism in politics.*

Rand, A. “Brief summary”, en: *The Objectivist*, Vol. 10, N° 9 (Sept. 1971), Nueva York, p. 1.

familiares a todo filósofo: “¿Cómo puede un conocimiento de lo que *es* validar una conclusión declarativa de lo que *debería ser*?”<sup>307</sup>. A todos los efectos, tanta importancia como conocer las implicaciones del egoísmo randiano reviste entender por qué dicho egoísmo, como virtud e idea central de su teoría ética, es perfectamente racional, y no sólo eso: es prescrito por la razón.

La justificación objetivista de esta correspondencia razón-egoísmo reside en su concepción del hombre. En ella se concentra el tránsito de la epistemología a la ética como primera forma de razón práctica. Así, es obligado que el estudio de la ética objetivista parta del de su antropología.

La obra central de la ética randiana será *The Virtue of Selfishness* (1964), recolección de artículos en su mayoría publicados en *The Objectivist Newsletter*. En su introducción, Rand precisa que la obra “no es una discusión sistemática de la ética, sino una serie de ensayos sobre aquellas cuestiones éticas que necesitaban clarificación en el contexto de hoy, o que en mayor medida han sido adulteradas por la influencia del altruismo”<sup>308</sup>. Y es cierto; pero el grueso de su doctrina ética está contenido en esos ensayos elaborados sin afán de sistematicidad y plenitud. Ella misma, además, remite a *The Virtue of Selfishness* en la introducción a *Capitalism: The Unknown Ideal* (1966) como lectura previa a esta última obra, para la adquisición de una familiaridad con sus postulados éticos necesaria para entender su defensa del capitalismo.

Por lo demás, la materia ética permea toda la producción ensayística y literaria de Rand. Otras obras en que ocupa un lugar destacado son *The New Left: The Anti-Industrial Revolution* (1971)<sup>309</sup>, *Philosophy: Who Needs It* (1982) y, cómo no, sus novelas.

## **2. La antropología del objetivismo**

### *2.1. El hombre como ser vivo*

La ética objetivista se yergue sobre una concepción determinada del protagonista de aquélla: el hombre. Dicha concepción, a su vez, tiene su origen en una teoría del atributo más fundamental de aquél, condición y presupuesto de cualesquiera otros: la vida.

---

<sup>307</sup> *How can a knowledge of what is validate a conclusion stating what ought to be?* Peikoff, L. *Introduction...*, p. 207.

<sup>308</sup> *This collection is not a systematic discussion of ethics, but a series of essays on those ethical subjects which needed clarification, in today's context, or which had been most confused by altruism's influence.* Rand, A. “Introduction”, en: *The Virtue...*, p. xii.

<sup>309</sup> Aquí se manejará siempre la reedición de 1999, divulgada como *The Return of the Primitive: The Anti-Industrial Revolution*.

Todas las implicaciones metafísicas y epistemológicas del axioma de identidad se pueden resumir en la siguiente: la existencia existe en forma de cosas, susceptibles de intelección individualizada o aislada (aunque contextualizada). El hecho de que miremos a la realidad de esta manera, y no como a un todo indiferenciado o coincidente en su esencia, no responde a un capricho de la conciencia, sino a la circunstancia perfectamente real y objetiva, y pacíficamente anterior a la actividad consciente, de la efectiva existencia de “ingredientes” que dan entidad a las cosas, distinguiéndolas de otras cosas. De una mesa se predica una caracterización tan objetivamente distinta de la que se predica de un pájaro, que la realidad no sólo justifica la forja de conceptos específicos para cada una de estas manifestaciones en que se presenta a la conciencia: la exige. Así, la pregunta por el concepto de hombre —en tanto ser, ante todo, enmarcado en la realidad— debe traducirse a los términos de aquellos atributos que hacen al hombre único en el mundo, que le dotan de identidad respecto de otras realidades y claman por la incorporación de un concepto de hombre al conocimiento objetivo de la existencia. El primero de estos atributos, observa Rand, es la vida.

En contra de lo que pueda parecer, esta observación no es baladí. La discriminación de la vida respecto de la inercia a modo de bifurcación primera en el estudio de la realidad va a permitir extraer una conclusión muy valiosa para la antropología: el concepto de objetivo, o finalidad. Opuestamente a lo que afirmaría la teleología aristotélico-tomista, una roca, para el objetivismo, no tiene una finalidad intrínseca; sólo un ser animado, en cuya vida intervenga esta roca, podría dársela. La vida, por el contrario, es por definición orientación a un objetivo: su propia preservación. La roca no se autogenera ni se autosustenta; simplemente es, existe, y existirá indefinidamente mientras una causa externa a ella no lo remedie. Es posible que en algún momento deje de existir (porque un meteorito la fulmine, o porque el agua la erosione hasta su desaparición), pero también en este caso un elemento la habrá diferenciado esencialmente respecto de los seres animados o con vida: en su composición, en su naturaleza, no opera una acción, siquiera una tendencia, a la protección de su subsistencia. La roca no puede hacer nada por su propio ser, éste no depende de ella —la roca, por lo tanto, no puede tener un objetivo.

Compárese esta circunstancia con la de una planta: la existencia de la planta sí está regida por un proceso, autónomo (Rand dice “autogenerado”), ordenado a la preservación de sí misma. Por eso se dice de la planta que es un ser vivo, frente a la roca, que es un ser inerte. En otras palabras: la existencia de la planta está completamente determinada, e ininterrumpidamente presidida, por una

alternativa —nunca mejor dicho— vital: la alternativa entre la vida y la muerte<sup>310</sup>. En la identidad de un pañuelo, un lago o el Cañón del Colorado, en cambio, no hay rastro de acción autónoma dirigida a la prolongación de su propia existencia en el tiempo, es decir, a la decantación por seguir siendo lo que es, frente a la posibilidad cierta de dejar de serlo; si lo hubiera, de hecho, ¿no empezaríamos a considerar si no será que a estas cosas, que hasta el momento reputábamos inanimadas, les ha alcanzado la chispa de la vida?

Rand lo explicaría de la siguiente manera con ocasión del discurso radiofónico de John Galt, en *Atlas Shrugged*:

Sólo hay una alternativa fundamental en el universo: la existencia o no existencia —y corresponde a una única clase de entidades: a los organismos vivientes. La existencia de la materia inanimada es incondicional, la existencia de la vida no lo es: depende de un curso de acción específico. La materia es indestructible, cambia sus formas, pero no puede cesar de existir. Sólo un organismo vivo se enfrenta a una alternativa constante: la cuestión de la vida o la muerte. La vida es un proceso de acción autogenerada de autosustentación. Si un organismo falla en esa acción, muere; sus elementos químicos permanecen, pero su vida se desvanece de la existencia<sup>311</sup>.

Lo primero, pues, que cabe predicar del hombre, es que es un ser vivo, en inmediata contraposición a la materia inanimada; lo que equivale a reconocerlo como sujeto activo de un proceso constante, autónomamente generado, ordenado a su autopreservación como objetivo último. Queda así superado el panteísmo spinoziano, que no admite diferenciación sustancial, sino únicamente accidental, entre Dios, el hombre y el mundo. Con esta primera pincelada antropológica, por otro lado, Rand vuelve a apuntar a Aristóteles, de cuya concepción de la vida plasmada en *De Anima* (II, 1) es heredera la suya; con la salvedad de que, en Aristóteles, tan consustancial a la vida es su

---

<sup>310</sup> Que la naturaleza de un ser vivo sea regida por una alternativa no comporta necesariamente la posibilidad de una elección consciente, volitiva (de la que únicamente el hombre sería capaz); simplemente se traduce en el hecho de que un cuerpo desarrolle con carácter constante, por serle ello inherente, una serie de comportamientos con la finalidad de propiciar una situación y evitar otra, y cuyo sentido estriba precisamente en la contribución a dicha decantación. Así, no es necesario que la planta o el animal quieran permanecer vivos para que de ellos pueda afirmarse que viven, y que su vida se orienta al fin principal de su propia sustentación: basta con comprobar que el funcionamiento de sus organismos, en efecto, tiende a esto. Hay, por lo tanto, alternativa entre la vida y la muerte; hay, por lo tanto, vida; hay, por lo tanto, orientación natural al objetivo de su conservación.

<sup>311</sup> *There is only one fundamental alternative in the universe: existence or non-existence—and it pertains to a single class of entities: to living organisms. The existence of inanimate matter is unconditional, the existence of life is not: it depends on a specific course of action. Matter is indestructible, it changes its forms, but it cannot cease to exist. It is only a living organism that faces a constant alternative: the issue of life or death. Life is a process of self-sustaining and self-generated action. If an organism fails in that action, it dies; its chemical elements remain, but its life goes out of existence.* Rand, A. “This is John Galt...”, en: *For the New...*, p. 134.

consumación (el envejecimiento) como la autosustentación y el crecimiento. Sobre este punto, que promete interés, se volverá en la valoración crítica del presente capítulo.

## 2.2. *El hombre como ser racional y libre*

El siguiente paso en el proceso de definición del hombre es aislarlo conceptualmente del resto de seres vivos; de los cuales, objetiva el objetivismo al materialismo determinista, también se diferencia. Una vez más, el criterio de conceptualización bebe de las aportaciones de la metafísica y la epistemología. Por una parte, los seres vivos entran en contacto con la realidad, se relacionan con ella, *viven en ella*. Por otra parte, en función de su desarrollo, estos seres son capaces de obtener un conocimiento —más o menos certero, más o menos complejo, más o menos profundo— de la realidad en la que viven; lo cual, por cierto, suele revelarse muy útil a los efectos del que constituye el gran objetivo de todos ellos: mantenerse con vida. Las plantas y los microorganismos poseen el nivel más básico de desarrollo; como máximo son capaces de recibir impactos sensitivos y responder a ellos instintivamente, de acuerdo con un mecanismo de placer-dolor. Los animales, recuérdese, son titulares de una habilidad perceptual que les permite relacionarse con la realidad con mucha más solvencia, incluso podría decirse conocerla. No son todavía capaces de formar conceptos, pero sí de percibir objetos individualizados, o identificarlos; no conocen el libre albedrío y se rigen por sus instintos, pero sus interacciones revisten una mayor complejidad que las de los microorganismos. En la cúspide del desarrollo de la vida se encuentra el hombre, que por naturaleza es capaz de conocer la realidad conceptualmente (lo que priva de límites a las posibilidades comprensivas de su intelecto) y, además, está dotado de voluntad libre.

El hombre es un ser dotado de conciencia volitiva: está más allá del nivel perceptual —un nivel inadecuado a las exigencias cognitivas de su supervivencia. El hombre tiene que adquirir conocimiento mediante su propio esfuerzo, que puede ejercitar o no, y mediante un proceso racional [*a process of reason*]<sup>312</sup>.

El hombre, por lo tanto, es un ser vivo, racional y libre. Acerca de estos dos últimos atributos, cabe precisar lo siguiente:

1. El ejercicio de la razón no es una suerte de privilegio que le ofrezca la naturaleza, en el sentido de un complemento del resto de sus capacidades al objeto del mantenimiento de su vida. Si el

---

<sup>312</sup> *Man is a being of volitional consciousness: beyond the level of percepts—a level inadequate to the cognitive requirements of his survival—man has to acquire knowledge by his own effort, which he may exercise or not, and by a process of reason.* Rand, A. “Consciousness and Identity”, en: *Introduction...*, p. 78.

hombre quiere conservar y prolongar su vida, incide Rand, *debe* hacerlo mediante el ejercicio de la razón. “No eres libre de escapar a tu naturaleza, al hecho de que la *razón* es tu medio de supervivencia —de tal manera que para *ti*, siendo un ser humano, la cuestión ‘ser o no ser’ es la cuestión ‘pensar o no pensar’”<sup>313</sup>. La facultad racional define tan íntimamente la naturaleza del ser humano, que, a diferencia de lo que ocurre con cualesquiera otros seres animados, aquél no puede abandonarse al comportamiento instintivo. Simplemente, éste no serviría para satisfacer ni sus necesidades más elementales.

2. Como se decía en 1, el ejercicio de la razón es imprescindible en un contexto condicional: si, y sólo si, el hombre quiere conservar y prolongar su vida. Predicar esto de un animal o una planta sería absurdo: querer no está a su alcance; el hombre, en cambio, “debe obtener conocimiento y elegir sus acciones mediante un proceso de pensamiento que la naturaleza no le obligará a llevar a cabo”<sup>314</sup>.

Por lo demás, que el hombre sea el ser vivo dotado de voluntad libre, de la capacidad de desear y tomar decisiones, se manifiesta en un hecho que, fuera de él, resulta inconcebible en la naturaleza: la eventualidad de que el hombre actúe como su propio destructor. En efecto, aunque el hombre, como todo ser vivo, esté fisiológica y existencialmente ordenado a la preservación de su vida, el atributo volitivo, que en principio debería precisamente favorecer —de una manera muy especial, negada a todas las demás especies— el objetivo nuclear de la propia sustentación, puede, como desviación de su función natural, servir a la alternativa de la vida. Naturalmente, semejante fenómeno debería ser excepcional; y, sin embargo, lamenta John Galt, “ésta es la manera en que [el hombre] ha actuado a lo largo de la mayor parte de su historia”<sup>315</sup>.

### 2.3. *El hombre como individuo*

Concebido el hombre como ser racional y libre, es no obstante menester puntualizar que quien ejercita la razón en libertad es el individuo. La resolución objetivista del problema de los

---

<sup>313</sup> *You are not free to escape from your nature, from the fact that reason is your means of survival—so that for you, who are a human being, the question ‘to be or not to be’ is the question ‘to think or not to think’.* Rand, A. “This is John Galt...”, en: *For the New...*, p. 134.

<sup>314</sup> *Man must obtain his knowledge and choose his actions by a process of thinking, which nature will not force him to perform.* *Ibid.*, 135.

<sup>315</sup> *Man has the power to act as his own destroyer —and that is the way he has acted through most of his history.* *Ibid.*

universales en el campo de la epistemología<sup>316</sup> engendra un posicionamiento antropológico netamente definido a este respecto. Que las características expuestas sean comunes a todos los hombres (y por lo tanto conformen legítimamente el concepto de hombre) no significa que, existencialmente, su titularidad sea colectiva. Quien es materialmente libre es el individuo; quien en cada momento realiza el esfuerzo racional es el individuo. Por naturaleza, sí, todos los hacen, y es merced a ello que epistemológicamente, conceptualmente, afirmamos que el hombre es un ser racional y libre, y esta afirmación es verdadera por cuanto se corresponde con la realidad de las cosas; pero al hacerlo, al razonar y querer, al conocer y elegir, la razón aplicada y la libertad presupuesta no son las de un ser comprensivo de todos estos individuos. No: se trata de la razón y la libertad de cada individuo concreto, y ésta es la única manera en la que el hombre puede ser racional, y éste es el único sentido en el que el hombre puede ser libre. Como lo expresa Roark en su alegato:

La mente es un atributo del individuo. No hay tal cosa como un cerebro colectivo. No hay tal cosa como un pensamiento colectivo. Un acuerdo alcanzado por un grupo de hombres es sólo un compromiso o una media resultante de varias reflexiones individuales. Es una consecuencia secundaria. El acto primario —el proceso de la razón— debe ser efectuado por cada hombre individualmente. Podemos dividir una comida entre muchas personas. No podemos digerirlo en un estómago colectivo. Ningún hombre puede usar sus pulmones para respirar por otro hombre. Ningún hombre puede usar su cerebro para pensar por otro. Todas las funciones del cuerpo y el espíritu son privadas. No pueden ser compartidas o transferidas<sup>317</sup>.

Se ha mencionado —y se tratará más adelante— cómo el objetivismo identifica dos grandes beneficios en la asociación, en la integración del individuo en la sociedad: la transmisión del conocimiento y la especialización. Relacionarnos con otros hombres nos permite heredar la sabiduría de nuestros mayores, aprender de los descubrimientos de nuestro prójimo, beneficiarnos del trabajo de los demás (a cambio del nuestro o de algún objeto de valor, como el dinero). Ello puede generar la impresión de que los seres humanos, después de todo, constituimos un todo

---

<sup>316</sup> Véase: Capítulo 3, apartado 3.4: “Intrínsecismo, subjetivismo y positivismo: la solución objetivista”.

<sup>317</sup> *But the mind is an attribute of the individual. There is no such thing as a collective brain. There is no such thing as a collective thought. An agreement reached by a group of men is only a compromise or an average drawn upon many individual thoughts. It is a secondary consequence. The primary act—the process of reason—must be performed by each man alone. We can divide a meal among many men. We cannot digest it in a collective stomach. No man can use his lungs to breathe for another man. No man can use his brain to think for another. All the functions of body and spirit are private. They cannot be shared or transferred.* Rand, A. “The Soul of an Individualist” (reproducción del alegato de Howard Roark en *The Fountainhead*), en: *For the New...*, p. 85.

orgánico e inteligente, con entidad propia, que piensa y decide por sí mismo, y actúa a través de cada uno de nosotros; con independencia de que conservemos, o no, entidad como individuos. Rand rechaza radicalmente esta idea. Lo que hay detrás de este funcionamiento armónico de la sociedad, oxigenándolo, es siempre la libertad personal de aplicar la propia razón, ya sea:

- al aprendizaje, donde el artífice del conocimiento, eventualmente su compilador y su receptor deben inexorablemente haber llevado a cabo un esfuerzo intelectual voluntario y racional (para, respectivamente, conceptualizar, compilar y aprender la información de que se trate);

- a la actividad productiva, y la subsiguiente decisión de asociarse con el fin de comerciar los frutos de dicha actividad por los frutos de la actividad de otros hombres.

El pretendido aristotelismo de Rand, pues, no llegará al punto de reconocer la naturaleza social del hombre<sup>318</sup>. Rand admitirá la sociabilidad como aptitud, como atributo potencialmente ejercitable —merced a la natural conjunción de razón y libre albedrío en el ser humano—, pero le dará toda la primacía ontológica al individuo<sup>319</sup>. El individuo puede relacionarse con otros individuos: basta. No hay respaldo real que permita sacar de este hecho conclusiones ontológicas ulteriores (léase, la existencia de la sociedad, o de la nación, o de la tribu, o siquiera de la familia, *qua* tales). La razón, cuyo ejercicio es naturalmente necesario para la supervivencia humana (aunque eventualmente, *διὰ τύχην*, alguno se las arregle para sobrevivir sin ejercitarla), puede afirmarse natural en el hombre, y al hombre como naturalmente racional; a la libertad estamos condenados, aunque sólo fuera para renunciar a ella, de ahí que seamos naturalmente libres. Pero de nuestro tan alegado carácter social, que propiamente no sería más que la capacidad de intercambiar valor por valor, a la luz de un lenguaje común, con otros individuos igualmente libres y racionales, no podría decirse lo mismo. “El hombre”, precisará Rand, “no es un animal social. Es un animal

---

<sup>318</sup> Sus comentarios privados al *Aristotle* de Randall, J. H. Jr., publicados en *Ayn Rand's Marginalia: Her critical comments on the writings of over 20 authors* (Second Renaissance, ed. by Mayhew, R., New Milford [CT], 1995) son muy elocuentes. Donde Randall (siempre explicando a Aristóteles) escribe “El hombre que es ‘por naturaleza’ solitario y asocial, que es *apolis*, es o una bestia o un dios” (*The man who is “by nature” solitary and unsocial, who is apolis, is either a beast or a god*), Rand garabatea BS, es decir, *bullshit* (“estupidez”) (p. 28). Donde el autor escribe “Por ello la *polis*, o ‘sociedad’, es ‘anterior por naturaleza’ a cada uno de nosotros” (*Hence the polis, or “society”, is “prior in nature” to each of us*), Rand redobla su desacuerdo, “glosando”: *Double BS!* (p. 29).

<sup>319</sup> Cf. Sciabarra, C. M. *Ayn Rand...*, pp. 268-269.

*contractual*<sup>320</sup>. Conceptualmente, no existe una comunidad que no pueda explicarse por las interacciones individuales entre sus distintos miembros; no hay grupos que precedan al individuo. “A efectos de estudio, se te permite considerar un colectivo de seres humanos, como por ejemplo una sociedad, como una entidad, pero lo que no es permisible es afirmar seguidamente que metafísicamente es un organismo, unido por medios inefables”<sup>321</sup>.

Es muy interesante contrastar los argumentos de Rand en favor del individualismo ético con los de Ludwig von Mises en favor de un individualismo metodológico para la praxeología y, sobre la base de ésta, para la ciencia económica. Ya en *Nationalökonomie: Theorie des Handelns und Wirtschaftens* (1940), embrión de lo que posteriormente será *Human Action* (1949), Mises se manifiesta en términos muy parecidos a los del discurso de Roark, afirmando que “el pensamiento es algo absolutamente individual; existe la acción conjunta (*Zusammenhandeln*), pero no el pensamiento conjunto (*Zusammendenken*)”<sup>322</sup>. No pareciendo factible que Ayn Rand estudiara la obra de Mises antes de 1943 (cuando se publica *The Fountainhead*), no queda sino concluir que ambos llegaron a sus respectivos principios antropológicos individualistas de manera autónoma, sin perjuicio de que, a partir de mediados de la década de 1940, dé inicio una notable retroalimentación intelectual entre ambos.

Como veremos, este individualismo antropológico será la verdadera clave de la ética de Rand, y motivará su derivación política en el capitalismo radical.

#### 2.4. Mente y cuerpo

La antropología objetivista concluye con la postura de Rand en torno a uno de los clásicos interrogantes de la filosofía: si la naturaleza del hombre es material, espiritual, o ambas, y, en este último caso, si alguna de estas dimensiones prima sobre la otra, y cómo se relacionan. Rand reformula la cuestión en sus propios términos, y presenta como conciencia lo que una tradición

---

<sup>320</sup> *Man [...] is not a social animal. He is a contractual animal.* Rand, A. “A Nation’s Unity”. Conferencia impartida en el Ford Hall Forum de Boston en 1972. Disponible en: <https://courses.aynrand.org/works/a-nations-unity/>.

<sup>321</sup> *[...] you are permitted to regard as an entity, for purposes of study, a collection of human beings such as a society, but you are not permitted then to say that metaphysically it is an organism, tied together by some ineffable means.* Rand, A. “Appendix”, a: *Introduction...*, p. 272.

<sup>322</sup> *Doch das Denken selbst ist ein durchaus Individuelles; es gibt Zusammenhandeln, aber kein Zusammendenken.* Mises, L. von. *Nationalökonomie: Theorie des Handelns und Wirtschaftens* (1940). Editions Union, Genf, 1940, p. 146. En *Human Action* se apartará también de la idea de que exista un *Zusammenhandeln*, indicando que *all actions are performed by individuals* (*Human...*, p. 42).

filosófica fuertemente influenciada por la tradición religiosa judeocristiana habría explicado con la noción de alma o espíritu. Sobre esta base, retoma la acusación de misticismo para vertirla tanto sobre quienes niegan la materia (“místicos del espíritu”) como sobre los negadores del alma entendida como conciencia (“místicos del músculo”). Su teoría de la interrelación entre una dimensión y otra en la naturaleza y vida del hombre es la plasmación de su teoría de la relación metafísica entre los axiomas de existencia y conciencia (también aplicada al problema de los universales, en epistemología).

El Nuevo Intelectual [...] desechará [...] la dicotomía alma-cuerpo. Desechará sus contradicciones y conflictos irracionales, como: mente vs. corazón, pensamiento vs. acción, realidad vs. deseo, lo práctico vs. lo moral. Será un hombre integrado, esto es: un pensador que es también un hombre de acción. Sabrá que las ideas desligadas de la acción consecuente son fraudulentas, y que la acción desligada de las ideas es suicida. Sabrá que el nivel conceptual de la psico-epistemología —el nivel volitivo de la razón y el pensamiento— es la necesidad básica de la supervivencia del hombre y su mayor virtud moral. Sabrá que los hombres necesitan la filosofía para el propósito de vivir en la tierra<sup>323</sup>.

Rand, en definitiva, predicará: “Renuncia a tu conciencia y te convertirás en un bruto. Renuncia a tu cuerpo y te convertirás en un farsante”<sup>324</sup>. O, nuevamente en boca de John Galt: “Un cuerpo sin alma es un cadáver, un alma sin cuerpo es un fantasma”<sup>325</sup>.

### 2.5. Una antropología optimista

Más allá de aportar un juego de definiciones y desarrollos teóricos con los que acreditar lógicamente una ética, Ayn Rand quiso proclamar una concepción heroica del ser humano. La enunciación, en ocasiones fría, de los atributos a los que remitió su concepto de humanidad, o de todos aquellos pronunciamientos con los que moldea su antropología, no puede obviar que lo que en ella late es, ante todo, la veneración de un ser único y fascinante: el ser de la sabiduría ilimitada, de la habilidad productiva inagotable; el héroe, capaz de domar sus pasiones y conquistar su

---

<sup>323</sup> *The New Intellectual [...] will discard [...] the soul-body dichotomy. He will discard its irrational conflicts and contradictions, such as: mind versus heart, thought versus action, reality versus desire, the practical versus the moral. He will be an integrated man, that is: a thinker who is a man of action. He will know that ideas divorced from consequent action are fraudulent, and that action divorced from ideas is suicidal. He will know that the conceptual level of psycho-epistemology—the volitional level of reason and thought—is the basic necessity of man’s survival and his greatest moral virtue. He will know that men need philosophy for the purpose of living on earth.* Rand, A. “For the New...”, en: *For the New...*, p. 51.

<sup>324</sup> *Renounce your consciousness and you become a brute. Renounce your body and you become a fake.* Rand, A. “This is John Galt...”, en: *For the New...*, p. 159.

<sup>325</sup> *A body without a soul is a corpse, a soul without a body is a ghost. Ibid.*, p. 154.

felicidad. “Nada le es dado al hombre en la tierra excepto su potencial y el material en el que actualizarlo. Este potencial es una máquina superlativa: su conciencia [...]. El material es la totalidad del universo, sin límites puestos al conocimiento que puede adquirir y al goce de la vida que puede alcanzar”<sup>326</sup>. Su filosofía, aun en su pretendida sumisión a los contornos despóticos de la realidad y a los inmovibles dictados de la razón, emana de él, gira en torno a él y es para él. Aquélla, en sus propias palabras, es esencialmente “el concepto del hombre como un ser heroico, con su propia felicidad como el propósito moral de su vida, con la conquista productiva como su actividad más noble, con la razón como su único absoluto”<sup>327</sup>.

En la idea del hombre que Rand profesa resuena el optimismo antropológico de todos los escépticos del Estado. “Parece que no hay en el hombre característica que lo distinga tan eminentemente, y que sea de tanta importancia en todas las ramas de la ciencia moral, como su perfectibilidad”, observaba William Godwin<sup>328</sup>. Esta idea de la perfectibilidad humana se correspondería con el gradual florecimiento de la razón en la cultura, máxime en el Siglo de las Luces en el que se formó el filósofo inglés, y la consiguiente superación de la superstición. También aquélla en la que se apoyan las instituciones políticas. “En efecto, la desaparición de la forma de autoridad gubernamental y su correlativa especie de obediencia, basada en el poder —en definitiva, en la fuerza— tendrá lugar, profetizaba Godwin, cuando retroceda la ignorancia en la medida en que cobre virtualidad el avance ilustrado”<sup>329</sup>. Es en esta misma línea —aunque con unos argumentos empíricos ausentes en Godwin— que Kropotkin se opuso fervientemente al darwinismo de raíces hobbesianas que el biólogo Thomas H. Huxley había hecho tan popular en la Inglaterra de la segunda mitad del s. XIX. Las obras de Tolstoy (en particular, su *Resurrección*) y Dostoevsky, uno de los escritores predilectos de Rand, destilan un humanismo extremo, rayano en la ingenuidad,

---

<sup>326</sup> *Nothing is given to man on earth except a potential and the material on which to actualize it. The potential is a superlative machine: his consciousness [...]. The material is the whole of the universe, with no limits set to the knowledge he can acquire and the enjoyment of life he can achieve.* Rand, A. “The Objectivist Ethics”, en: *The Virtue...*, p. 23.

<sup>327</sup> *My philosophy, in essence, is the concept of man as a heroic being, with his own happiness as the moral purpose of his life, with productive achievement as his noblest activity, and reason as his only absolute.* Rand, A. “About the Author”, apéndice a: Rand, A. *Atlas...*

<sup>328</sup> *There is no characteristic of man, which seems at present at least so eminently to distinguish him, or to be of so much importance in every branch of moral science, as his perfectibility.* Godwin, W. *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness.* Paternoster Row, London, 1793, p. 43.

<sup>329</sup> Bueno Ochoa, L. *Godwin y los orígenes del anarquismo individualista.* Comillas, Madrid, 2008, p. 117.

semejante. Como prontamente supo ver Ánnensky, “el primer y más importante rasgo de este ideal es no desesperarse en la búsqueda de sentimientos nobles y elevados en el hombre más afligido o miserable, e incluso en el criminal”<sup>330</sup>. Esta fe más o menos fundada en la suficiencia de la razón (que, posteriormente, Mounier consideraría “la única regla digna del hombre”<sup>331</sup>) inspiró los sectores más amplios del minarquismo y el anarquismo con los que Rand se toparía intelectualmente.

Pero el optimismo de Rand, además de ser completamente ajeno a las sensibilidades sociales de aquellos, se nos presenta mucho más moderado. Importantes dosis de realismo lo amortiguan. No todos los hombres son Roark, ni todas las mujeres Dagny Taggart. Día tras día nos encontramos con sujetos que se abandonan al misticismo, optan por conducirse irracionalmente e incluso se autodestruyen. Convivimos con mentalidades preconceptuales (quizá, aventura Rand, el eslabón perdido de la evolución humana) incapaces de sobrevivir más que por vía de percepción, imitación, dinámica placer-dolor y, en última instancia, el aprovechamiento de la productividad racional de los demás. La condena inmerecida del héroe es tener que lidiar con ellos —tal es la tragedia de las tres grandes novelas de Rand. Estas reservas del optimismo randiano explicarán, como veremos en el capítulo siguiente, la necesidad política del gobierno.

El hombre, en suma, es el individuo: un ser vivo, cuya naturaleza —como es propio de los seres vivientes— se endereza al objetivo último de la propia conservación (a la preservación de la propia vida); naturaleza, así, orientada a un fin (*goal-directed*), el cual persigue de una manera única entre los seres vivos, inaccesible a plantas, microorganismos y animales: mediante las —inseparables— facultades de la razón y la volición. El hombre, por lo demás, es esencial y definitivamente unión indivisible de cuerpo y alma, entendidos como materia y conciencia. En su manera de reinar en el mundo y sobre el resto de los seres vivos, en la fecundidad de su intelecto, en la gloria de la aplicación de éste al mantenimiento y enriquecimiento de la vida y a la conquista de la felicidad, el hombre, en fin, es un héroe, y merece la máxima dignidad. Con todo, hay que tener en cuenta que, dada la realidad del libre albedrío, no todos los hombres hacen honor a su naturaleza; comportándose irracionalmente, algunos pueden suponer una amenaza para la convivencia.

---

<sup>330</sup> *Первая черта этого идеала и высочайшая — это не отчаиваться искать в самом забитом, опозоренном и даже преступном человеке высоких и честных чувств.* Ánnensky, I. “Речь о Достоевском” (1883), en: *Белые ночи*, Azbuka Klassika, San Petersburgo, 2016, p. 306.

<sup>331</sup> *La raison est la seule règle digne de l’homme.* Mounier, E. *Communisme, anarchie et personnalisme.* Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 124.

Semejante visión del hombre es deudora de una metafísica y una epistemología determinadas, y va a inspirar coherentemente la ética objetivista. En palabras de Peikoff, “puede ser descrita como el centro de un sistema de pensamiento [en este caso, el objetivismo], el vínculo entre su base abstracta y su culminación práctica”<sup>332</sup>. Además, esta antropología, como se apuntaba, es clave para entender la explicación objetivista de por qué una teoría racionalista del mundo y del conocimiento debe lógicamente desembocar en una moral individualista y, de hecho, egoísta.

### 3. Crítica de la moral vigente

La ética de Ayn Rand es, muy determinadamente, una reacción a la moral que percibía como imperante. Podría, quizá, hablarse de una “contraética” o “contramoral” en el mismo sentido en que se habla de *counterculture*. Al exponer su metafísica y su epistemología, se ha profundizado también, con carácter complementario, en las actitudes intelectuales que Rand atacó con mayor encono, y que podrían considerarse las grandes alternativas a la línea de pensamiento objetivista en aquellos planos. En el de la ética, empero, el rechazo de sistemas alternativos juega un papel tan significativo en la configuración de la teoría randiana, que se impone contextualizar esta última con la previa presentación de aquellos.

Estos sistemas son la ética del altruismo y la ética kantiana o del deber. La primera es la más extendida (en el tiempo y en el espacio) y la que mayor influencia ha tenido en la historia de la humanidad. La segunda habría llevado al extremo la irracionalidad de la primera; si bien su ajeneidad a la naturaleza del hombre y la dificultad de su práctica consecuente habrían limitado su difusión en comparación con la ética del altruismo, en ella Rand adivinaba una peligrosidad todavía mayor.

El elemento común de ambos sistemas éticos sería la reducción del hombre a la condición de animal de sacrificio (*sacrificial animal*), al negarle el derecho moral a vivir para sí mismo y predicar la autoinmolación como valor o como virtud. Este elemento, a su vez, obedece a otra premisa que también comparten: que los intereses de los individuos son inconciliables, que la persecución o salvaguarda de los de unos demanda el sacrificio de los de otros. Veamos, pues, cómo se articularían estos postulados en cada una de las propuestas éticas a las que más enérgicamente se contraponen el egoísmo racional.

---

<sup>332</sup> [A view of man] may be described as the center of a system of thought, the link between its abstract base and its practical culmination. Peikoff, L. *Objectivism...*, p. 188.

### 3.1. La ética del altruismo

El principio básico del altruismo, declara Rand, es que el servicio a los demás es la única justificación de la propia existencia. A modo de consecuencia, la abnegación o sacrificio de la propia persona es elevada al rango de deber primero, valor supremo y virtud máxima<sup>333</sup>.

La ética del altruismo habría dominado la cultura occidental desde sus albores. En todas las sociedades, a lo largo de todas las edades, el sacrificio de los propios intereses en aras de la comunidad ha sido considerado virtuoso, encomiable, moralmente bueno, y ha ennoblecido a su autor. En la cúspide de la moralidad despuntaría el mártir, que ha entregado lo más precioso, su propia vida, por sus semejantes; en el otro extremo yacería un mínimo ético, un haz de obligaciones mínimas para con la sociedad, por debajo del cual una persona merecería el repudio generalizado. Hasta el advenimiento de la Ilustración, el altruismo habría venido impulsado de manera decisiva por la religión, especialmente la cristiana, que habría respaldado la exhortación al sacrificio de la individualidad con el poderoso estímulo de la voluntad divina: la virtud y/o el deber del hombre consistirían en servir a Dios y al prójimo, por disponerlo así el Primero. “El que quiera seguirme, que renuncie a sí mismo y cargue con su cruz” (Mc 8, 34). Suprimiendo o relegando a un segundo plano su fundamento divino, los códigos morales nacidos de la Ilustración no habrían alterado la esencia del altruismo, que habría penetrado intacto los siglos XIX y XX. El positivismo comtiano o el utilitarismo no serían sino algunos ejemplos de esta moral altruista secularizada; el socialismo, su manifestación más popular, habría desencadenado las consecuencias más devastadoras.

Durante siglos, la batalla de la moralidad fue librada entre aquellos que declaraban que tu vida pertenece a Dios y aquellos que declaraban que tu vida pertenece a tu prójimo —entre los que predicaban que el bien es el autosacrificio en favor de fantasmas en el cielo y los que predicaban que el bien es el autosacrificio en favor de incompetentes en la tierra. Y nadie vino a decirte que tu vida te pertenece a ti y que el bien es vivirla<sup>334</sup>.

Rand interpreta los totalitarismos como las últimas consecuencias de la ética del altruismo. Y es que —aduce— cuando no se tiene conciencia del valor absoluto de la propia vida es imposible valorar la de los demás en tanto individuos, y cualquier sacrificio de estos en aras de un fin colectivo es

---

<sup>333</sup> Cf. Rand, A. “Faith and Force: The Destroyers of the Modern World”, en: *Philosophy...*, p. 83.

<sup>334</sup> *For centuries, the battle of morality was fought between those who claimed that your life belongs to God and those who claimed that it belongs to your neighbors—between those who preached that the good is self-sacrifice for the sake of ghosts in heaven and those who preached that the good is self-sacrifice for the sake of incompetents on earth. And no one came to say that your life belongs to you and that the good is to live it.* Rand, A. “This is John Galt...”, en: *For the New...*, p. 133.

fácil de justificar. “El sistema social basado en, y consonante con la moral altruista —con el código del autosacrificio— es el socialismo, en todas o alguna de sus variantes: fascismo, nazismo, comunismo. Todas ellas tratan al hombre como un animal de sacrificio que ha de ser inmolado en beneficio del grupo, la tribu, la sociedad, el Estado. La Rusia soviética es el resultado último, el producto final, la encarnación plena y consistente de la moralidad altruista en la práctica; representa la única manera en que esta moralidad puede ser practicada”<sup>335</sup>. Rand también veía los totalitarismos como manifestaciones de la ética kantiana del deber, en la que nos detendremos seguidamente.

En la ética del altruismo Rand reconoce un error de base, que contaminaría todos sus exponentes e implicaciones: la identificación del valor de una acción con la alteridad de su beneficiario. De acuerdo con el altruismo, un comportamiento sería moralmente bueno siempre que se emprenda en favor de un tercero; *sensu contrario*, su orientación última al propio beneficio determinaría automáticamente su inmoralidad. “De esta manera, el beneficiario de una acción es el único criterio de valor moral —y en la medida en que ese beneficiario sea otra persona, y no uno mismo, todo vale [*everything goes*]”. Con este postulado, protesta Rand, el altruismo habría evadido la tarea de definir un código ético de contenido, esto es, de valores morales objetivos, dejando al hombre sin guía para el comportamiento racional<sup>336</sup>. Lo cual, por otra parte, sería perfectamente coherente con la antropología del altruismo, consistente en una concepción del individuo como instrumento al servicio del grupo.

Una ética inferida de la certeza antropológica de que la vida es el objetivo último del hombre, al cual se subordinan todos los demás, haría de ella un estándar objetivo de valor, y configuraría una idea del bien en función de una correspondencia con este criterio; en semejante ilación se fundará la ética de Rand. La ética altruista habría hecho todo lo contrario. En ella, no sería la vida, sino la muerte lo que se elevaría a estándar de valoración y fin último del comportamiento —pues el valor moral de una acción se hace depender de la magnitud del propio

---

<sup>335</sup> *The social system based on and consonant with the altruist morality—with the code of self-sacrifice—is socialism, in all or any of its variants: fascism, Nazism, communism. All of them treat man as a sacrificial animal to be immolated for the benefit of the group, the tribe, the society, the state. Soviet Russia is the ultimate result, the final product, the full, consistent embodiment of the altruist morality in practice; it represents the only way that morality can ever be practiced.* Rand, A. “Conservatism: An Obituary”, en: *Capitalism...*, p. 218.

<sup>336</sup> Cf. Rand, A. “Introduction”, en: *The Virtue...*, p. viii.

sacrificio por los intereses de los demás, y no hay renuncia más significativa que la de la propia vida.

El altruismo habría provocado que el hombre se relacione con la moral desde el recelo y la desgana. El hombre, que sabe que necesita un código de conducta si quiere vivir una vida coherente, racional y equilibrada, y perseguir eficientemente unos intereses, no encontraría en la ética altruista más que una carga, un negocio “del que no tiene nada que ganar, sólo puede perder; la pérdida y el dolor autoinfligidos y la pesadumbre gris y desgarradora de un deber incomprensible es todo lo que puede esperar”<sup>337</sup>.

Por lo demás, la esencial irracionalidad del altruismo —que consideraría la ética territorio de la fe o del sentimiento, pero no de la razón— lo hace, en definitiva, impracticable. Sus contradicciones imposibilitan su práctica consecuente. Lo habitual en el día a día, según el diagnóstico de Rand, es la percepción incontestada de la autoridad del altruismo como fuente de moralidad, combinada, en distintos niveles de hipocresía, con la evasión de su observancia.

Si te preguntas por las razones que subyacen a la burda mezcla de cinismo y culpa en que la mayoría de la personas pasan sus vidas, son éstas: cinismo, porque ni practican ni aceptan la moral altruista; culpa, porque no se atreven a rechazarla<sup>338</sup>.

La culpa, en efecto, sería el arma más poderosa de la maquinaria psicológica altruista; “la incitación de culpa es su única forma de auto-perpetuación”<sup>339</sup>. Éste será uno de los elementos más atacados por Rand al dinamitar el altruismo, reivindicando, frente a la humillación de la culpa inmerecida, la autoestima y el orgullo de quien más prósperamente sirve sus intereses personales, *qua* hombre y *qua* individuo.

---

<sup>337</sup> [...] he has nothing to gain from [morality], he can only lose; self-inflicted loss, self-inflicted pain and the gray, debilitating pall of an incomprehensible duty is all he can expect. *Ibid.*, p. ix.

<sup>338</sup> If you wonder about the reasons behind the ugly mixture of cynicism and guilt in which most men spend their lives, these are the reasons: cynicism, because they neither practice nor accept the altruist morality-guilt, because they dare not reject it. *Ibid.*, p. x.

<sup>339</sup> The inducing of guilt is its only means of self-perpetuation. Rand, A. “Moral Inflation” (1974), Part II, en: *Ayn Rand Letter III*, 13, 2, citado por Hull, G., y Peikoff, L., en: *The Ayn Rand Reader*, Plume, Penguin Group, 1999, p. 217.

### 3.2. La ética del deber

Ayn Rand solía ser contundente en su crítica de otros filósofos, pero, definitivamente, ninguno mereció de ella una censura tan febril como la que dirigiera a Kant. “En todo aspecto fundamental”, escribió, “la filosofía de Kant es la exacta oposición del objetivismo”<sup>340</sup>.

Se ha expuesto en la valoración crítica del capítulo anterior el núcleo de la controversia entre la metafísica y la teoría del conocimiento objetivistas y los planteamientos de Kant al respecto. En la perspectiva de Rand, es el misticismo latente en estos últimos lo que habría determinado una ética del deber acreedora de la máxima condena. En el mejor de los casos, la ética kantiana habría llevado a su máxima expresión el fenómeno de la percepción de la moralidad como “una mohosa esfera de sufrimiento y tedio sin sentido”<sup>341</sup>; en el peor, habría sido responsable nada menos que del nazismo y el comunismo (se entiende que incluso en mayor medida que la ética del altruismo)<sup>342</sup>.

El problema de base, para Rand, es que la limitación de la razón de raíz empírica a una parte de la realidad (que en ella es, simplemente, *la* realidad) impide a Kant derivar el deber ser de un conocimiento del ser, y le obliga a buscarlo en las categorías místicas de lo nouménico. En la ética objetivista, por el contrario, una ética puede y debe ser probada, con fundamento en los hechos de la realidad: en última instancia, con referencia a la experiencia.

En respuesta a esos filósofos que sostienen que no puede establecerse relación alguna entre fines últimos o valores y los hechos de la realidad, me permito resaltar que el hecho de que entidades vivientes existan y funcionen requiere la existencia de valores, y un valor último que para cualquier entidad viviente es su propia vida. Así, la validación de juicios de valor debe ser llevada a cabo por referencia a los hechos de la realidad. El hecho de que una entidad viviente *es* determina lo que *debe* hacer<sup>343</sup>.

---

<sup>340</sup> *On every fundamental issue, Kant's philosophy is the exact opposite of Objectivism.* Rand, A. “Brief Summary”, en *The Objectivist...*, p. 4.

<sup>341</sup> [...] *the feeling that morality is an enemy, a musty realm of suffering and senseless boredom—is [...] a monument to [...] the soul of Immanuel Kant.* Rand, A. “Causality...”, en: *Philosophy...*, p. 132.

<sup>342</sup> Tal es la tesis central de *The Ominous Parallels* (1982), de Leonard Peikoff.

<sup>343</sup> *In answer to those philosophers who claim that no relation can be established between ultimate ends or values and the facts of reality, let me stress that the fact that living entities exist and function necessitates the existence of values and of an ultimate value which for any given living entity is its own life. Thus the validation of value judgments is to be achieved by reference to the facts of reality. The fact that a living entity is, determines what it ought to do.* Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 18.

Una teoría ética, en efecto, se compone de juicios de valor en forma imperativa. “Debes” hacer tal cosa, o “no debes” hacerla. El disenso entre la ética kantiana y la de Rand estriba en la naturaleza de estos imperativos. Es sabido que, en Kant, coexisten el imperativo hipotético y el imperativo categórico. “Todo imperativo exige o hipotéticamente o categóricamente. Aquél presenta la necesidad práctica de un comportamiento posible como medio hacia otra cosa [...]. El imperativo categórico sería aquél que presenta un comportamiento por sí mismo, sin referencia a otro fin, como objetivamente necesario”<sup>344</sup>. En Rand, opuestamente, *todo imperativo es hipotético*. La ética indica al hombre qué debe valorar, y cómo debe conducirse, *si quiere vivir en este mundo*. No hay, pues, comportamientos o acciones buenos en sí y por sí, sino que lo son siempre por servir, con carácter final, “el propósito de preservar, realizar y disfrutar el valor insustituible que es tu vida”<sup>345</sup>.

Para Rand, la de Kant es una perversidad agravada. No es sólo que no reconduzca todo valor moral a la vida como fin último y criterio objetivo, esto es, que no haga depender toda su ética hipotéticamente de aquélla. El altruismo también propugna esto, pero por lo menos justifica su moral con arreglo a un criterio objetivo claramente identificado: los intereses de los demás. Es una ética irracional, pero generalmente menos ambiciosa en su propuesta “mística”. La noción del imperativo categórico kantiano, en cambio, abandona toda la moral a merced de “uno de los anticonceptos más destructivos en la historia de la filosofía moral”.

Un anticoncepto es un término artificial, innecesario y racionalmente inutilizable diseñado para reemplazar y obliterar un concepto legítimo. El término “deber” oblitera más que conceptos particulares; es un asesino metafísico y psicológico: niega todo lo que es esencial en una visión racional de la vida y lo hace inaplicable a las acciones humanas<sup>346</sup>.

---

<sup>344</sup> *Alle Imperative nun gebieten hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem [...], vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstelle.* Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA414 (Anaconda, Köln, 2016, p. 46).

<sup>345</sup> [...] *the purpose of preserving, fulfilling and enjoying the irreplaceable value which is your life.* Rand, A. “This is John Galt...”, en: *For the New...*, p. 136.

<sup>346</sup> *One of the most destructive anti-concepts in the history of moral philosophy is the term “duty.”*

*An anti-concept is an artificial, unnecessary and rationally unusable term designed to replace and obliterate some legitimate concept. The term “duty” obliterates more than single concepts; it is a metaphysical and psychological killer: it negates all the essentials of a rational view of life and makes them inapplicable to man’s actions.*

Rand, A. “Causality...”, en: *Philosophy...*, p. 128.

Para Peikoff, es precisamente en este sentido que Kant se distancia de sus precursores altruistas y se convierte en un auténtico innovador en materia ética. Kant, nos dice, “es el primer filósofo del autosacrificio que postula semejante ética como cuestión filosófica de *principio*, de manera explícita y consciente, sin reparos —esencialmente ausente de contradicción [léase contrapeso] por remanentes del punto de vista auto-afirmativo [*pro-self*] griego”<sup>347</sup>.

El término, que no ya concepto, de deber, encierra para Rand el mismo significado que en Kant. En la *Metafísica de las costumbres*, Kant condiciona la bondad de una acción, o su valor moral, a que su ejecución venga motivada no por el interés personal o la inclinación, sino por el deber (*nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht*), siendo el deber la veneración de la ley (*Achtung fürs Gesetz*), entendida como ley moral<sup>348</sup>. El deber, protesta Rand, es entonces “la necesidad moral de llevar a cabo ciertas acciones únicamente por obediencia a una autoridad superior, sin reparar en ningún objetivo, motivo, deseo o interés personal”<sup>349</sup>. En otras palabras: sanciona una ética insostenible, indemostrable e inhumana, fundada en un supuesto valor de contenido ininteligible, etéreo, cuya aceptación requiere un permanente acto de fe... como alternativa a la posibilidad de una moral inferida de la naturaleza de las cosas.

El “deber” destruye la razón: suplanta el propio conocimiento y el propio juicio, haciendo el proceso de pensar y juzgar irrelevante para las propias acciones.

El “deber” destruye los valores: demanda que uno traicione o sacrifique sus valores más elevados en aras de un mandamiento inexplicable —y transforma los valores en una amenaza a la valía moral de uno, dado que experimentar placer o deseo pone en cuestión la pureza moral de sus motivos.

El “deber” destruye el amor: ¿quién querría ser amado no por “inclinación”, sino por “deber”?

---

<sup>347</sup> *Kant is the first philosopher of self-sacrifice to advance this ethics as a matter of philosophic principle, explicit, self-conscious, uncompromised—essentially uncontradicted by any remnants of the Greek, pro-self viewpoint.* Peikoff, L. *The Ominous...*, p. 78.

<sup>348</sup> Cf. Kant, I., *Grundlegung...*, AA399-AA400 (pp. 23-25).

<sup>349</sup> [*Duty*] is the moral necessity to perform certain actions for no reason other than obedience to some higher authority, without regard to any personal goal, motive, desire or interest. Rand, A. “Causality...”, en: *Philosophy...*, p. 129.

[...] la infernal ironía es que el “deber” destruye la moralidad<sup>350</sup>.

Rand pone de manifiesto cómo la doctrina del imperativo categórico conduce al absurdo de que el mantenimiento de la propia vida no sea ya el objetivo de la conducta del hombre, sino su deber. Para Kant, mantenerse con vida no es un comportamiento meritorio en la mayoría de los casos, en los que el hombre lo hace no por sentido del deber, sino por su tendencia natural en este orden; lo realmente loable es seguir alimentándose y cuidándose incluso cuando a uno deja de apetecerle vivir, fruto de la convicción de que éste es su deber. En cualquier caso, lo determinante no es que la vida en sí ostente la máxima importancia, de la cual se infieran coherentemente una escala de valores y una serie de reglas para el propio comportamiento; simplemente, es una exigencia más de ese poder insondable y sobrenatural que prima sobre los hechos y decreta las acciones de uno con independencia del contexto o las consecuencias, léase el deber<sup>351</sup>.

Algo similar ocurre con todos los fines y valores subsiguientes. “En ausencia de objetivos personales, cualquier tarea, como ganar un salario, se convierte en una penosidad sin sentido, pero [el kantiano] la contempla como como un ‘deber’ —y contempla el acatamiento de las exigencias de la realidad como un ‘deber’. Entonces, en rebelión ciega contra el ‘deber’, es la realidad lo que empieza a detestar”<sup>352</sup>. Pero precisamente ésta, según Rand, sería la intención de Kant: reclutar adeptos para la causa del misticismo. Peones que estarán dispuestos a matar o morir sin hacer muchas preguntas, en cumplimiento de un “deber” que no entienden, pero que da sentido a sus vidas.

Sea como fuere, sería impropio obviar que en materia ética, igual que se vio en relación con la fractura metafísico-epistemológica, el distanciamiento objetivista de Kant no es tan extremo

---

<sup>350</sup> “Duty” destroys reason: it supersedes one’s knowledge and judgment, making the process of thinking and judging irrelevant to one’s actions.

“Duty” destroys values: it demands that one betray or sacrifice one’s highest values for the sake of an inexplicable command—and it transforms values into a threat to one’s moral worth, since the experience of pleasure or desire casts doubt on the moral purity of one’s motives.

“Duty” destroys love: who could want to be loved not from “inclination,” but from “duty”?

[...] the infernal irony is that “duty” destroys morality.

Rand, A. *Ibid.*, pp. 130-131.

<sup>351</sup> Cf. *Ibid.*, p. 130.

<sup>352</sup> In the absence of personal goals, any task, such as earning a living, becomes a senseless drudgery, but he regards it as a “duty”—and he regards compliance with the requirements of reality as a “duty”. Then, in blind rebellion against “duty”, it is reality that he begins to resent. *Ibid.*, p. 135.

como Rand quisiera. En contra de lo que su hostilidad invita a pensar, es posible reconocer afinidades; las cuales, una vez más, pasan inadvertidas en el grueso de la literatura objetivista.

Ante todo, apremia tener presente que Kant aspira a una moral perfectamente racional, inmune a inclinaciones particulares que puedan adulterar un contenido preceptivo susceptible de servir como ley universal. La discrepancia de Rand es que la razón desde la cual Kant pretende obrar esto no tiene origen en la experiencia; con un criterio similar al de Hume<sup>353</sup>, Kant no es capaz de representarse cómo los hechos sensibles de la realidad pueden desembocar en postulados imperativos, y se ve obligado a buscarlos en lo ultrasensible. La fuente de la moralidad, ahora bien, sigue siendo la razón, frente a la subjetividad volitiva; su aspiración, la objetividad. Este recurso a la razón pura repugna tanto a Rand, que ni siquiera se digna entrar a analizar —o, por lo menos, rebatir— las implicaciones más hondas de la moral kantiana. El anhelo de racionalidad, sin embargo, es compartido; y, una vez más, se hace patente una desproporción entre el tono de la crítica de Rand y el alcance de su justificación.

Por lo demás, si Rand hubiera profundizado en su crítica, no habría podido pasar por alto dos elementos que revisten tanta importancia en su filosofía como en la de Kant: la afirmación de la libertad como libre albedrío y la del hombre como fin en sí mismo. Reivindicaciones paralelas que nos sugieren que la visión del hombre y de la civilización que abrigaban el padre de la ética del deber y la madre de su flagelación quizá no puedan considerarse, con justicia, “la exacta oposición”. Nozick, por ejemplo, no vacilará en adoptar la convicción kantiana de que “los individuos son fines y no meramente medios” y, como tales, “no pueden ser sacrificados o utilizados para la consecución de otros fines sin su consentimiento”; en una palabra, “de que los individuos son inviolables”, como premisa de una ética escrupulosa de la libertad y los derechos inalienables<sup>354</sup>.

#### **4. Genealogía de la ética randiana**

La ética del egoísmo racional se proyecta, pues, como reacción a lo que puede reconocerse en las circunstancias de Ayn Rand como la moral vigente. Al menos en su percepción de la mentalidad

---

<sup>353</sup> Cf. *A Treatise of Human Nature* (1739), Book III, Part I, Section I, *in fine* (Hume, *The Essential Philosophical Works*, Wordsworth, London, 2011, p. 409).

<sup>354</sup> *Side constraints upon action reflect the underlying Kantian principle that individuals are ends and not merely means; they may not be sacrificed or used for the achieving of other ends without their consent. Individuals are inviolable.* Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York, 1974, pp. 30-31.

moral predominante en su tiempo, ésta habría constituido un código asistemático de prescripciones irracionales y supersticiones incuestionadas. Frente a él se propone una moral racional, empírica y demostrable, destinada a orientar al hombre al mantenimiento y disfrute de su propia vida en el marco que le es propio: la realidad, el mundo, los hechos.

Este nuevo código se pretende legatario de una manera fundamental de entender dicha realidad, y conocerla. Pero, contra los deseos de Rand, sería ilusorio aceptarlo como el resultado aritmético de sus deducciones en una suerte de vacío declarativo. Su ética se nos presenta, antes bien, claramente influida por una genealogía intelectual, que bien puede sorprender por su disparidad.

#### 4.1. *La ética de Aristóteles*

El primer y más importante precursor de la ética de Rand no podía ser sino aquel “Atlas filosófico” en el que se sostiene la civilización occidental<sup>355</sup>.

A Aristóteles se han atribuido tradicionalmente tres obras de contenido ético: *Magna Moralia*, *Ética a Eudemo* y *Ética a Nicómaco*. La mejor doctrina concuerda en relativizar la autoría de la primera: el estilo y la terminología parecen propios de una época posterior, si bien su fidelidad al contenido de la *Ética a Nicómaco* es irreprochable<sup>356</sup>. En cuanto a las dos restantes, la relevante a efectos de influencia sobre Rand es indudablemente la Nicomáquea. Es una obra de madurez, en la que Aristóteles se aleja de las abstracciones platónicas y postula lo que un objetivista no vacilaría en considerar “una ética para vivir en este mundo”.

Se ha dicho de este tratado que, más que una moral prescriptiva, lo que presenta es una descripción de los comportamientos observados por Aristóteles en su realidad. Tales son, sí, la metodología y el estilo del Estagirita; pero se engaña quien piense que ello agotara sus aspiraciones. Se engaña quien piense que Aristóteles proyectara su enseñanza ética movido por un deseo de contemplación, o de recreo en unos hechos reputados, de algún modo, incommovibles. Él mismo despeja toda duda al respecto al advertir que “no estamos examinando qué es la virtud por saberlo,

---

<sup>355</sup> Cf. Rand, A. “Review of J. H. Randall’s Aristotle”, en: *The Objectivist Newsletter*, Vol. 2, Nº 5 (May 1963), New York, p. 18.

<sup>356</sup> Cf. Jori, A. *Aristotele*. Mondadori Bruno, Milano, 2008, pp. 411 y ss.

sino para ser buenos, ya que [en otro caso] su provecho sería nulo” (II, 2)<sup>357</sup>. La observación se entiende, precisamente, como método, desde el convencimiento de que, como lo expresaría Santo Tomás, *bonum est in re* (*S. Th., I, q.16, a.1*). Que el bien esté en la cosa, y en ella haya de encontrarse, no quiere decir que se identifique con ella, sino que, siendo su plenitud, no puede serle ajena. En las costumbres (no otra cosa es el objeto de la ética) e incluso las opiniones existentes ondeará, como mínimo, el hilo del que tirar para dar con la naturaleza del bien.

Lo primero que descubre Aristóteles es que el bien, contra la doctrina de su maestro, no lo es en sentido absoluto, sino en relación con algo, en función de la disciplina de que se trate. Si el discurso versa sobre materia ética o política (en Aristóteles no hay distinción declarada entre ambas), el bien al que se deberá aludir es *hominis qua homo*, el del hombre en tanto hombre (I, 6). “Pues bien, sobre el nombre hay prácticamente acuerdo por parte de la mayoría: tanto la gente como los hombres cultivados le dan el nombre de ‘felicidad’ y consideran que ‘bien vivir’ y ‘bien-estar’ es idéntico a ‘ser feliz’” (I, 4). Para Aristóteles es vano explayarse sobre este punto: evidentemente no preveía que muchos de sus oyentes pusieran en duda que la felicidad es el fin de la vida del hombre. La dificultad, así, se desplaza a la cuestión por la *ούσία* de esta cosa que hay consenso en llamar felicidad.

Si la felicidad que se persigue, como bien del hombre, es una felicidad específicamente humana, el origen de la respuesta —argumenta Aristóteles— debe indagarse en la naturaleza del hombre. Aquí se abrazan el *De Anima* y la *Ética a Nicómaco* (y, con ello, quedan entrelazadas física, biología-antropología y ética-política)<sup>358</sup>: la vida del hombre es vida activa, y “vida activa del elemento que posee razón”. Lo propio del hombre, entonces, “es la actividad del hombre conforme a la razón, o no sin la razón” (I, 7); y por una actividad de este tipo tiene que llegarse a la felicidad, ya que “aquello que es propio de cada uno, es para cada uno por naturaleza lo mejor” (X, 7). En un párrafo un tanto confuso, Aristóteles establece una equivalencia entre la actividad racional en que se concreta la vida del hombre y el ejercicio de las virtudes, haciendo con ello depender de este último la conquista de la felicidad. Y añade, como esencial, el elemento de la continuidad: la felicidad

---

<sup>357</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 77. Todas las citas de la *Ética a Nicómaco* que siguen se remiten a esta edición, con expresión de libro y capítulo.

<sup>358</sup> Puesto que el *De Anima* es ya de por sí la conexión de física y antropología, esta última como forma de biología. Como explica Julián Marías, “hay que tener presente que el libro *De Anima* es un libro de física, uno de los tratados referentes a las cosas naturales”, en el que, como parte de este estudio de la naturaleza, Aristóteles acomete “la primera elaboración sistemática de los problemas de la *psique*, y cae dentro de la esfera de la biología” (*Historia...*, p. 75).

acontece “en una vida completa, pues una golondrina no hace verano, ni tampoco un solo día: y así ni un solo día ni un corto tiempo hacen al hombre feliz ni próspero” (I, 7).

El presupuesto de la libertad informa todo el tratado. Aunque no se estudie directamente el libre albedrío al modo de la Escolástica, la libertad de elección se asume como la manifestación más definitoria de la racionalidad. Muy especialmente en todo lo relativo a la virtud, se evidencia que dicho presupuesto no es inconsciente. Aristóteles distingue entre lo que podríamos llamar tres disposiciones del alma, o perspectivas desde las que examinar su actividad (II, 5): la afeción, la capacidad y el estado. Las afecciones (“el deseo, la ira, el miedo...”) y las capacidades (pura susceptibilidad de experimentar las afecciones) tienen en común el no ser resultado de la deliberación libre, de la elección racional, motivo por el cual no son objeto de elogio o censura. En cambio, los estados, “en virtud de los cuales nos hallamos bien o mal con respecto a las afecciones”, sí vienen causadas por el carácter que nos forjamos intencionadamente —ora por nuestras virtudes, ora por nuestros vicios—, y por ello están expuestas a la valoración moral de nuestros conciudadanos. En efecto, las acciones virtuosas “las realiza el agente estando de una determinada manera: en primer lugar, si actúa con conocimiento; después, si lo hace por elección y las elige por ellas mismas; y en tercer lugar, si también las realiza manteniéndose firme e incommovible” (II, 4). El capítulo primero del Libro III es toda una teoría de la voluntariedad. “Su tratamiento”, comenta Calvo Martínez, “es abiertamente insuficiente”<sup>359</sup>. Sea. Ello no obsta para que en Aristóteles rijan una diferenciación perfectamente ponderada entre el acto voluntario y el involuntario, haciéndose del primero el lugar propio de la moral. Por lo demás, de semejante discernimiento se siguen consecuencias de primer orden: “es por naturaleza como tenemos capacidades, pero en cambio, no somos buenos o malos por naturaleza” (II, 6).

Al más puro contraste con una condición natural, en relación con la cual “primero recibimos las facultades y después ejercitamos sus actividades”, las virtudes no florecen en nosotros sino “después de haberlas ejercitado primero”, ya que “toda virtud se origina como consecuencia y a través de las mismas acciones” (II, 1). Es cuando la virtud se convierte en hábito que armoniza esa continuidad del buen vivir ( $\epsilon\tilde{\upsilon}\ \zeta\tilde{\eta}\nu$ ) en la cual consiste la felicidad.

---

<sup>359</sup> Calvo Martínez, J.L. “Introducción”, a: Aristóteles. *Ética...*, p. 20.

Aristóteles observa que la virtud se predica siempre de un término medio “entre dos tendencias humanas opuestas”<sup>360</sup> —entre el defecto y el exceso, ambos viciosos, en un determinado estado anímico. A la luz de esta identificación, puede proceder a examinar un amplio elenco de virtudes: la valentía (término medio entre la cobardía y la temeridad), la templanza (equilibrio entre la insensibilidad y la intemperancia), la generosidad (entre la avaricia y la prodigalidad), etc.

Singularmente importante se presenta el tratamiento de la justicia, al que Aristóteles dedica el Libro V. Su clarividencia se revelará determinante para la cultura jurídica europea. Aristóteles enfatiza que no se expresa una misma noción de justicia cuando se dice de una persona que es justa (*δίκαιος*, observante de la moral y de las buenas costumbres) y cuando se dice de algo que es justo (para lo cual se emplea el neutro *δίκαιον*, la cosa justa). El *δίκαιος* es atributo de una persona, y puede referirse como la justicia en general, como el justo equilibrio de las virtudes en el alma del hombre. El *δίκαιον*, en cambio, se define por una aplicación particular: no es un equilibrio reinante en el hombre, sino una proporción existente en las cosas. Es, más concretamente, la situación consistente en el armonioso reparto de las mismas. De esta manera, el bien en la moral (la excelencia virtuosa del hombre) no se confunde con el bien en el derecho (la justicia como proporción en las cosas), a pesar de ser, uno y otro, equilibrios englobables en una idea amplia de justicia. Para Villey, semejante concepción sienta “las bases de la única distinción sostenible entre el derecho y la moral, sin romper por eso todo vínculo entre ellos”<sup>361</sup>.

El magisterio aristotélico en torno a la amistad es la última joya de la *Ética a Nicómaco*, y sin duda la de mayor belleza. La esencia de la amistad es la reciprocidad en el bien entre seres animados. Dicha reciprocidad es siempre su causa, fundamento y *conditio sine qua non*; una supuesta amistad no correspondida no es tal, sino a lo sumo generosidad o benevolencia. En función de su pureza (esto es, de la pureza del bien recíproco que la genera), la amistad lo será de utilidad, de placer o de virtud. Sólo ésta es amistad en sentido perfecto y absoluto; las demás lo son por imitación. Al fundarse, en efecto, en la virtud, la amistad perfecta sólo puede darse entre los buenos, y “perdura mientras son buenos” (VIII, 3). Aristóteles dice que, a diferencia de lo que ocurre en las formas imperfectas de la amistad, donde se quiere al amigo únicamente por la utilidad o el placer que reporta, en la amistad de los buenos y semejantes en virtud los amigos lo son “por ellos”. Esto,

---

<sup>360</sup> Marías, J. *Historia...*, pp. 78-79.

<sup>361</sup> Villey, M. *Filosofía...*, p. 59.

empero, no quiere decir que lo sean incondicionalmente. Se explica, antes bien, porque Aristóteles concibe la virtud como duradera y perdurable, predicando de ella una mayor inherencia a la persona que de las causas de la amistad imperfecta (por ejemplo, el ingenio). Sobre este punto es muy claro en el Capítulo 3 del Libro IX, dedicado precisamente a la ruptura de la amistad “con aquellos que no siguen siendo los mismos”, a pesar de haber dicho de los buenos en XVIII, 3, que “tienen esa condición por sí mismos y no por concurrencia”.

Modalidad peculiar de la amistad es la civil, que obedece a una determinada disposición virtuosa de los ciudadanos entre sí, y que cristaliza en la ciudad. La amistad civil es la concordia, que va más allá de la mera coincidencia de opinión y se traduce en el consenso acerca de cuestiones fundamentales para la vida en común: su constitución. “Pero cuando cada una de las partes se prefiere a sí misma [...] entran en disensión” (IX, 6). Donde no hay comunidad de corazón —viene a decir Aristóteles— tampoco puede haber comunidad política.

En relación con la amistad formula Aristóteles un problema que, con vistas a la configuración de la ética randiana, presenta especial interés: la calificación moral del egoísmo o amor propio (*φιλαυτία*). Resulta curioso cómo Aristóteles abre su tratado al respecto (IX, 8), al igual que haría Rand con el suyo (*The Virtue of Selfishness*), disputando el verdadero significado de un término de reconocidas connotaciones negativas en el respectivo imaginario social. En realidad —plantea Aristóteles—, si el egoísta es quien busca lo mejor para sí, el que se esfuerza por ser el más virtuoso será también el más egoísta, ya que las virtudes conducen al bien supremo del hombre. “Sería el más egoísta, aunque de forma diferente a la de aquel a quien se le reprocha”, observa Aristóteles. “De manera que el hombre bueno debe ser egoísta porque, como realiza buenas acciones, se beneficiará a sí mismo y al resto de la gente”; siempre que su egoísmo lo sea “como ha quedado dicho; mas no en el sentido de la mayoría de la gente”, cuyo egoísmo no consiste en poseer lo mejor en tanto virtud, sino en atraerse más bienes y placeres de los que debiera por justicia o por prudencia.

Ayn Rand estructurará su ética a partir de los conceptos elementales de la de Aristóteles, tales como la felicidad, el bien y la virtud; de conformidad —cual en Aristóteles— con un criterio de legitimación teleológica, que en Rand se concretará en la centralidad de los *valores*. También en ella será nuclear el presupuesto de la libertad, determinando la orientación y la valoración de la moralidad. La definición de la vida virtuosa por la continuidad, en contraste con la volatilidad de quien se abandona a las pasiones, calará hondamente en Rand, que postulará la actitud moral-

racional ante la existencia como un proyecto de toda una vida, que confiere al hombre identidad y sentido. La virtud deja de ser un fin en sí mismo o un servicio gratuito a la comunidad, y pasa a presentarse como un instrumento del propio bien, encaminado a la conquista de la propia felicidad. Tanto en Aristóteles como en Rand la ética se entiende como una guía para vivir en este mundo, y no como un paquete apriorístico de preceptos universales. En ambos casos se refiere a unos conocimientos acerca de la naturaleza del mundo, así como, específicamente, del hombre en relación con éste, aportados por la metafísica, la epistemología y la antropología; si bien mucho más en Rand que en Aristóteles, que combina más equilibradamente la vinculación deductiva con la naturaleza del hombre y la teorización inductiva a partir de la observación. En todo caso, la insistencia de Rand en la vida del hombre *qua* hombre —es decir, en coherencia con las implicaciones del hecho natural, metafísicamente dado, de su humanidad— como estándar objetivo de valor, es claramente deudora de la de Aristóteles en cuanto a un bien que no es uniforme, sino que, en materia ética, debe ser aplicado al hombre como protagonista de la vida moral. Finalmente, la esencialidad de la reciprocidad en el bien, de la valoración mutua, a las distintas relaciones de amistad, y la reivindicación del egoísmo, serán llevadas al extremo en la ética de Rand.

No toda la ética de Aristóteles, sin embargo, encuentra eco en la filosofía de Rand. Ella misma confesará —explicitando así lo evidente— tener la ética y la política de Aristóteles en menor estima que su metafísica y su epistemología<sup>362</sup>. Del descubrimiento de la justicia particular no hay rastro en la teoría política randiana; tanto menos de sus implicaciones. En Rand, como veremos, la asociación no vendrá dada por el reconocimiento de una naturaleza social en el hombre, ni por el hecho de la amistad civil tal y como la entiende Aristóteles, sino por un criterio de pura conveniencia que poco o nada tiene que ver con la concordia, y que más bien recuerda a la forma más imperfecta de la amistad: aquella por utilidad. En general, Rand parece entender la ética como una ciencia exacta, perfectamente susceptible de prueba con referencia a los hechos de la realidad y la naturaleza del hombre, a diferencia de Aristóteles, que desde un primer momento anuncia que “todo tratamiento sobre la conducta debe expresarse con un bosquejo y no con exactitud”, ya que “las explicaciones hay que exigir las en razón de la materia; y los asuntos de la conducta y la conveniencia no tienen nada firme” (II, 2). Una prudencia, en fin, que Ayn Rand siempre

---

<sup>362</sup> Cf. Rand, A. “Review of Randall’s Aristotle”, en: *The Objectivist...*, May 1963, p. 19.

desconoció. Ella siempre tuvo muy claro que “no puede haber compromiso en cuestiones morales”<sup>363</sup>.

Lo que asume Rand, en suma, es una interpretación selectiva de la ética de Aristóteles, la cual integra con otras influencias, radicaliza en algunos de sus puntos y desarrolla en determinados postulados. Por lo demás, Rand obrará algo que Aristóteles nunca pretendió: la delimitación de la política respecto de la ética.

#### 4.2. *La inspiración vitalista*

Ayn Rand, que calculaba cada una de sus palabras con el esmero de un diplomático que representara, en vez de a un Estado, a una escuela; Ayn Rand, que preveía las consecuencias de aquéllas con la clarividencia con que un ajedrecista prevé las de los movimientos que efectúa, nunca habría reconocido abiertamente una multiplicidad de influencias en ninguno de los estratos de su filosofía, en la que una raíz racionalista (como sinónimo de aristotélica) se viera complementada por otras de naturaleza irracionalista, o incluso simplemente “extra-racionalista”. Su filosofía, sin embargo, y en particular su ética, presentan una complejidad mucho mayor. Muy especialmente en su genealogía.

El objetivismo, decíamos, debe ser estudiado, en línea de principio, conforme a sus propios criterios. Afirmar que su ética no se ve condicionada exclusivamente por un vector aristotélico-racionalista no significa apartarse de esta premisa. Explicar cómo otras corrientes y autores (que en ocasiones la misma Rand encomia parcialmente, aun criticándolos y rechazándolos con mayor o menor vehemencia y en mayor o menor medida) la *condicionan*, no equivale a sostener que dichas influencias la *determinen* en su naturaleza. Es perfectamente sensato plantear que, después de todo, el vector genealógico prevalente es la ética de Aristóteles, depurado de misticismo platónico y radicalizado en su proyección individualista; pero sería muy ingenuo obviar que una asunción tan peculiar, tan díscola de Aristóteles, tiene que ser fruto de la concurrencia de otro vector. Es lo que llamo el vector vitalista de la moral randiana.

En una ocasión, conversando sobre Francisco d’Anconia —uno de los héroes de *Atlas Shrugged*—, Rand confesaba a Barbara Branden lo siguiente:

---

<sup>363</sup> *There can be no compromise on moral issues*. Rand, A. “‘Extremism,’ or the Art of Smearing” (1964), en: *Capitalism...*, p. 202.

[Francisco] es el otro eje de mi tipo de hombre. Ya sabes, hay dos tipos de hombre en mis novelas: Roark, Galt y Rearden son una línea; Wynand, Bjorn Faulkner, Leo y Francisco son la otra. El tipo de Francisco son los hombres que simbolizan el goce de la vida en la tierra<sup>364</sup>.

No sólo hay dos “tipos” de personajes en sus novelas: hay dos “tipos” de tramas, dos “tipos” de valores exaltados, dos “tipos” de mensajes. En una palabra: en la obra de Rand —no sólo en sus novelas— hay dos “tipos”, dos vectores, de postulados éticos: los derivados de las exigencias de la razón, y los inspirados por el culto de la vida. Rand replicaría, sí, que ambos son estrictamente racionales; a lo que cabría, quizá, contrarreplicar que no es lo mismo que la razón los informe o que se limite a sancionarlos, y que, en este último caso, su moral no sería esencialmente racionalista, sino propiamente dialéctica. Sea como fuere, ni los fundamentos racionalistas de su filosofía, ni Aristóteles, por sí solos, dan respuesta satisfactoria al problema del pedigrí del egoísmo racional como propuesta moral.

La pulsión vitalista de la ética randiana remite inconfundiblemente al romanticismo decimonónico. En la segunda mitad del s. XVIII, parecía que la civilización europea hubiera consolidado un estado de equilibrio, de moderación, en todas sus facetas. Como lo retrata Russell, “el hombre era muy consciente del peligro del caos, de las tendencias anárquicas de todas las pasiones intensas, de la importancia de la seguridad y los sacrificios necesarios para alcanzarla. La prudencia se consideraba la virtud suprema; el intelecto se valoraba como el arma más efectiva contra fanáticos subversivos; los modales pulidos se elogiaban como una barrera contra la barbarie. El orden cósmico de Newton, en el que los planetas invariablemente giran en torno al sol en órbitas obedientes, se manifestó como un símbolo ilustrativo del buen gobierno. La mesura en la expresión de la pasión fue el objetivo principal de la educación, y la más cierta impronta del caballero”<sup>365</sup>. Una nueva era en la cultura occidental, coincidente con el período revolucionario francés y el advenimiento del nuevo siglo, habría de definirse por el agotamiento de semejante sistema de

---

<sup>364</sup> “He [Francisco] is the other axis of my type of man”, she once said. “You know, there are two types of man in my novels: Roark, Galt, and Rearden are one line; Wynand, Bjorn Faulkner, Leo, and Francisco are the other. The Francisco type are the men who symbolize the enjoyment of life on earth [...]”. Branden, B. *The Passion...*, p. 227.

<sup>365</sup> Men were very conscious of the danger of chaos, of the anarchic tendencies of all strong passions, of the importance of safety and the sacrifices necessary to achieve it. Prudence was regarded as the supreme virtue; intellect was valued as the most effective weapon against subversive fanatics; polished manners were praised as a barrier against barbarism. Newton's orderly cosmos, in which the planets unchangingly revolve about the sun in law-abiding orbits, became an imaginative symbol of good government. Restraint in the expression of passion was the chief aim of education, and the surest mark of a gentleman. Russell, B. *The History...*, p. 677.

valores y, más aún, la revuelta contra él. “Como actitud pasajera”, nos dice Russell, “esta actitud puede encontrarse en poetas de casi todas las épocas”<sup>366</sup>. La marca distintiva del romanticismo como edad humana en toda regla reside en los niveles, ciertamente inéditos, de penetración de dicha actitud de agotamiento de la razón y revuelta contra el equilibrio general arraigado. Nunca como entonces la fiebre de la pasión por la pasión y la aventura por la aventura, sobre cualesquiera otras consideraciones, determina tan sensiblemente la filosofía, la mentalidad, la moral, el arte, la literatura, el estilo y los procesos políticos de un período histórico.

Sin embargo, como sugiere MacIntyre, no todo en el romanticismo, y particularmente en el vitalismo filosófico del XIX que Nietzsche encarna, es ruptura. Este fenómeno, argumenta el escocés, “no es un modo de escapar o de dar alternativa al esquema conceptual liberal individualista de la modernidad, sino más bien el momento más representativo del propio desarrollo interno de éste”<sup>367</sup>. El énfasis en el hombre, en tanto individuo, como eje y razón de ser de la moralidad —no exentos de problemas cuando se relega a Dios a un segundo plano—, serviría de puente entre Aristóteles, el renacimiento, el Siglo de las Luces y vitalismo romántico. Rand supo entender esta faceta “positiva” del vitalismo, y a pesar de sus excesos y su intrínseco irracionalismo, el resentimiento contra la moralidad propio de esta época, explica Rand, se justifica hasta cierto punto como reacción a los estragos del altruismo y el esperpento de la moral kantiana. Estos últimos habrían convertido la moralidad en “un enemigo, una mohosa esfera de sufrimiento y tedio sin sentido”<sup>368</sup>, de cuyas cadenas era necesario zafarse.

La inspiración romántica en sentido amplio, y vitalista en sentido estricto, de la ética objetivista, se concreta en dos ramas de influencia: una británica, que parte de Byron y se extiende a Carlyle, y una germánica, que, desde Stirner, culmina en Nietzsche. Adicionalmente, puede aventurarse una tercera rama, hispánica, en la que Ortega y Gasset completaría esta impronta vitalista; hipótesis que también se considerará.

De Lord Byron nos dice Rand que es característico, y, de hecho, definitorio, de una postura metafísica preponderante en el romanticismo, precisamente en virtud de sus trágicas implicaciones:

---

<sup>366</sup> *As a passing mood, this attitude is to be found in poets of almost all periods. Ibid*, p. 676.

<sup>367</sup> MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Espasa Libros (colección Austral), Barcelona, 2013, traducción de Amelia Valcárcel, p. 317.

<sup>368</sup> [...] *an enemy, a musty realm of suffering and senseless boredom*. Rand, A. “Causality...”, en: *Philosophy...*, p. 132.

la convicción de que el ser humano es libre en la forja de sí mismo —en la configuración de su carácter, la elección de sus valores y la determinación de sus actos—, pero impotente en relación con el mundo, caprichosa expresión de un destino inexorable. Éste es inmune a la acción del individuo: nada que hagamos puede cambiarlo. Pero, conscientes de nuestra autonomía y celosos de nuestra libertad, somos incapaces de resignarnos a sus imposiciones, y estamos condenados a alzarnos contra él. La esencia, pues, de esta visión “byrónica” de la existencia “es la creencia de que el hombre debe llevar una vida heroica y luchar por sus valores a pesar de estar abocado a la derrota por un sino malévolosobre el cual no tiene ningún control”<sup>369</sup>. Esa santificación del libertinaje; ese abismo de voluntad desatada, mas predestinada a la frustración; ese titán de la poesía que promete y destruye en el mismo acto, esa figura irrepetible que fue Lord Byron, se nos presenta, a fin de cuentas, como el retorno de la tragedia griega, o el espectáculo del calvinismo tomado en serio.

Rand, se entiende, no podía dar pie a ser asociada a una visión tan frontalmente opuesta a su metafísica como la descrita. No obstante, si se atiende a su comentario de la misma, se advertirá que su primera parte (“el hombre debe llevar una vida heroica y luchar por sus valores”) podría perfectamente ser el eslogan de su antropología y su filosofía moral, y que sólo la proposición adversativa que la completa (“a pesar de...”) hace el sentimiento de la vida de Byron incompatible con el de Rand. Rand, en una suerte de entusiasmo domesticado no muy distinto de la duda controlada de Descartes, se dejará inspirar por Byron, dotando de un fundamento realista y racionalista a una pulsión que quedaría, con ello, perfectamente justificada: la priorización de la vida y la adoración de la libertad. Ragnar Danneskjöld, el pirata de *Atlas Shrugged* que saquea los buques americanos cargados de ayuda humanitaria destinada a los países socialistas de todo el mundo y devuelve a los contribuyentes, en oro, el impuesto sobre la renta, ¿no es acaso el Corsario de Byron?

La reflexión sobre los héroes de Thomas Carlyle se hace igualmente presente en la ética de Rand. Carlyle, quien no en vano publicaba en 1825 la primera biografía de uno de los autores predilectos de Rand, Friedrich Schiller, criticó duramente el materialismo y el utilitarismo, si bien, a diferencia de Rand, fue influido por el idealismo alemán en un sentido mucho más que estético. Más allá de su aportación como historiador, Carlyle es principalmente recordado por su novela

---

<sup>369</sup> [This “Byronic” view of existence’s] essence is the belief that man must lead a heroic life and fight for his values even though he is doomed to defeat by a malevolent fate over which he has no control. Rand, A. “What is Romanticism?”, en: *The Romantic...*, p. 102.

cómica *Sartor Resartus* y por su ciclo de conferencias *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, posteriormente publicadas como ensayos. En los años de la Revolución Industrial, Carlyle, a diferencia de los filósofos coetáneos, reivindica lo espiritual en el hombre, y pone de manifiesto la necesidad de aquellos personajes que encarnan los valores y virtudes que reconocemos como superiores: los héroes. El ideal de Carlyle no es una sociedad de iguales, ni siquiera ante la ley, sino todo lo contrario: un orden de héroes que marcan el paso en los distintos terrenos (religión, política, sabiduría, arte) y masas que los siguen y veneran, convencidas —como el mismo Carlyle— de que “ningún sentimiento más noble que el de la admiración por el más grande que uno mismo habita en el corazón del hombre”<sup>370</sup>.

Más profunda, ahora bien, es la impronta de la inspiración vitalista en su dimensión germánica. La ética del egoísmo racional de Ayn Rand tiene un precedente notorio en Max Stirner y su inigualablemente incendiario *Der Einzige und sein Eigentum (El único y su propiedad)*. Stirner, con orgullosísima franqueza, nos alerta de la gravedad de su condición: es, nos dice, un egoísta perfecto, categórico, puro, que no cree en nada, y a nada se somete, fuera de sí mismo. Tal sería, por lo demás, el estado natural del hombre adulto, frente a la indiferencia del niño y la ingenuidad del joven. “El niño era realista, inhibido en las cosas de este mundo, hasta que poco a poco llegó a penetrar en ellas; el joven era idealista, entusiasmado en los pensamientos, hasta que hizo de sí mismo un hombre, el egoísta, que a través de las cosas y los pensamientos persigue el gozo de su corazón y pone su interés personal por encima de todo”<sup>371</sup>. El amor que el adulto stirneriano se profesa a sí mismo implica un deseo absoluto de libertad que, lógicamente, es incompatible con el poder político. Pero su abolición sería vana si otra fuerza moral, natural, religiosa, social, etc., impusiera el sacrificio de los intereses individuales a cualquier otro fantasma, como podrían ser Dios, la Razón o la Humanidad. A lo sumo, podrían formarse asociaciones de egoístas, que únicamente el beneficio cierto y el escrupuloso consentimiento de cada miembro justificarían.

Pocas instituciones de cuantas conocen las sociedades civilizadas podrían subsistir en un mundo de egoístas stirnerianos. La más importante, que da nombre a su obra —junto con la

---

<sup>370</sup> *No nobler feeling than this of admiration for one higher than himself dwells in the breast of man.* Carlyle, T. *On Heroes...*, p. 11.

<sup>371</sup> *Das Kind war realistisch, in den Dingen dieser Welt befangen, bis ihm nach und nach hinter eben diese Dinge zu kommen gelang; der Jüngling war idealistisch, von Gedanken begeistert, bis er sich zum Manne hinaufarbeitete, dem egoistischen, der mit den Dingen und Gedanken nach Herzenslust gebahrt und sein persönliches Interesse über alles setzt.* Stirner, M. *Der Einzige und sein Eigentum*. Reclam, Ditzingen, segunda edición, 2011, p. 15.

unicidad del ego—, es la propiedad (*Eigentum*). Ser libres, desprendiéndonos así de aquello que no queremos en nuestras vidas, está muy bien, pero no es suficiente. También es esencial tener aquello que sí deseamos. Ser propietarios<sup>372</sup>. Tan es así que, como plantea Bueno Ochoa, “el egoísmo stirneriano acaba identificando ser con tener, es decir, personalidad y propiedad. Se es en la medida en que se tiene, o sea, *ser se reduce a tener*; por lo que no cabe plantearse otra pretensión sino la consistente en que el individuo sea capaz de *hacerse a sí mismo*, esto es, de *llegar a ser propietario*, emulándose, por tanto, al arquetípico *self made man*”<sup>373</sup>. Sin embargo, no muchos juristas aprobarían el concepto de propiedad que reivindica Stirner. El propietario, para él, no lo es sino en la medida en que se lo permita la fuerza de la que disponga. La propiedad es aquello que uno puede defender con la espada.

Las reminiscencias stirnerianas en el egoísmo de Rand no son tan vacuas como lo pretende el objetivismo oficialista. Su primer bosquejo de novela en inglés (*The Little Street*) vendría inspirado por el jovencísimo asesino William Edward Hickman, condenado a muerte en 1928 por el asesinato de una niña de doce años. Desde la ingenuidad de los veintitrés años, Rand veía en Hickman un hombre “brillante, inusual y excepcional”, convertido en un monstruo por una sociedad enferma, y aspiraba a contar la historia de un “Hickman con propósito” y “sin la degeneración”<sup>374</sup>. Su correspondencia con Isabel Paterson entre 1943 y 1945 apunta a que esta “primera Ayn Rand” veía su individualismo ético en la tradición de los de Stirner y Nietzsche. Parece, de hecho, que sea Paterson quien empieza a hacerle ver que su idea del individuo y la libertad se diferencia radicalmente de la de aquellos<sup>375</sup>. Rand rompería con Paterson en 1948, pero atesoraría estas —así como tantas otras— palabras de su antigua amiga y compañera de armas, y nunca reconocería que en la resolución fría y calculadora de personajes como Howard Roark, Henry Rearden, Francisco

---

<sup>372</sup> *Ich habe gegen die Freiheit nichts einzuwenden, aber ich wünsche Dir mehr als Freiheit; Du müßtest nicht bloß los sein, was Du nicht willst, Du müßtest auch haben, was Du willst, Du müßtest nicht nur ein »Freier«, Du müßtest auch ein »Eigner« sein.* Ibid, p. 174.

<sup>373</sup> Bueno Ochoa, L. “Notas sobre Agorismo y Emprendetoriado”, en: *Revista cuatrimestral de las Facultades de Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales* (ICADE), nº 77, Madrid, mayo-agosto 2009, p. 325.

<sup>374</sup> Cf. Rand, A. *Journals...*, pp. 27-38.

<sup>375</sup> “Parece que tú misma todavía no te das cuenta de que tu idea es *nueva*. No es Nietzsche o Max Stirner [...]. Su supuesto Ego consistía en un tumulto de palabras —tu concepto del Ego, en cambio, es una entidad, una persona, una criatura viva que opera en la realidad concreta” (*You still don't seem to know yourself that your idea is new. It is not Nietzsche or Max Stirner... Their supposed Ego was composed of whirling words —your concept of the Ego is an entity, a person, a living creature functioning in concrete reality*). Paterson, I., en respuesta a la carta de Ayn Rand de 10 de octubre de 1943, en: *Letters...*, p. 176.

d'Anconia o John Galt, dispuestos a detonar el mundo o dejar que éste se desplome a su alrededor, resuena la amenaza de Stirner:

Aunque viera germinar de las simientes de mis ideas las guerras más sangrientas y la caída de muchas generaciones —no dejaría de esparcirlas<sup>376</sup>.

En cualquier caso, si alguien personifica la orientación vitalista de la ética randiana del egoísmo, ése es Nietzsche. En Nietzsche encuentran plenitud las obsesiones romántico-individualistas de Byron, Carlyle y Stirner que en mayor medida impactan la pasión de Rand por la vida y la libertad.

Rand reconoció a Nietzsche como un “aliado espiritual” hasta que devino plenamente consciente de la imposibilidad de justificarlo desde una filosofía basada en la supremacía, no de la voluntad, sino de la realidad. Cuando entendió que, si quería desarrollar una filosofía rigurosa, tenía que elegir entre Aristóteles y Nietzsche (al menos abiertamente, explícitamente), eligió al primero. No obstante, la sombra de Nietzsche permanecería unida a ella como una seducción no resuelta — como la fascinación eternamente recurrente del primer amor.

[Ahí estaba un escritor] que sentía por el hombre lo mismo que yo, que veía y quería lo heroico en el hombre; ahí estaba un escritor que creía que un hombre debe tener un gran propósito, un propósito para sí mismo, para su propia felicidad y sus propios motivos egoístas. Ahí estaba un escritor que reverenciaba lo heroico en el hombre, que defendía el individualismo y despreciaba el altruismo<sup>377</sup>.

Es muy significativo que el primer libro adquirido por Alisa en EEUU fuera una versión inglesa de *Así habló Zaratustra* (que ya había leído y releído en ruso y probablemente también en alemán)<sup>378</sup>. Rand le revela a Branden que subrayó sus secciones favoritas. Aventurar que entre ellas se contaban “De las alegrías y las pasiones” y “De los virtuosos”, donde Zaratustra pregona una concepción revolucionaria de la virtud como valor individual, y no como adecuación a la moralidad ajena, o “De los predicadores de la muerte”, donde el Nietzsche más jocoso sugiere conceder a estos la gracia que tan persuasivamente piden, sería una apuesta segura. El “te castigan por todas tus

---

<sup>376</sup> [...] *sähe Ich auch die blutigsten Kriege und den Untergang vieler Generationen aus dieser Gedankensaat aufkeimen: – Ich streute sie dennoch aus.* Stirner, M. *Der Einzige...*, p. 331.

<sup>377</sup> [Thus Spake Zarathustra] was, for her, an exciting, unexpected discovery of a spiritual ally, the first she had ever found on an adult level. Here was a writer “who felt as I did about man, who saw and wanted the heroic in man; here was a writer who believed that a man should have a great purpose, a purpose which is for his own sake, for his own happiness and his own selfish motives. Here was a writer who revered the heroic in man, who defended individualism and despised altruism”. Rand, A. (texto entrecomillado, reproducción de sus conversaciones con Branden, B.), en Branden, B., *The Passion...*, p. 45.

<sup>378</sup> *Ibid.*

virtudes”<sup>379</sup> de “De las moscas del mercado” será casi literalmente reproducido por Rand en su denuncia de la persecución sufrida por los hombres excelentes en una sociedad americana cada vez más receptiva al populismo<sup>380</sup>. Pero también debían conmover a Alisa, y seguramente nunca dejaron de conmover a Ayn, aquellos pasajes más narrativos en los que aflige al profeta la tragedia de la soledad como consecuencia de su elevación sobre el resto de los hombres. “Este árbol está solo aquí en la montaña; creció alto, alejándose de los hombres y de los animales. Y si quisiera hablar, no tendría a nadie que lo entendiera: tan alto creció”<sup>381</sup>. Pero ser superior a ellos no es consuelo —aun así los necesitamos. Lo mismo Nietzsche que Rand rompieron con sus mejores amigos por discrepancias intelectuales, priorizando la satisfacción de la coherencia con sus convicciones sobre la dicha, quizá humana, demasiado humana, de la amistad.

Conociendo la obra maestra de Nietzsche y leyendo cualquiera de las novelas de Rand<sup>382</sup>, uno no puede reprimir la sensación de estar revisitando las alegorías de aquel “libro para todos y para nadie”. Los discursos de protagonistas randianos como Roark o d’Anconia participan del estilo, e irradian la fuerza, de los de Zarathustra. Incluso, desde el prisma de su individualismo, podría decirse que el héroe hispano de *Atlas Shrugged* es una reedición perfeccionada del profeta del *Übermensch*: éste desciende de la montaña por simpatía hacia los hombres, a los que, de alguna manera, considera dignos de su anuncio; lo que hace Francisco d’Anconia, por el contrario, es *retirarse a la montaña*, al entender que los hombres serían indignos de sus esfuerzos por convertirlos. Francisco, desengañado *ab initio*, sabe que no podrá regresar hasta que los hombres, abandonados por los superhombres de la industrialización, se hayan autodestruido en tal medida que se les haga palmario que sólo la moral de aquellos puede salvarlos. Cuando Francisco imparte su “Discurso del dinero”, no lo hace —cual Zarathustra en sus primeras intervenciones— en la esperanza ingenua de persuadir a alguien, sino por el sublime deleite de ser despreciado por sus

---

<sup>379</sup> *Sie bestrafen dich für alle deine Tugenden*. Nietzsche, F. *Also sprach Zarathustra*. Magic Bookworld Verlag, Essen, 2013, p. 31.

<sup>380</sup> Cf.:

- Rand, A. *Atlas...*, pp. 454 y ss.

- Rand, A. “America’s Persecuted Minority: Big Business”, en: *Capitalism...*, p. 40.

<sup>381</sup> *Dieser Baum steht einsam hier am Gebirge; er wuchs hoch hinweg über Mensch und Tier. Und wenn er redet wollte, er würde Niemanden haben, der ihn verstünde: so hoch wuchs er*. Nietzsche, F. *Also...*, p. 24.

<sup>382</sup> E incluso algunos de sus escritos ensayísticos. Véase, por ejemplo, “Causality Versus Duty” (1974) (*Philosophy...*, pp. 128-136).

inferiores. En el caso de Kira, en *We the Living*, o Equality 7-2521, en *Anthem*, la deuda zaratustriana era tan ostensible que Rand se vio obligada a suprimir parte del texto original en futuras ediciones, al objeto de disimularla.

Ambos, Nietzsche y Rand, deben mucho a su talento literario, aunque también a la cultura contra la que arremeten sistemáticamente. De la misma manera que *Así habló Zaratustra* nunca habría segregado un atractivo semejante —ese hechizo de lo irreverente— sino subvirtiendo la moral cristiana desde el formato, la retórica y la idiosincrasia del mismo cristianismo, así el éxito de la filosofía objetivista se debió en una medida nada desdeñable a la orientación deliberada de sus ideas a la provocación y la extravagancia, aprovechando la solidez de la representación, en la mentalidad del momento, de conceptos como —pongamos— “egoísmo”, “abnegación”, “sacrificio”, “altruismo”, “virtud”, “deber” o “capitalismo”, para sobredimensionar los efectos de atribuirles una significación radicalmente ajena, o directamente antagónica, a la generalmente asociada a ellos. Es más sugerente hablar de la “virtud del egoísmo” o del “ideal desconocido del capitalismo” que de un redescubrimiento de la mismidad o del libre mercado; por eso Ayn Rand siempre venderá más libros que Milton Friedman o Xavier Zubiri.

Aun la Rand más celosamente dogmática, y con ello más pertinaz en la desvinculación del objetivismo respecto de todo lo que pudiera oler a irracionalismo, reservó para Nietzsche algo que a muy pocos filósofos dispensaría: palabras de reconocimiento, aunque parcial. En la introducción — que data de mayo de 1968— a la edición del XXV aniversario de *The Fountainhead*, confiesa lo siguiente. La cita es larga, pero necesaria para entender la disposición intelectual de Rand para con Nietzsche.

Quizá la mejor manera de comunicar el sentimiento de la vida de *El manantial* sea referir la cita que encabezaba mi manuscrito, pero que suprimí de la versión final del libro. Con esta oportunidad para explicarla, la traigo gustosamente a colación.

La suprimí debido a mi profundo desacuerdo con la filosofía de su autor, Friedrich Nietzsche. Filosóficamente, Nietzsche es un místico y un irracionalista. Su metafísica consiste en un universo en cierta medida “byroniano” y místicamente “malévolo”; su epistemología subordina la razón a la “voluntad”, o sentimiento o instinto o sangre o virtudes innatas del carácter. Pero, como poeta, proyecta a veces (no consistentemente) una magnífica sensibilidad por la grandeza del hombre, expresada en términos emocionales, no intelectuales.

Esto es especialmente cierto para la cita que elegí. No podría adherirme a su significado literal, pues proclama un principio imperdonable —el determinismo psicológico. Pero si uno toma

el fragmento como la proyección poética de una experiencia emocional (y si, intelectualmente, uno sustituye el concepto de “certeza fundamental” por el de una “premisa básica” adquirida), entonces esa cita comunica el estado interior de una autoestima exaltada y resume las consecuencias emocionales para las cuales *El manantial* provee la base racional, filosófica: “Lo que es decisivo aquí y determina el orden de rango no son las obras, sino —para emplear una vez más una vieja fórmula religiosa con un significado nuevo y más profundo— la creencia, la certeza fundamental que tiene un alma noble sobre sí misma, algo que no puede buscarse, no puede encontrarse y, quizás, tampoco puede perderse. El alma noble se reverencia a sí misma” (Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*).

Esta visión del hombre rara vez ha sido expresada en la historia humana. Hoy, es virtualmente inexistente. Sin embargo, con esta visión —en varios grados de deseo, anhelo, pasión y confusión agónica— comienza la vida, lo mejor de la juventud de la humanidad. Para la mayoría no es siquiera una visión, sino una sensación borrosa, oscura, indefinida, hecha de crudo dolor y felicidad incommunicable. Es una sensación de enorme expectativa, la sensación de que la vida de uno es importante, de que los grandes logros están dentro de la propia capacidad, y de que las cosas grandiosas están al alcance<sup>383</sup>.

Lo que aquí viene a expresar Rand es su respuesta a la idea nietzscheana de la voluntad de poder. En Nietzsche, este impulso es el origen de todas las doctrinas morales, y de toda cultura, que han

---

<sup>383</sup> *Perhaps the best way to communicate The Fountainhead's sense of life is by means of the quotation which had stood at the head of my manuscript, but which I removed from the final, published book. With this opportunity to explain it, I am glad to bring it back.*

*I removed it, because of my profound disagreement with the philosophy of its author, Friedrich Nietzsche. Philosophically, Nietzsche is a mystic and an irrationalist. His metaphysics consists of a somewhat “Byronic” and mystically “malevolent” universe; his epistemology subordinates reason to “will,” or feeling or instinct or blood or innate virtues of character. But, as a poet, he projects at times (not consistently) a magnificent feeling for man's greatness, expressed in emotional, not intellectual terms.*

*This is especially true of the quotation I had chosen. I could not endorse its literal meaning: it proclaims an indefensible tenet—psychological determinism. But if one takes it as a poetic projection of an emotional experience (and if, intellectually, one substitutes the concept of an acquired “basic premise” for the concept of an innate “fundamental certainty”), then that quotation communicates the inner state of an exalted self-esteem—and sums up the emotional consequences for which The Fountainhead provides the rational, philosophical base:*

*“It is not the works, but the belief which is here decisive and determines the order of rank—to employ once more an old religious formula with a new and deeper meaning,—it is some fundamental certainty which a noble soul has about itself, something which is not to be sought, is not to be found, and perhaps, also, is not to be lost.—The noble soul has reverence for itself.—” (Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil.)*

*This view of man has rarely been expressed in human history. Today, it is virtually non-existent. Yet this is the view with which—in various degrees of longing, wistfulness, passion and agonized confusion—the best of mankind's youth start out in life. It is not even a view, for most of them, but a foggy, groping, undefined sense made of raw pain and incommunicable happiness. It is a sense of enormous expectation, the sense that one's life is important, that great achievements are within one's capacity, and that great things lie ahead.*

Rand, A. “Introduction to the Twenty-fifth Anniversary Edition”, en: *The Fountainhead...*, pp. x-xi.

predominado en la historia de la humanidad. Ha sido, de hecho, el elemento que ha distinguido a sus creadores y beneficiarios (los señores) de sus practicantes (los esclavos). Aunque continuamente se ha procurado disfrazarlas de ascetismo o racionalidad, lo que hay detrás de estas morales y culturas es siempre un acto arbitrario, obediente a un anhelo de gloria que es pura emoción. Así considerado el *Wille zur Macht*, es mucho más que su supuesto “determinismo psicológico” lo que Rand no puede suscribir de él: para ella, una moral no será arbitraria si es racional, y, en tal caso, su práctica no será una forma de esclavitud, sino más bien un alarde de egoísmo. Sin embargo, el contenido poético que atribuyen los textos de Nietzsche a la voluntad de poder sí coincide con la actitud orgullosa y el carácter independiente del hombre productivo de Rand. Como el espíritu libre de Nietzsche, este individuo se sitúa tan lejos de los demás que estos no son capaces de entenderle ni compadecerle; “¡y tampoco él puede volver atrás!, ¡tampoco él puede regresar a la compasión de los hombres!”<sup>384</sup>.

Más allá del prólogo citado, las escasas referencias de Rand a Nietzsche son de rechazo y censura, a modo de advertencias contra el modelo de egoísmo a evitar, en oposición a un individualismo racional “a la americana” de raíces supuestamente aristotélicas. En la introducción a *The Virtue of Selfishness*, llega a acusar a los “egoístas nietzscheanos” de ser un subproducto de la moral altruista. Su lógica, razona Rand, sería la misma que la del altruismo: la justificación de cualquier acción única y exclusivamente por su beneficiario —que, si en el altruismo sería cualquier otra persona, en el egoísmo nietzscheano sería uno mismo—, con independencia de su contenido e implicaciones. Contra ellos, el egoísmo racional proclama que “tal y como la satisfacción de los deseos irracionales de otros *no* es criterio de valor moral, tampoco lo la satisfacción de los propios deseos irracionales lo es. La moral no es una competición de caprichos”<sup>385</sup>.

Rand, después de todo, es uno de esos filósofos que habrían sido objeto del escarnio de Nietzsche por pretender, “con una estricta seriedad que hace reír, algo mucho más elevado, mucho más riguroso, mucho más solemne, sólo por ocuparse de la moral como de una ciencia”; por aspirar, en definitiva, a la fundamentación de la moral; por creer, como todos los demás, haberle dado a ésta

---

<sup>384</sup> *Gesetzt, ein solcher geht zugrunde, so geschieht es so ferne vom Verständnis der Menschen, daß sie es nicht fühlen und mitfühlen — und er kann nicht mehr zurück! er kann auch zum Mitleiden der Menschen nicht mehr zurück!* Nietzsche, F.W. *Jenseits von Gut und Böse*. Anaconda Verlag, Köln, 2006, p. 43.

<sup>385</sup> *Just as the satisfaction of the irrational desires of others is not a criterion of moral value, neither is the satisfaction of one's own irrational desires. Morality is not a contest of whims.* Rand, A. “Introduction” a: *The Virtue...*, p. xi.

una base metafísica; cuando lo cierto es que lo que han hecho todos ellos, sin excepción, no ha sido ni más ni menos que tomar una moral determinada como dada (*als »gegeben«*) y defenderla en los términos de esa misma moral<sup>386</sup>. La insumisión de Nietzsche a la argumentación racional y su remisión de toda categoría moral al arbitrio de la voluntad subjetiva están, sí, inimpugnablemente reñidas con la enseñanza objetivista. Esta última insistirá hasta la extenuación en que lo insostenible de una moral altruista no radica, primariamente, en ser una moral de esclavos, ni lo glorioso de una moral individualista en ser una moral de señores, sino en el hecho objetivo de que sólo la segunda responde satisfactoriamente a las exigencias de la realidad —fíelmente interpretadas por la razón. Sin perjuicio de todo ello, como honestamente admite Rand, sí existe una innegable afinidad entre su sentimiento de la vida y el de Nietzsche: una intuición común de que todo importa, de que la vida es el mayor tesoro del hombre, de que su plenitud deriva del cumplimiento de los objetivos autoimpuestos, de que la virtud lo es en la medida en que contribuye al éxito personal, de que el virtuoso se distingue por su fuerza de voluntad, su resiliencia y su tenacidad —y no por su docilidad a los designios de su vecino—, y de que no todos somos iguales. Los *Journals* de Rand, más que ninguno de sus trabajos publicados, rebosan desprecio, un desprecio puramente nietzscheano, por las personas normales y las vidas corrientes (como la *family-life*, “la glorificación de la mediocridad”), así como por quienes dudan acerca del sentido y finalidad de sus vidas (“existen en el estado de conciencia de un animal”)<sup>387</sup>. La hipótesis randiana según la cual en el mundo coexistirían seres humanos *stricto sensu*, esto es, de facultades conceptuales consolidadas, con criaturas de apariencia humana pero de atribuciones intelectuales inferiores, ancladas en un nivel cognitivo perceptual, que constituirían el eslabón perdido, no puede ser, con justicia, magnificada (Rand, a fin y de cuentas, enfatiza que se trata solamente de una hipótesis); pero tampoco puede soslayarse. Y, aun cuando se soslayara, lo cierto es que resulta extremadamente difícil mirar al héroe randiano sin ver en él la silueta del superhombre.

Podría plantearse si la centralidad de la vida en la antropología y la ética de Rand y su pretendida subordinación última a una epistemología de la razón (como núcleo de fricción respecto

---

<sup>386</sup> *Die Philosophen allesamt forderten, mit einem steifen Ernste, der lachen macht, von sich etwas sehr viel Höheres, Anspruchsvolleres, Feierlicheres, sobald sie sich mit der Moral als Wissenschaft befaßten: sie wollten die Begründung der Moral – und jeder Philosoph hat bisher geglaubt, die Moral begründet zu haben; die Moral selbst aber galt als »gegeben«.* Nietzsche, F.W. *Jenseits...*, p. 94.

<sup>387</sup> *Family-life: The glorification of mediocrity. [...] (They exist in the manner of consciousness of an animal.)* Rand, A. “The Little Street” (sin fecha, en torno a 1927) y Nota sin título (July 21, 1945), en: *Journals...*, p. 25 y p. 293, respectivamente.

del vitalismo decimonónico de espíritu romántico) no acercaría a Rand al raciovitalismo de Ortega. Por sus diarios nos consta que manejó por lo menos *La rebelión de las masas* (1929)<sup>388</sup>, y que su opinión del filósofo madrileño era —para sus severos estándares— bastante positiva. La interpretación aristocrática de la sociedad, que con cruda perspicacia identifica el rol imprescindible de la élite en su funcionamiento<sup>389</sup>; la prevención contra la masificación de las cosas que por naturaleza son y han de ser exclusivas y la descripción de los peligros del hombre común, acentuados por el ascenso de la democracia liberal y la revolución científico-industrial en el s. XIX; la preocupación ante la asimetría entre un desarrollo tecnológico desenfrenado y una ciencia moral en retroceso, que debería respaldar aquel desarrollo, y que claramente no está en condiciones de hacerlo; el descubrimiento de la vida como realidad radical, o la misma idea de razón vital, difícilmente podían no haber estimulado las inquietudes de Rand.

Leyendo *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset, las acciones del “hombre-masa” la sobrecogían. Los hombres-masa son aquellos que no obedecen sus propios estándares, sino que se someten a los dictados de otros. No son genuinamente individuos, en la visión de Rand. En la medida en que carecen de ideales generados internamente, no pueden ser libres<sup>390</sup>.

“La masa [...] necesita referir su vida a la instancia superior, constituida por las minorías excelentes. [Que sin ellas] la humanidad no existiría en lo que tiene de más esencial [es] una ley de la «física» social, mucho más incommovible que las leyes de la física de Newton”<sup>391</sup>. “El egoísmo aparente de los grandes pueblos y de los grandes hombres es la dureza inevitable con que tiene que comportarse quien tiene su vida puesta a una empresa. Cuando de verdad se va a hacer algo y nos hemos entregado a un proyecto, no se nos puede pedir que estemos en disponibilidad para atender a los transeúntes y que nos dediquemos a pequeños altruismos de azar”<sup>392</sup>. Uno puede representarse la mueca enérgica, entusiasmada, aprobadora en el rostro de Rand al leer éstas y otras sentencias de *La*

---

<sup>388</sup> Probablemente también tuvo contacto con *La deshumanización del arte* y *Estudios sobre el amor*, atendidas las afinidades entre su noción de *sense of life* (de reminiscencias, como vimos en el capítulo anterior, netamente unamunianas) y la idea orteguiana del “sentimiento metafísico”, que refiere el amor a nuestros valores más profundos.

<sup>389</sup> No parece que Rand estuviera familiarizada con otros clásicos de la teoría de las élites como Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca o Robert Michels.

<sup>390</sup> *Reading Ortega y Gasset's Revolt of the Masses, she was perplexed by the actions of "the mass man". Mass men are not those who obeyed their own standards. They are not genuine individuals, in Rand's view. Since they lack internally generated ideals, they cannot be free.* Sciabarra, C.M. *Ayn Rand...*, p. 106.

<sup>391</sup> Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas* (1929). Espasa Calpe, Madrid, 26ª edición, 1994, p. 161.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 187.

*rebelión de las masas*<sup>393</sup>. Es sabido, por lo demás, que su eco trascendería la moda pasajera de los años 30. No sería, ni mucho menos, disparatada una interpretación de *Atlas Shrugged* (quizá no casualmente traducida al español como “La rebelión de Atlas”) como la descripción de las consecuencias del enfrentamiento entre el hombre selecto y el hombre-masa tal y como los retrata Ortega. El profesor Hugh Akston, destacado huelguista y maestro de los tres líderes de la huelga (John Galt, Francisco d’Anconia y Ragnar Danneskjöld), se inspira parcialmente en él<sup>394</sup>. Asimismo, un libro como *For the New Intellectual* (1961) parece dirigido precisamente a la formación de una “minoría cultural o superior en términos pedagógico-espirituales”, una “minoría reflexiva” que, por su superior competencia, defina “patrones de creencia o valores a adoptar por el resto de los ciudadanos”, y que sólo con carácter accesorio tome las riendas del gobierno<sup>395</sup>.

Estudiosos como Louis Torres, Michelle Marder Kamhi<sup>396</sup> y Greg Johnson<sup>397</sup> llegan al punto de sostener que la influencia de Ortega sobre Rand se revela determinante. Por mi parte, sin embargo, reputo semejante tesis precipitada. El raciovitalismo orteguiano no es, después de todo, la tentativa de conciliación de racionalismo y vitalismo que podía haber seducido a Rand, sino una formulación completamente nueva —y profundamente compleja— del problema, cuya comprensión demanda una dedicación que Rand no parece haberle procurado al pensamiento de Ortega. Por otra parte, si lo hubiera estudiado a fondo, se habría percatado de que sus fundamentos metafísicos y epistemológicos, que remiten las categorías del ser y la verdad a “una dimensión histórica cuya ligada al λόγος griego”, anteponen la “pretensión personal de la vida humana” a la

---

<sup>393</sup> En *Journals...*, p. 74, transcribe, en su versión inglesa, la siguiente cita de *La rebelión de las masas*: “[...] su aparente entusiasmo por el obrero manual, el miserable y la justicia social le sirve de disfraz para poder desentenderse de toda obligación —como la cortesía, la veracidad y, sobre todo, el respeto o estimación de los individuos superiores—. Yo sé de no pocos que han ingresado en uno u otro partido obrerista no más que para conquistar dentro de sí mismos el derecho a despreciar la inteligencia y ahorrarse las zalemas ante ella. En cuanto a las otras dictaduras, bien hemos visto cómo halagan al hombre-masa pateando cuanto parecía eminencia” (pp. 227-228).

<sup>394</sup> Cf. Rand, A. “Characters needed”, en: *Journals...*, p. 405.

<sup>395</sup> Parafraseando a Haro Honrubia, A. de, *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset: Contribución al análisis de las diferentes dimensiones que los conceptos “Hombre masa” y “Hombre minoría” adoptan a lo largo de la evolución del pensamiento orteguiano*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2009, pp. 25 y 26 (n. p.). Véase igualmente: Sánchez Cámara, I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.

<sup>396</sup> Cf. Torres, L. & Kamhi, M.M. *What Art Is: Ayn Rand’s Philosophy of Art in Critical Perspective*. Open Court, Chicago, 1997.

<sup>397</sup> Cf. Johnson, G. “Ayn Rand & Ortega y Gasset”. *Counter-Currents Publishing*, June 2015. Disponible en: <https://www.counter-currents.com/2015/06/ayn-rand-and-ortega-y-gasset/>.

realidad objetiva y sustituyen la “aporética concepción tradicional de la verdad como adecuación del pensamiento a la cosa” (que es, como vimos, la de Rand) por un planteamiento en el que la verdad no se justifica en tanto tal, sino como necesidad para la vida como realidad —ella sí— radical<sup>398</sup>, son perfectamente incompatibles con los suyos. Más seguro, por tanto, resulta pensar que la influencia vitalista fundamental sobre Rand es Nietzsche, y que de Ortega no adquiere más que ideas puntuales y aisladas, por cuanto valiosas e inspiradoras.

Otra sugerencia interesante sería la contribución de la filosofía de los valores de Max Scheler a la moral randiana, que hace precisamente de los valores un elemento ético primordial. Semejante tesis, empero, debería tener presente la absoluta falta de evidencia de que Rand conociera la obra de Scheler, a quien no hace referencia ni en sus publicaciones, ni en sus notas, diarios y cartas.

Cabría, en fin, valorar una eventual contaminación simbolista de la joven Alisa en los años de su formación académica. Como argumenta Sciabarra, la lectura de autores como Merezhkovski, Bely o Blok podría haber servido de canal (acaso más inteligible para ella en su juventud) de temas nietzscheanos, que de esta manera habrían repercutido en su más temprano desarrollo intelectual<sup>399</sup>. Con todo, bastante más relevante que la moda simbolista parecería el mismo contexto revolucionario de la infancia y juventud de Alisa. Una mirada rigurosa invita a no sobredimensionar las vicisitudes personales del autor cuyo pensamiento se analiza; sin embargo, sería igualmente inoportuno omitir el peso de acontecimientos como la confiscación del negocio de su padre por parte de los bolcheviques. El altruismo a punta de pistola contribuyó, sin duda, al afianzamiento de un individualismo radical en el sentimiento randiano de la vida.

#### *4.3. El individualismo ambiental*

Se ha visto, pues, cómo dos grandes vectores, pulsiones o influencias —la aristotélica y la vitalista— inspiran y condicionan la ética del egoísmo racional. Cabría discutir cuál de estas líneas genealógicas lo hace más significativamente, pero parece difícilmente controvertible que ambas son indispensables para entender la propuesta ética de Ayn Rand. En efecto, si ni la ética de Aristóteles puede con justicia llamarse “egoísta”, ni el egoísmo reivindicado por el romanticismo y el vitalismo

---

<sup>398</sup> Cf. De Nigris, F. “La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger”, en: *Ideas y Valores*, vol. LXI, núm. 148, abril, 2012, pp. 126-128.

<sup>399</sup> Cf. Sciabarra, C. M. *Ayn Rand...*, pp. 232-234.

del XIX ofrecen atisbo de racionalidad, no queda sino concebir el egoísmo racional objetivista, bien como formulación infusa del genio de Rand en una suerte de vacío intelectual autárquico, bien como fruto de un ánimo subyacente de conciliación de Aristóteles y Nietzsche. Más razonable parece lo segundo<sup>400</sup>, lo que en ningún caso supone menospreciar la originalidad de Rand en la arquitectura de su edificio ético. Semejante conciliación, en efecto, no se limita a los términos de las partes implicadas, sino que aspira a superarlos *en los términos de Rand*.

Esta perspectiva, sin embargo, se vería incompleta sin una referencia genérica al individualismo ambiental norteamericano que de manera más inmediata circunda la vida y obra de Rand. Lo mismo que el contexto revolucionario de su infancia y juventud en Rusia, esta influencia ambiental, más que en la “genealogía” o en las raíces filosóficas de la moralidad egoísta-racional, operaría como un complemento circunstancial, relativamente etéreo, de los dos vectores apuntados. Las estructuras ideológicas, culturales, políticas, sociales y económicas que Rand idealizó en sus años de mocedad, y en las que vivió desde su llegada a EEUU con veintiún años, no podían sino encauzar en un determinado sentido, único respecto de cualquier otro contexto, tanto la interpretación de las fuentes que manejó como el mismo desarrollo de su particular doctrina ética.

Ninguna nación ha creído priorizar la importancia del individuo, ni se ha enorgullecido tanto de ello, como los Estados Unidos de América. Que esto haya respondido en algún momento a la realidad es, naturalmente, cuestionable; que lo haga en nuestros días es simplemente ilusorio. Ello no obstante, la idea de que cada individuo constituye un valor supremo y un fin en sí mismo, de que libertad es el único estado digno de aquél, de que nadie debería ser incordiado en la definición de su camino, la fruición de su vida y la búsqueda de su felicidad, y de que sólo la tutela de los derechos individuales justifica el establecimiento de los gobiernos, por cuanto alegablemente desoída o malinterpretada, está inscrita con fuego y sangre en la cultura estadounidense. Exponente de ello son, verbigracia, la entidad, impensable en Europa, de los conflictos suscitados cada vez que cualquier tendencia autoritaria, centralista o intervencionista han pretendido privar al pueblo norteamericano de sus derechos y libertades individuales, incluso los que desde fuera nos pueden parecer más insignificantes o anacrónicos; la propagación de las ideas libertarias y anarco-individualistas, de niveles inimaginables en cualquier otro país, o el hecho de que ante cada crisis se

---

<sup>400</sup> Coincide, a propósito, Sciabarra, C. M. (*ibid.*, p. 233)

plantee ruidosamente, como solución infalible, la vuelta a unos orígenes traicionados por una “socialdemocratización” de América de inspiración europea.

Pero el estadounidense no es exclusivamente un individualismo reactivo, defensivo, de prevención y restricción de los excesos del poder, del grupo o de la mayoría sobre la propiedad y la autonomía del individuo. Lejos de ello, este individualismo se ha manifestado, acaso prevalentemente respecto de lo anterior, en un impulso constructivo: en una pureza inédita, y probablemente ya inimitable, en la práctica del capitalismo; en un industrialismo insaciable, muy destacadamente durante la segunda mitad del siglo XIX; en última instancia, en lo que Tocqueville llamaba una *inquiétude au milieu du bien-être*, por la que los americanos “anhelan incansablemente los bienes de los que carecen”, y que ningún logro material termina nunca de satisfacer. “Al final llega la muerte a poner fin [al bienestar del americano] antes de que se haya hartado de esta búsqueda inútil de una felicidad completa que siempre huye”<sup>401</sup>.

Las raíces del individualismo cultural estadounidense se remontan a la tradición inglesa. Intelectualmente, se reconocen ya en el nominalismo, filosofía que ha definido todo el devenir cultural anglosajón, y se consolidan en el desarrollo de las teorías políticas contractualistas y liberales modernas. Históricamente, dichas raíces se entrelazan con un modelo de sociedad y de producción económica fundado en la propiedad y en el librecambio, que a su vez tiene mucho que decir en la conformación de las teorías políticas mencionadas<sup>402</sup>. Estas raíces, empero, son de algún modo *radicalizadas* (valga la redundancia) en su recepción norteamericana, que hace del individualismo el estandarte, no sólo de una nueva nación, sino de un nuevo estilo de vida.

La veneración del individuo como punto de partida de toda una actitud ante la existencia tenía que manifestarse muy tangiblemente en la literatura. No se entiende sino en esta atmósfera el auge del trascendentalismo en EEUU, con representantes tan destacados como Ralph Waldo Emerson (1803-1882) o Henry David Thoreau (1817-1862), aunque tampoco a un crítico del movimiento de la relevancia de Nathaniel Hawthorne (1804-1864), autor de *The Scarlet Letter*

---

<sup>401</sup> [Ils] songent sans cesse aux bien qu'ils n'ont pas. [...] La mort survient enfin et elle l'arrête avant qu'il se soit lassé de cette poursuite inutile d'une félicité complète qui fuit toujours. Tocqueville, A. *De la démocratie en Amérique II*. GF Flammarion, Paris, 1981, pp. 171-172.

<sup>402</sup> MacPherson, C. B., lo argumenta magistralmente en *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford, 1962).

(1850) y uno de los escritores más admirados por Rand<sup>403</sup>. Pero posiblemente el mejor testimonio de que el sueño americano no es principalmente un sueño, sino una realidad, sea *The Great Gatsby* (1925) de Francis Scott Fitzgerald (1896-1940), que nos exhorta a no tomarlo demasiado en serio.

Para Rand, no obstante, el manifiesto de “lo que una vez fue el espíritu de América” habría de encontrarse en un poema de Badger Clark (1883-1957), “The Westerner” (1947), del que cita los siguientes versos:

Mas no gravito sobre parientes perocidos.  
Para gloria o escarnio, mi nombre es mío,  
Y el mundo comenzó cuando yo nació,  
Y está ahí, para que yo lo gane<sup>404</sup>.

La reacción a las corrientes intelectuales y políticas disolutivas del individuo de origen europeo es sello de identidad de William Graham Sumner (1840-1910), que con su ensayo *What Social Classes Owe to Each Other* (1883) se rebela frontalmente contra la idea —cada vez más extendida, incluso en su país— de que semejante deuda exista, acuñando la noción del *Forgotten Man* (tema, desde entonces, recurrente en el pensamiento libertario estadounidense), el hombre corriente de clase media que se gana el pan con el sudor de su frente, el cual se presenta como la verdadera víctima de las políticas socialistas y la moral colectivista. En su exaltación del hombre productivo que acumula riqueza, “condición necesaria para el avance social”<sup>405</sup>, y su crítica del parasitismo por el que “bajo las denominaciones de pobres y débiles, los negligentes, los holgazanes, los ineficientes, los bobos y los imprudentes se valen de la responsabilidad y el deber de los trabajadores diligentes y sensatos”<sup>406</sup>, Sumner se veía claramente influido por el filósofo británico Herbert Spencer (1820-1903), figura asimismo muy relevante en relación con la ética y la política objetivistas.

---

<sup>403</sup> Cf.:

- Rand, A. *The Romantic...*, p. 99.
- Rand, A. *Answers...*, pp. 196-197.

<sup>404</sup> *But I lean on no dead kin. / My name is mine for fame or scorn, / And the world began when I was born, / And the world is mine to win.* Clark, B., “The Westerner”, citado por Rand, A., en: “Global Balkanization”, conferencia impartida en Ford Hall Forum el 10 de abril de 1977, en: *Return...*, p. 204.

<sup>405</sup> Sumner, W.G. *Lo que las clases sociales se deben unas a otras*. Trad. Isabel Palomo, Unión Editorial, Madrid, 2014, p. 39.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 19.

Aunque no hay evidencia de que Rand leyera *The Principles of Ethics* (1884-1893) de Spencer (sí nos consta que leyó *The Man Versus the State* [1884]), lo cierto es que ideas elementales de aquella obra reaparecen en la ética randiana. Rothbard, de hecho, concretará en la escasa variación de dichas ideas en su formulación por Rand respecto de Spencer el motivo de su inicial desencanto con el —entonces incipiente— objetivismo, en los años cincuenta<sup>407</sup>. Ya Spencer, en efecto, descubría que “consideramos buena la conducta que favorece la auto-preservación, y mala la conducta tendente a la auto-destrucción”<sup>408</sup>, y defendía el egoísmo contra el altruismo. Rand, ante una imputación como la de Rothbard, se desmarcaría de Spencer condenando que éste hiciera del evolucionismo el eje de su teoría moral.

Herbert Spencer, otro campeón del capitalismo, decidió que la teoría de la evolución y la adaptación al medio era la clave de la moralidad humana —y declaró que la justificación moral del capitalismo era la supervivencia de la especie, de la *raza* humana; que quien no fuera valioso para la raza, debía perecer; que la moralidad del hombre consistía en adaptarse al ambiente *social*, y en buscar la propia felicidad en el bienestar de la sociedad; y que los procesos automáticos evolutivos terminarían por obliterar la distinción entre egoísmo y desprendimiento<sup>409</sup>.

El alcance real de la influencia de Spencer sobre la ética de Rand es un interrogante abierto, cuya resolución escapa a los propósitos de este capítulo. Sin embargo, su repercusión en Estados Unidos en la segunda mitad del s. XIX y las primeras décadas del XX permite afirmar sin vacilaciones que, como mínimo, formaba parte de este individualismo ambiental en que se desarrolla el pensamiento randiano.

En el terreno de la agitación política, este individualismo engendra una modalidad de anarquismo diametralmente distinto del que prolifera en Europa (excepción hecha de Max Stirner). Lysander Spooner (1808-1887), William B. Greene (1819-1878), Benjamin Tucker (1854-1939) y Albert J. Nock (1870-1945) serán sólo algunos de los protagonistas de este interesante fenómeno,

---

<sup>407</sup> Cf. Fox, M. “Ayn Rand and Murray Rothbard: A Love/Hate Relationship”. 5 de septiembre de 2017 (visitado a 14 de mayo de 2019). Disponible en: <https://think-liberty.com/philosophy/ayn-murray-lovehate-relationship/>.

<sup>408</sup> *We regard as good the conduct furthering self-preservation, and as bad the conduct tending to self-destruction.* Spencer, H. *Principles of Ethics. Volume I.* Liberty Classics, Indianapolis, 1978, p. 32.

<sup>409</sup> *Herbert Spencer; another champion of capitalism, chose to decide that the theory of evolution and of adaptation to environment was the key to man's morality—and declared that the moral justification of capitalism was the survival of the species, of the human race; that whoever was of no value to the race, had to perish; that man's morality consisted of adapting oneself to one's social environment, and seeking one's own happiness in the welfare of society; and that the automatic processes of evolution would eventually obliterate the distinction between selfishness and unselfishness.* Rand, A. *For the New...*, p. 34.

sintomático de una locura por la libertad sin precedentes. El delirio individualista alcanza su manifestación más cruda en el panfleto anónimo *Might is Right, or The Survival of the Fittest* (1896), que todavía hoy alienta actos de violencia supremacista en EEUU. Pero no todos los radicales del individualismo lo fueron en una expresión tan desmesurada. De Isabel Paterson (1886-1961) y Rose Wilder Lane (1886-1968), amigas íntimas —por un tiempo— de Rand, que influyeron enormemente su filosofía política, hablaremos más adelante. También se profundizará con mayor detenimiento en la cuestión de cómo el libertarismo norteamericano se refleja en el pensamiento político de Rand.

Los valores individualistas se extienden, en fin, a la sensibilidad artística del público americano, tal y como magistralmente muestra —por dar una referencia menos convencional— Andrea Grunert en “Vincent van Gogh au cinéma: un métatexte?”<sup>410</sup>. Si Rand despreció el arte moderno fue precisamente por interpretarlo como expresión de ese individualismo irracional, escéptico o nihilista al que era tan necesario contraponer una variante racional del egoísmo. (En “Art and Cognition”, concluye su reflexión al respecto señalando: “No sé qué es peor, si practicar el arte moderno como un fraude colosal o hacerlo sinceramente”<sup>411</sup>.)

Rand nunca perdería su fascinación por este espíritu personalista, celoso y receloso, hasta cierto punto hedonista, pero ante todo ambicioso, del americano; por su disposición realista, ilustrada, racional, y en último término optimista, frente al desafío trágico de la vida; por esta filosofía difusa del *Don't tread on me*; por esta convicción íntima, esta certeza muchas veces inconsciente, de que yo, y no la sociedad, soy la medida de todas las cosas. En abril de 1963, escribía:

El logro más profundamente revolucionario de los Estados Unidos fue *la subordinación de la sociedad a la ley moral*. [...] Todos los sistemas anteriores habían considerado al hombre un instrumento sacrificial de los fines de otros, y la sociedad como un fin en sí mismo. Estados Unidos consideró al hombre un fin en sí mismo, y la sociedad como un instrumento para la convivencia pacífica, ordenada, *voluntaria*, de individuos. Todos los sistemas anteriores habían mantenido que la vida del hombre pertenece a la sociedad, que la sociedad puede disponer de él a su antojo, y que cualquier libertad que disfrute le corresponde sólo como favor, por *concesión* de la sociedad, que puede ser revocada en cualquier momento. Estados Unidos mantuvo que la vida del hombre es suya

---

<sup>410</sup> Grunert, A. “Vincent van Gogh au cinéma : un métatexte ? *Lust for life* (1955) et *Vincent and Theo* (1989)”, en: *Les autres arts dans l'art du cinema*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2007, pp. 63-76.

<sup>411</sup> *I don't know which is worse: to practice modern art as a colossal fraud or to do it sincerely*. Rand, A. “Art and Cognition” (1971), en: *The Romantic...*, p. 68.

por *derecho* (lo que quiere decir, por principio moral y por naturaleza), que un derecho es propiedad de un individuo, que la sociedad como tal no tiene derechos, y que el único propósito de un gobierno es la protección de los derechos individuales<sup>412</sup>.

Rand observaba que, a pesar de la realidad, respirable por doquier, de este individualismo ambiental, no existía todavía una plasmación explícita, consciente, estructurada, sistemática, de estas ideas grabadas en el corazón de todo americano: de esta filosofía de América. Ella se propuso formularla<sup>413</sup>, ante la irresponsabilidad de los intelectuales americanos defensores del capitalismo y la libertad individuales, que, sin embargo, habrían evadido la tarea fundamental de asentar los principios éticos a los que semejante posicionamiento debe obedecer.

Se podría decir que, en esta empresa, el éxito de Rand fue parcial. Por un lado, todas las investigaciones sociológicas al respecto apuntan a que sus novelas se encuentran entre las influencias más importantes reconocidas por los americanos, máxime entre las élites. Por otro lado, sin embargo, son pocos los que pueden asumir el objetivismo como filosofía de vida con todas sus consecuencias. El precio de esta pretendida filosofía de América, después de todo, es la ruptura con muchas de sus convicciones más profundas —precisamente, como americanos.

## 5. Concepción objetivista de la ética

Ayn Rand no distingue en ningún momento entre ética y moral<sup>414</sup>, y la definición que da para esta sinonimia no es controvertida, ni entraña grandes dificultades. Como concepto, la ética o moral, en su formulación, “es un código de valores para guiar al hombre en sus elecciones y acciones —las

---

<sup>412</sup> *The most profoundly revolutionary achievement of the United States of America was the subordination of society to moral law [...]. All previous systems had regarded man as a sacrificial means to the ends of others, and society as an end in itself. The United States regarded man as an end in himself, and society as a means to the peaceful, orderly, voluntary coexistence of individuals. All previous systems had held that man's life belongs to society, that society can dispose of him in any way it pleases, and that any freedom he enjoys is his only by favor, by the permission of society, which may be revoked at any time. The United States held that man's life is his by right (which means: by moral principle and by his nature), that a right is the property of an individual, that society as such has no rights, and that the only moral purpose of a government is the protection of individual rights.* Rand, A. “Man's Rights”, en: *The Virtue...*, pp. 109-110.

<sup>413</sup> Primero, sistemáticamente, en un tratado omnicomprendivo que había de titularse *The Moral Basis of Individualism*. Las dificultades encontradas en este proyecto la llevarían a dar al individualismo inspirador de sus novelas esta base teórica en forma de ensayos y artículos. Cf. Rand, A. *Letters...*, pp. 87, 122 y 179.

<sup>414</sup> Gustavo Bueno, previo reconocimiento de que esta usual identificación de ética y moral dispone de un abogado tan cualificado como Cicerón, insistiría en precisar que la primera “se refiere más bien a los aspectos que tienen que ver con el individuo, mientras que la moral tiene que ver más bien con los aspectos que tienen que ver con el grupo al cual pertenece el individuo” (Tesela nº 2, Oviedo, 30 de noviembre de 2009, disponible en: <http://fgbueno.es/med/tes/t002.htm>). Por mi parte, reputo igualmente legítimo identificar y distinguir, si bien estimo oportuno ceñirme al proceder randiano.

elecciones y acciones que determinan el curso de su vida”. En cuanto ciencia, la ética “se encarga de descubrir y definir dicho código”<sup>415</sup>. “Por ‘código’ aquí”, puntualiza Peikoff, “Ayn Rand entiende un sistema de principios integrado, jerárquicamente estructurado y no contradictorio, que le permite elegir, planear y actuar a largo plazo”<sup>416</sup>; esto es, una guía *conceptual* y *omnicomprensiva* para una conducta *consistente* y, merced a ello, *eficiente* a lo largo de toda una vida<sup>417</sup>. El concepto de “valor”, por su parte, vendrá considerado en el siguiente apartado.

En cualquier caso, sostiene Rand, más fundamental que determinar lo que sea la ética en general, o el contenido concreto de un código moral, es entender el motivo de la necesidad de éste para el hombre. Este interrogante se corresponde con el problema que se planteaba al inicio de este capítulo: cómo de la cosmovisión y la teoría del conocimiento objetivistas puede derivarse una teoría ética. La solución a esta dificultad, decíamos, requería un puente entre aquella configuración general de la filosofía de Ayn Rand y la propuesta moral del egoísmo racional, que se materializa en la antropología objetivista.

La concepción del ser humano que presenta Rand, todavía en un plano puramente descriptivo del ser (en este caso, del ser del hombre, como complemento de la contribución de una idea del ser del mundo y de las cosas, y de la estructura del conocimiento válido, por parte, respectivamente, de la metafísica y la epistemología), encerraría en sí misma una serie de implicaciones relativas al comportamiento humano de naturaleza, ya sí, normativa. Un deber ser. Y, con él, la semilla de toda una ética. En tanto dotado de vida, y primariamente definido por esta circunstancia, el ser del hombre es orientación activa, dinámica, a una finalidad u objetivo: la propia preservación, en cuya procuración consiste precisamente vivir. No por ello, sin más, es el hombre susceptible de comportamiento moral. También animales, plantas y microorganismos son seres vivos, y, sin embargo, ni pueden, ni necesitan, practicar una ética. Otro elemento —distintivo, éste, privativamente de su naturaleza— explica que el hombre pueda y deba regirse por un código ético: la racionalidad, que es conciencia conceptual y volición. Por un lado, el hombre, como ser vivo, se orienta naturalmente a la auto-conservación; por otro, a diferencia de otros seres vivos, el éxito en

---

<sup>415</sup> [Morality, or ethics] is a code of values to guide man’s choices and actions—the choices and actions that determine the purpose and the course of his life. Ethics, as a science, deals with discovering and defining such a code. Rand, A. “The Objectivist Ethics”, en: *The Virtue...*, p. 13.

<sup>416</sup> By “code” here Ayn Rand means an integrated, hierarchically structured, noncontradictory system of principles, which enables a man to choose, plan, and act long-range. Peikoff, L. *Objectivism...*, p. 219.

<sup>417</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 215-217.

esta empresa no le es dado automáticamente, por la mecánica de los impulsos reflejos que le impone su fisiología, sino requiere el ejercicio de sus facultades intelectivas y volitivas. Del hecho de que vivir exija una determinada disposición volitiva (querer, elegir vivir) y la puesta en práctica de una serie de actos causalmente encauzados a dicho objetivo, se desprende naturalmente un deber ser. El hecho engendra la norma. Esta norma, este deber ser que sólo para el ser vivo específicamente humano se revela concebible, es lo que Rand denomina ética.

El estándar de valor de la ética objetivista —el estándar desde el cual se juzga qué es bueno y qué es malo— es *la vida del hombre*, o: aquello que es necesario para la supervivencia del hombre *qua* hombre.

Dado que la razón es el medio básico de supervivencia del hombre, aquello que es apropiado para la vida de un ser racional es el bien; aquello que lo niega, contradice o destruye es el mal<sup>418</sup>.

“La postura fuerte de Nietzsche”, explica clarivamente MacIntyre, “depende de la verdad de una tesis central: que toda vindicación racional de la moral fracasa manifiestamente y que, *sin embargo*, la creencia en los principios de la moral necesita ser explicada por un conjunto de racionalizaciones que esconden el fenómeno de la voluntad, que es fundamentalmente no racional”<sup>419</sup>. El atractivo de esta postura, añade, “reside en su aparente sinceridad”<sup>420</sup>. Parecería, en efecto, que Nietzsche haya descubierto —o, más bien, se haya atrevido a proclamar— una verdad liberadora: que todo código moral es, en esencia, la imposición de la voluntad de un déspota, o una aristocracia, lo suficientemente astutos como para disfrazarla de necesidad racional. Así, si lo que llamamos “bien” y “mal” es siempre el bien y el mal *de alguien*, ¿qué me impedirá, más allá de mi eventual impotencia física a tal efecto, instaurar como moral el bien y el mal referidos a mí mismo? ¿Ser señor, en vez de esclavo? Si sé que la moralidad va a ser siempre expresión de una voluntad subjetiva, o de un consenso grupal, pero en cualquier caso de una decantación sin sustento racional, lo natural —o, quizá, lo heroico— será luchar porque esa fuente normativa sea *mi* voluntad. Rand se rebela frontalmente contra este escepticismo, al que opone una concepción de la moral en la que

---

<sup>418</sup> *The standard of value of the Objectivist ethics—the standard by which one judges what is good or evil—is man’s life, or: that which is required for man’s survival qua man.*

*Since reason is man’s basic means of survival, that which is proper to the life of a rational being is the good; that which negates, opposes or destroys it is the evil.*

*Ibid.*, p. 25.

<sup>419</sup> MacIntyre, A. *Tras...*, p. 151.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 317.

ésta no viene formulada —como pregona Nietzsche— por el arbitrio de la voluntad, sino prescrita por la realidad, la razón y la naturaleza del hombre.

En esta reivindicación, Rand considera su sistema ético único y copernicano. “Ningún filósofo ha dado una respuesta científica, racional, objetivamente demostrable, a la pregunta de por qué el hombre necesita un código de valores”<sup>421</sup>, lo que habría provocado que esta especie, la única capaz de tornarse en su propio destructor, haya actuado precisamente de esta manera la mayor parte de su historia<sup>422</sup>. Las distintas tradiciones filosóficas, incluso las más contestatarias, no habrían sabido ver más allá de la alternativa falaz entre la concepción de la moral como orden normativo místico e insondable y su reconocimiento en el capricho de la sociedad explicitado en la convención. Ni siquiera “el más grande de los filósofos”, Aristóteles, habría dado el paso de profundizar en los fundamentos reales de la ética, al cimentarla en “observaciones de lo que los hombres nobles y sabios de su tiempo elegían hacer, dejando sin respuesta las preguntas de *por qué* decidían hacerlo y *por qué* los estimaba nobles y sabios”<sup>423</sup>. En la visión de Rand,alzada contra el fracaso de aquéllas, comprendida la insuficiencia de la aristotélica, “la validación de los juicios de valor debe ser operada por referencia a los hechos de la realidad. El hecho de que una entidad viva *sea* determina lo que *debería* hacer”<sup>424</sup>. No cabe, pues, eximir a la ética de las exigencias científico-analíticas a las que sometemos el resto del conocimiento: un código moral, para ser admisible, tiene que ser probado. Tiene que evidenciarse racionalmente su necesidad como deber ser a la luz de su correspondencia con las particularidades del ser al que se refiere: la vida del hombre, del individuo, en el mundo.

La novedad —ésta, a diferencia de la nietzscheana, genuinamente liberadora— de la ética objetivista sería, por lo demás, el haberla enderezado al servicio de la vida, la fruición y la felicidad del individuo, y no contra ella, como habrían hecho explícitamente los códigos altruistas y místicos en el sentido kantiano, e implícitamente las concepciones irracionalistas de la moral. Nietzsche

---

<sup>421</sup> *No philosopher has given a rational, objectively demonstrable, scientific answer to the question of why man needs a code of values.* “The Objectivist Ethics”, en: *The Virtue...*, p. 14.

<sup>422</sup> Cf. *Ibid.*, p. 24.

<sup>423</sup> *The greatest of all philosophers, Aristotle, did not regard ethics as an exact science; he based his ethical system on observations of what the noble and wise men of his time chose to do, leaving unanswered the questions of: why they chose to do it and why he evaluated them as noble and wise.* *Ibid.*, p. 14.

<sup>424</sup> *Thus the validation of value judgments is to be achieved by reference to the facts of reality. The fact that a living entity is, determines what it ought to do.* *Ibid.*, p. 18.

habría reconducido todas las categorías morales de Occidente al triunfo, velado y por ello más duradero, de los caprichosos designios de individuos superiores, de señores en un mundo de siervos; otros filósofos, sí, habrían afirmado la objetividad de la moral, pero siempre ignorando la vida del individuo como su fundamento último. Rand, por su parte, proclama que “el propósito de la moral es enseñarte, no a sufrir y morir, sino a disfrutar y vivir”<sup>425</sup>.

Es así como Rand postula la perfecta coherencia entre una comprensión hondamente racionalista del mundo y una ética radicalmente individualista. “Ni la vida ni la felicidad pueden alcanzarse mediante el cultivo de caprichos irracionales. [...] el hombre es libre de intentar sobrevivir de cualquier manera casual, pero perecerá a menos que viva como su naturaleza requiere”<sup>426</sup>. La racionalidad conminaría al egoísmo, pero el egoísmo, para no ser autodestructivo, tiene que ser racional. “La preservación de la salud”, diría Herbert Spencer, “es un deber. Pocos parecen ser conscientes de que tal cosa como una moralidad física”<sup>427</sup>. Rand intentará evitar la noción del “deber”, que considerará un “anticoncepto” de connotaciones místico-altruistas; sin embargo, todavía en *The Fountainhead* podría proclamar Roark que “el primer deber del hombre es hacia sí mismo”<sup>428</sup>.

Epistemológicamente, Santo Tomás, y con él Rand, enseñan que la verdad es adecuación entre las cosas y su aprehensión por parte del intelecto; de esta misma manera, postula Rand, es necesario entender que también aquello que llamamos bien es adecuación con las cosas, en este caso del comportamiento. Es verdad que se trata en una ética condicional, en la medida en que todos sus predicados, incluido el mismo concepto del bien, aplican únicamente si lo que se quiere es vivir en tanto en cuanto que hombre. “Se ha denominado al hombre ser racional, pero la racionalidad es cuestión de elección —y la alternativa que su naturaleza le ofrece es: ser racional o ser un animal suicida. El hombre tiene que ser hombre —por su elección; tiene que hacer de su vida un valor —por su elección; tiene que aprender a sustentarla —por su elección; tiene que descubrir

---

<sup>425</sup> *The purpose of morality is to teach you, not to suffer and die, but to enjoy yourself and live.* Rand, A. “This is...”, en: *For the...*, p. 137.

<sup>426</sup> *Neither life nor happiness can be achieved by the pursuit of irrational whims. [...] man is free to attempt to survive in any random manner, but will perish unless he lives as his nature requires.* *Ibid.*

<sup>427</sup> *The preservation of health is a duty. Few seem conscious that there is such a thing as physical morality.* Cita atribuida a Spencer, H., en: McDonald, P. *Oxford Dictionary of Medical Quotations.* Oxford University Press, New York, 2004, p. 95.

<sup>428</sup> *Man's first duty is to himself.* Rand, A. “The Soul of An Individualist”, en: *For the...*, p. 89.

los valores que demanda y practicar la virtud —por su elección<sup>429</sup>. Sin embargo, desde el momento en que se opta por la vida, todo lo demás es objetivo: la manera en que ha de vivirse esta vida no dejan lugar a la improvisación o al capricho, y deben ser racionalmente descubiertas y definidas.

Esa manera de vivir en el más amplio sentido (como “términos, métodos, condiciones y fines requeridos para la supervivencia del hombre”) será la ética del individuo de que se trate. Esta ética distingue rigurosamente dos ámbitos: el de lo metafísicamente dado (que tratábamos en el capítulo anterior) y el de la decisión libre; y determina conscientemente el segundo a la luz de una conciencia clara del primero. Además, por la misma naturaleza de las necesidades y posibilidades humanas, el curso de actuación a determinar debe presentar vocación de permanencia, igual que la constitución de un país o los estatutos de una sociedad. Lo propio del individuo es promulgarse una moral al más largo plazo, léase para toda la vida, al ser éste el único modo de servir con eficacia el fin de la propia conservación<sup>430</sup>.

En la medida en que cada hombre es distinto, y se encuentra con unas circunstancias distintas, es cometido de cada uno, individualmente, darse su propio código de valores. Sin embargo, nuestra comunidad en la condición humana, la objetividad de la razón y de la lógica y la unicidad del mundo en el que todos vivimos permite teorizar en torno a una serie de elementos generales de la ética, incluso de contenidos éticos, que, necesariamente, habremos de compartir. Habiendo sentado los principios básicos de la concepción objetivista de la moral, y subrayado hasta la extenuación que ésta es “una necesidad objetiva, metafísica, de la supervivencia del hombre [...] por la gracia de la realidad y la naturaleza de la vida”<sup>431</sup>, Ayn Rand puede proceder a dicha teorización.

## 6. La propuesta ética de Ayn Rand

La crítica objetivista de la moral vigente y del escepticismo moral propio del irracionalismo se resume en su común pretensión de sustraer la esfera de lo ético al rigor lógico que hay consenso

---

<sup>429</sup> *Man has been called a rational being, but rationality is a matter of choice—and the alternative his nature offers him is: rational being or suicidal animal. Man has to be man—by choice; he has to hold his life as a value—by choice; he has to learn to sustain it—by choice; he has to discover the values it requires and practice his virtues—by choice. A code of values accepted by choice is a code of morality.* Rand, A. “This is...”, en: *For the New...*, p. 136.

<sup>430</sup> Cf. Rand, A. “The Objectivist Ethics”, en: *The Virtue...*, pp. 26-27.

<sup>431</sup> *Ethics is an objective, metaphysical necessity of man’s survival [...] by the grace of reality and the nature of life.* *Ibid.*, p. 24.

reclamar de las demás ciencias. Así se explicaría, en la denuncia de Rand, la paradoja de que “esos parásitos de las aulas subvencionadas, que viven del producto de la mente de otros [...] no afirman que un pez pueda vivir fuera del agua o que un perro pueda vivir sin sentido del olfato —pero el hombre, proclaman, el más complejo de los seres, puede sobrevivir de cualquier manera”, sin necesidad de “una moralidad, unos valores, un código de conducta”<sup>432</sup>. Tan pronto es superado el error, o el engaño, del aislamiento de la moral respecto de la jerarquía natural del conocimiento (aislamiento que ora la relativiza, ora la priva de su finalidad propia), se está en condiciones de inferir postulados normativos con la misma seguridad científica con la que predicamos que el pez necesita el agua, y el perro su sentido del olfato, para vivir.

El principio básico de esta ciencia moral viene dado precisamente por su teleología: *si* el hombre quiere vivir en el mundo en que se encuentra, insistía Rand, *debe* programar su conducta acordemente. A este objetivo último de la acción humana, la vida, Rand le da la categoría de estándar de valor. Atendida la naturaleza racional del hombre, matiza, el estándar de valor de un código moral no debería ser cualquier tipo de vida, sino la vida que corresponde a un ser racional.

En la entrevista que concedió a la revista *Playboy* en 1964, Ayn Rand ilustraba con las siguientes palabras cuán imperiosa sea la conciencia de la vida como estándar de valor y propósito central del sujeto:

Un propósito central integra todas las restantes preocupaciones en la vida de un hombre. Establece la jerarquía, la importancia relativa, de sus valores; lo salva de conflictos internos banales; le permite disfrutar de la vida a gran escala y trasladar el gozo a cualquier esfera abierta a su mente; mientras que un hombre sin propósito está perdido en el caos. No sabe cuáles son sus valores. No sabe juzgar. No puede expresar qué es, o no es, importante para él, y, de esta manera, queda

---

<sup>432</sup> *Sweep aside those parasites of subsidized classrooms, who live on the profits of the mind of others and proclaim that man needs no morality, no values, no code of behavior. They, who pose as scientists and claim that man is only an animal, do not grant him inclusion in the law of existence they have granted to the lowest of insects. They recognize that every living species has a way of survival demanded by its nature, they do not claim that a fish can live out of water or that a dog can live without its sense of smell—but man, they claim, the most complex of beings, man can survive in any way whatever.* Rand, A. “This is...”, en: *For the New...*, p. 137.

indefenso a merced de cualquier estímulo casual o capricho momentáneo. No puede disfrutar de nada. Se pasa la vida buscando un valor que nunca encontrará<sup>433</sup>.

La vida humana, racional, como estándar de valor moral, desempeña en la ética randiana la función de principio primero de validación de cualesquiera otros principios y proposiciones. Cualquier problema moral, viene a decirse, puede ser resuelto, en última instancia, en términos de adecuación del objeto del problema en cuestión al fin del mantenimiento y perfeccionamiento de la vida del hombre *qua* hombre; “por el estándar de aquello que le es propio —para conquistar, mantener, realizar y disfrutar ese valor último, ese fin en sí mismo, que es su propia vida”<sup>434</sup>. De ahí que ya la concepción objetivista de la ética, así configurada, adelante por sí misma el significado fiel de dos nociones tan relevantes como el bien y el mal, siendo bueno aquello que favorece la vida, y malo lo que la destruye. Nuestra misma fisonomía nos sugiere convincentemente semejante moralidad en la forma primitiva, pero ineludible, del placer y el dolor<sup>435</sup>.

Se decía que la ética, en la definición de Rand, es “un código de valores”. La vida preside dicho código en tanto que estándar de valor, en cuanto que fin del comportamiento ético; lo informa, en sentido aristotélico; pero no es todavía, en sí mismo, un código, un sistema de reglas. Para el individuo, saber que todos sus actos deben ordenarse a su propia preservación es fundamental, pero no le basta como ética —esto debe concretarse en un contenido. Es por esto que el hombre moral se da valores, define valores, codifica valores. Los valores son “la fuerza

---

<sup>433</sup> *A central purpose serves to integrate all the other concerns of a man's life. It establishes the hierarchy, the relative importance, of his values, it saves him from pointless inner conflicts, it permits him to enjoy life on a wide scale and to carry that enjoyment into any area open to his mind; whereas a man without a purpose is lost in chaos. He does not know what his values are. He does not know how to judge. He cannot tell what is or is not important to him, and, therefore, he drifts helplessly at the mercy of any chance stimulus or any whim of the moment. He can enjoy nothing. He spends his life searching for some value which he will never find.* Entrevista de Playboy a Ayn Rand. Número de marzo de 1964. Disponible en: [http://library.rickbulow.com/Books/Non-Fiction/AynRand/PlayboyInterview-AynRand\\_3-1964.pdf](http://library.rickbulow.com/Books/Non-Fiction/AynRand/PlayboyInterview-AynRand_3-1964.pdf).

<sup>434</sup> [...] *by the standard of that which is proper to man —in order to achieve, maintain, fulfill and enjoy that ultimate value, that end in itself, which is his own life.* Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 27.

<sup>435</sup> “La capacidad de experimentar placer o dolor es innata en el cuerpo del hombre; es parte de su *naturaleza*, parte del tipo de entidad que es. No tiene elección al respecto, y no tiene elección acerca del estándar que determina qué le hará sentir la sensación física del placer o del dolor. ¿Cuál es este estándar? *La vida.* (*The capacity to experience pleasure or pain is innate in a man's body; it is part of his nature, part of the kind of entity he is. He has no choice about it, and he has no choice about the standard that determines what will make him experience the physical sensation of pleasure or of pain. What is that standard? His life.*) *Ibid.*, p. 18.

motivadora de las acciones humanas”<sup>436</sup>; un valor es “aquello que uno actúa para conseguir o conservar”<sup>437</sup>.

Los valores del hombre controlan su mecanismo emocional subconsciente, que funciona como un ordenador que procesara sus deseos, sus experiencias, sus satisfacciones y frustraciones —como un receptivo guardián que vigilara y constantemente evaluara su relación con la realidad<sup>438</sup>.

Del valor se diferencia sutilmente la “virtud”. Si aquél es aquello para la consecución o conservación de lo cual se actúa, ésta sería el acto mismo (del que cabe presuponer vocación de continuidad) a través del cual se conquista o preserva el valor correspondiente<sup>439</sup>.

Una vez delineados estos conceptos básicos, estos elementos de la ética tal y como ella la entiende, Rand pasa a enunciar toda una compilación de valores y correlativas virtudes objetivistas. “Los tres valores cardinales de la ética objetivista —los tres valores que, unidos, son los medios hacia, y la realización de, el valor último de cada persona, su propia vida, son: la razón, el propósito, la autoestima; con sus tres virtudes correspondientes: la racionalidad, la productividad, el orgullo”<sup>440</sup>. Como deber ser, la centralidad de esta matriz de valores y virtudes se sigue del hecho, descriptivo del ser, de que “todo lo que el hombre necesita debe ser descubierto por su propia mente y producido mediante su propio esfuerzo”, con lo que la esencia del método de supervivencia humano debe radicar en el pensamiento y el trabajo productivo<sup>441</sup>.

---

<sup>436</sup> *Values are the motivating power of man's actions.* Rand, A. “Our Cultural Value-Deprivation” (1966), en: *The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought.* Meridian, Penguin Group, New York, 1990, p. 102.

<sup>437</sup> *Value is that which one acts to gain and/or keep.* Es la definición que da, invariablemente, en el discurso de John Galt (*For the New...*, p. 134), “The Objectivist...” (*The Virtue...*, p. 27) y “Concepts of Consciousness” (*An Introduction...*, p. 34).

<sup>438</sup> *Man's values control his subconscious emotional mechanism that functions like a computer adding up his desires, his experiences, his fulfillments and frustrations—like a sensitive guardian watching and constantly assessing his relationship to reality.* Rand, A. “Our Cultural...”, en: *Essays...*, p. 102. Probablemente el ordenador que Ayn Rand tenía en mente al diseñar esta metáfora fuera la Programma 101, primera computadora de escritorio destinada a la comercialización masiva, que había sido presentada en la Feria Mundial de Nueva York de 1964.

<sup>439</sup> Cf. Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 27.

<sup>440</sup> *The three cardinal values of the Objectivist ethics—the three values which, together, are the means to and the realization of one's ultimate value, one's own life—are: Reason, Purpose, Self-Esteem, with their three corresponding virtues: Rationality, Productiveness, Pride.* *Ibid.*

<sup>441</sup> *Since everything man needs has to be discovered by his own mind and produced by his own effort, the two essentials of the method of survival proper to a rational being are: thinking and productive work.* *Ibid.*, p. 25.

“La razón es la facultad que identifica e integra el material provisto por los sentidos del hombre”<sup>442</sup>. Su elevación a valor cardinal de la ética, reitérese, corresponde al hecho de que sea, para el hombre, el único instrumento de obtención de conocimiento y, como tal, el medio básico de supervivencia, al no poder satisfacer ni siquiera sus necesidades más simples sin un proceso de pensamiento, que para ser válido tiene que ser racional. La virtud nuclear para la consecución y mantenimiento de la razón como valor sería, decíamos, la racionalidad, que John Galt describe con tanto detalle como crudeza:

La racionalidad es el reconocimiento de que la existencia existe, de que nada puede alterar la verdad y nada puede tomar precedencia sobre el acto de percibirla, que es pensar —de que la mente es el único juez valorativo y la única guía de acción de una persona —de que la razón es un absoluto que no admite el compromiso —de que toda concesión a lo irracional invalida la propia conciencia y la desvía de la tarea de percibir la realidad a la de falsearla —de que el pretendido atajo [*short-cut*] al conocimiento que es la fe es sólo un cortocircuito [*short-circuit*] que destruye la mente —de que la aceptación de una invención mística equivale al deseo de aniquilar la existencia y, de hecho, aniquila la propia conciencia<sup>443</sup>.

Ser racional, desarrolla Rand en “The Objectivist Ethics” (1961), significa “el compromiso total con un estado de conciencia plena, con el mantenimiento de una concentración mental plena en todos los asuntos, en todas las elecciones, en todo momento [...]. Significa el compromiso con el principio de que todas las convicciones, valores, objetivos, deseos y acciones deben basarse en, derivar de, y ser escogidos y validados por un proceso de pensamiento —tan preciso y escrupuloso, dirigido por una aplicación de la lógica tan inexorablemente estricta, como lo permita la máxima capacidad de cada cual”<sup>444</sup>. En “Causality versus Duty” (1974), arguye que la virtud de la racionalidad implica la sustitución del anticoncepto “deber” por la ley de causalidad, como

---

<sup>442</sup> *Reason is the faculty that identifies and integrates the material provided by man's senses. Ibid., p. 22.*

<sup>443</sup> *Rationality is the recognition of the fact that existence exists, that nothing can alter the truth and nothing can take precedence over that act of perceiving it, which is thinking—that the mind is one's only judge of values and one's only guide of action—that reason is an absolute that permits no compromise—that a concession to the irrational invalidates one's consciousness and turns it from the task of perceiving to the task of faking reality—that the alleged short-cut to knowledge, which is faith, is only a short-circuit destroying the mind—that the acceptance of a mystical invention is a wish for the annihilation of existence and, properly, annihilates one's consciousness. Rand, A. “This is...”, en: *For the New...*, p. 143.*

<sup>444</sup> *It means one's total commitment to a state of full, conscious awareness, to the maintenance of a full mental focus in all issues, in all choices, in all of one's waking hours. [...]It means a commitment to the principle that all of one's convictions, values, goals, desires and actions must be based on, derived from, chosen and validated by a process of thought—as precise and scrupulous a process of thought, directed by as ruthlessly strict an application of logic, as one's fullest capacity permits. Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 28.*

principio guía “al considerar, evaluar y elegir las propias acciones, particularmente aquéllas necesarias para alcanzar un objetivo a largo plazo”. Contrariamente a quienes actúan bajo el pretexto de un deber por esencia ininteligible e inexplicable, el hombre racional, en línea con lo que manifestaba Rand a *Playboy*, “nunca actúa sin conocer el propósito de su acción. Al fijarse un objetivo, considera los medios precisos para llegar a él, sopesa el valor de dicho objetivo frente a las dificultades de los medios y frente al íntegro contexto jerárquico de todos sus demás valores y objetivos”<sup>445</sup>. Así, “el discípulo de la causalidad se enfrenta a la vida sin cadenas inexplicables, cargas no elegidas, demandas imposibles o amenazas sobrenaturales”. Rand asegura que su actitud metafísica y moral “se expresa de la mejor manera en un viejo proverbio español”, según el cual: “Dios dijo: ‘coge lo que quieras y págalo’”<sup>446 447</sup>.

La racionalidad sería la virtud primaria y básica, al ser fuente de todas las demás y reflejarse en ellas. Las restantes virtudes, de hecho, serían realmente proyecciones de la racionalidad. La irracionalidad, consecuentemente, se considera el mayor de los vicios, y por supuesto se hace presente en todos ellos.

Las cuatro virtudes más inmediatamente ligadas a la racionalidad son la independencia, la integridad, la honestidad y la justicia.

La independencia, en el sentido en que Rand la configura como virtud, puede definirse como la actitud autónoma y responsable en el ejercicio de la racionalidad; es, en realidad, la matización de la virtud de la racionalidad consistente en el hecho de que ser racional significa ser

---

<sup>445</sup> *In rational ethics, it is causality—not duty—that serves as the guiding principle in considering, evaluating and choosing one’s actions, particularly those necessary to achieve a long-range goal. Following this principle, a man does not act without knowing the purpose of his action. In choosing a goal, he considers the means required to achieve it, he weighs the value of the goal against the difficulties of the means and against the full, hierarchical context of all his other values and goals.* Rand, A. “Causality...” en: *Philosophy...*, p. 133-134.

<sup>446</sup> *The disciple of causation faces life without inexplicable chains, unchosen burdens, impossible demands or supernatural threats. His metaphysical attitude and guiding moral principle can best be summed up by an old Spanish proverb: “God said: ‘Take what you want and pay for it.’”* *Ibid.*, p. 136.

<sup>447</sup> Para Peikoff, este proverbio es “memorable” (*Objectivism...*, p. 244). Como español, debo confesar que desconocía este viejo y memorable proverbio patrio; deshonor que, por lo demás, comparto con las decenas de personas de mi entorno a las que, alarmado por esta circunstancia, interrogué al respecto. Un buen amigo, ducho en paremiología, concluyó que se trata de un refrán apócrifo, atribuido por los anglosajones a la sabiduría popular española sin evidencia de una correspondencia consuetudinaria. El origen del proverbio se hallaría en un verso del Deuteronomio (14:26), que en algún momento pudo haber encontrado resonancia puntual entre comunidades hispanas o italianas, a raíz de lo cual habría pasado al imaginario anglosajón como “viejo proverbio español”.

intelectualmente independiente, “el reconocimiento del hecho de que la responsabilidad de juzgar es tuya y nada puede ayudarte a eludirla”<sup>448</sup>.

La integridad no es otra cosa sino la coherencia efectiva y práctica con el código ético que racionalmente se ha elegido profesar, o, en otras palabras, la “lealtad a las propias convicciones y valores; [...] la política de actuar de acuerdo con los propios valores, de expresarlos, abanderarlos y realizarlos en la realidad práctica”<sup>449</sup>. Como todas las virtudes, la integridad nace del reconocimiento de un hecho —en este caso, de que el hombre es unión integral de mente y cuerpo; de que ninguna de sus acciones puede ser un acontecimiento aislado o aislable, sino que cada una de ellas es prolongación de su vida, emprendida y operada en su continuidad indivisible, y de que una moral deja de serlo en el mismo momento en que se convierte en un elenco puramente especulativo de propósitos incumplidos.

La honestidad se define negativamente, como el rechazo de lo no existente, de aquello que no se reconoce en la realidad. Una vez más, se trata de una concreción de la racionalidad: en expresión de Peikoff, si esta última consiste en adecuarse a la realidad, la honestidad consistiría en adecuarse *únicamente* a la realidad<sup>450</sup>. Se traduce en la renuncia a “intentar falsear la realidad de cualquier manera”<sup>451</sup>, a engañarse a uno mismo y a defraudar a los demás, de acuerdo con la interiorización del hecho de que “lo no real es no real, y no puede tener valor”<sup>452</sup>. Sería, en definitiva, la sinceridad racional exigida por la integridad.

“[El hecho de la realidad que dio lugar al concepto ‘justicia’ es] que el hombre debe sacar conclusiones sobre las cosas, las personas y los eventos que le rodean, i.e., debe juzgarlos y evaluarlos”<sup>453</sup>. La justicia randiana como virtud radica en la objetividad en la valoración de otros

---

<sup>448</sup> *Independence is the recognition of the fact that yours is the responsibility of judgment and nothing can help you escape it.* Rand, A. “This is...”, en: *For the...*, p. 143.

<sup>449</sup> *Integrity is loyalty to one’s convictions and values; it is the policy of acting in accordance with one’s values, of expressing, upholding and translating them into practical reality.* Rand, A. “The Ethics of Emergencies”, en: *The Virtue...*, pp. 52-53.

<sup>450</sup> Cf. Peikoff, L. *Objectivism...*, p. 268.

<sup>451</sup> [...] *attempt to fake reality in any manner [...]*. Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 28.

<sup>452</sup> [...] *the fact that the unreal is unreal and can have no value [...]*. Rand, A. “This is...”, en: *For the...*, p. 144.

<sup>453</sup> *[The fact of reality that gave rise to the concept “justice” is] that man must draw conclusions about the things, people and events around him, i.e., must judge and evaluate them.* Rand, A. *Introduction...*, p. 51.

individuos y su comportamiento moral, y la correspondencia con este juicio objetivo en su relación con ellos, en la manera de tratarlos. Es, de alguna manera, un compromiso total con la justicia particular como *suum cuique tribuere* en todas las esferas de la vida, en todas las relaciones que el hombre entabla, y no sólo las de carácter estrictamente jurídico o comercial. Para Rand, como veremos, la justicia así entendida debe preceder al amor y la amistad. El hombre justo no da —ni espera— ni más ni menos de lo merecido.

Junto a estas virtudes más directamente orientadas a la salvaguarda del valor de la razón (y, como tales, más inmediatamente reconducibles a la virtud suprema de la racionalidad), Rand, decíamos, propugna otras dos virtudes básicas: la productividad, relacionada con el valor del propósito, y el orgullo, emblemático del valor de la autoestima.

En su calidad de valor, el propósito consiste en la determinación de la felicidad como fin personal y el compromiso de aplicar el valor de la razón a la consecución de aquélla<sup>454</sup>. Perseguir un propósito identificado con el fin de ser feliz, de vivir una vida feliz y conservar dicha felicidad, ensancha la teleología de la acción individual más allá de la mera preservación; ya no se trata sólo de vivir, ni siquiera de vivir humanamente, sino de vivir óptimamente. La mejor manera de cultivar este valor sería la productividad, la eficiencia en la aplicación de las propias capacidades a la creación de riqueza, o, como lo pone Rand, “de la razón al problema de la supervivencia”<sup>455</sup>; la productividad, por ello, es la virtud característica del propósito. “El trabajo productivo es el camino de la prosperidad ilimitada del hombre, y demanda los más altos atributos de su carácter: su habilidad creativa, su ambición, su auto-assertividad, su negativa a aceptar calamidades sin resistencia, su dedicación al objetivo de remodelar la realidad a imagen de sus valores”<sup>456</sup>. El trabajo productivo, declara Rand, no tiene nada que ver con el ejercicio mecánico de una profesión. La mecanicidad productiva, en tanto ejecución inconsciente de movimientos que objetivamente resultan en el aumento del patrimonio material, no se diferencia de los procesos animales de autosustentación. La productividad racional, la propia del hombre, implica la superación de la

---

<sup>454</sup> Cf. Rand, A. “This is...”, en: *For the...*, p. 143.

<sup>455</sup> *Production is the application of reason to the problem of survival*. Rand, A. “What is Capitalism?” (1965). *Capitalism...*, p. 8.

<sup>456</sup> *Productive work is the road of man’s unlimited achievement and calls upon the highest attributes of his character: his creative ability, his ambitiousness, his self-assertiveness, his refusal to bear uncontested disasters, his dedication to the goal of reshaping the earth in the image of his values*. Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 29.

sujeción necesaria del animal a los procesos metafísicamente dados de la naturaleza: la posibilidad de una adaptación consciente y libremente determinada, merced a la creatividad de la mente humana, de la naturaleza a los propios deseos, en la medida en que la realidad lo permita. Puede, así, afirmarse, que “todo trabajo productivo implica una combinación de esfuerzo mental y físico: de pensamiento y acción física que transforme ese pensamiento en forma material”; la medida en que cada elemento se hace presente varía<sup>457</sup>, pero ambos deben concurrir a la producción específica de la acción humana.

En fin, la virtud del orgullo, también llamada por Rand ambición moral, es el resultado de la práctica exitosa de las restantes virtudes. “Significa que uno debe ganarse el derecho a considerarse a sí mismo el máximo valor mediante el logro de la perfección moral”<sup>458</sup>. Ser racional y virtuoso en general conduciría necesariamente a la satisfacción con la propia vida, al orgullo, que a su vez sería la mejor garantía del valor de la autoestima. Ésta se define como “la certeza incommovible [del individuo] de que su mente es competente para pensar y su persona digna de felicidad, lo que significa: digna de vivir”<sup>459</sup>.

El resultado de la consecución y custodia, de la realización de los propios valores — mediante el ejercicio de las virtudes—, es la felicidad. La felicidad es “el estado exitoso de la vida [...] aquel estado de conciencia que procede de la consecución de los propios valores”<sup>460</sup>. Según Rand, debe ser contemplada como un resultado, y por lo tanto como el propósito de la ética (en tanto que consecuencia natural, sancionada por el principio de causalidad, de la disciplina moral egoísta-racional); pero no como estándar de valor. El riesgo de hacer de la felicidad —como se hace

---

<sup>457</sup> *Every type of productive work involves a combination of mental and physical effort: of thought and of physical action to translate that thought into a material form. The proportion of these two elements varies in different types of work.* Rand, A. “Patents and Copyrights” (1964), en: *Capitalism...*, p. 141.

<sup>458</sup> *The virtue of Pride can best be described by the term: “moral ambitiousness.” It means that one must earn the right to hold oneself as one’s own highest value by achieving one’s own moral perfection.* Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 29.

<sup>459</sup> [...] *Self-esteem, as his inviolate certainty that his mind is competent to think and his person is worthy of happiness, which means: is worthy of living.* Rand, A. “This is...”, en: *For the...*, p. 143.

<sup>460</sup> *Happiness is the successful state of life, [...] that state of consciousness which proceeds from the achievement of one’s values.* Rand, A. “This is...”, en: *For the...*, p. 137.

legítimamente de la vida— un criterio de santificación de cualquier acción sería la deriva del hedonista: anteponer la expectativa de placer a la razonabilidad objetiva de la decisión ética<sup>461</sup>.

La felicidad, más concretamente, es “un estado de alegría no contradictoria —una alegría sin castigo ni culpa, una alegría que no colisiona con ninguno de tus valores y no contribuye a tu propia destrucción; no la alegría de evadirte de tu mente, sino de usar su máxima capacidad; no la alegría de falsear la realidad, sino de conquistar valores reales; no la alegría de un borracho, sino la de un productor”. Por ello, “la felicidad sólo es posible para un hombre racional, el hombre que no desea sino objetivos racionales, no persigue sino valores racionales y no encuentra su alegría sino en acciones racionales”<sup>462</sup>. La felicidad, propósito de la ética, es un fin en sí mismo. Es la plenitud de la vida, la recompensa del hombre virtuoso y, por tanto, fiel a su código de valores. ¿Cómo podría, pues, la ética ser enemiga del hombre? Precisamente en eso, sin embargo, la habrían convertido todos los planteamientos morales probados a lo largo de la historia.

La ética así concebida —y en esto consiste la revolución randiana, su pretendido giro copernicano— no puede estar sino al servicio del hombre que la pone en práctica. No del hombre en general, como concepto abstracto, sino del concreto individuo ético. Ahora sí se le puede reconocer como el necesario beneficiario de la acción moral. El principio ético altruista, conforme al cual la justificación de una acción residiría en la ajenidad de su beneficiario, y el utilitarista, que propugna su moralidad en la medida en que la acción favorezca al mayor número, recurrentemente se evidencian insostenibles en tanto que simplificaciones del problema ético. Pero recordemos que también el egoísmo nietzscheano, aquél que sencillamente sustituye al beneficiario ajeno o colectivo-mayoritario por el yo, es irracional, por inadecuado a las exigencias de la realidad. Ningún postulado ético se justifica *prima facie* por su beneficiario. Sin embargo, arguye Rand, una vez definido el fin del comportamiento ético, asentados sus principios y racionalmente fijados sus elementos, cabe concluir, a modo de inferencia lógica, que conducir una vida moral beneficia principalmente a uno mismo.

---

<sup>461</sup> Esto es probablemente lo que quiere expresar en “The Objectivist...” (*The Virtue...*, p. 33), en un párrafo, sin embargo, confuso. Esta misma idea vendrá transmitida con claridad en la referida entrevista a *Playboy* de 1964.

<sup>462</sup> *Happiness is a state of non-contradictory joy—a joy without penalty or guilt, a joy that does not clash with any of your values and does not work for your own destruction, not the joy of escaping from your mind, but of using your mind’s fullest power, not the joy of faking reality, but of achieving values that are real, not the joy of a drunkard, but of a producer. Happiness is possible only to a rational man, the man who desires nothing but rational goals, seeks nothing but rational values and finds his joy in nothing but rational actions.* Rand, A. “This is...”, en: *For the...*, pp. 147-148.

La ética objetivista sostiene que el actor debe ser siempre el beneficiario de su acción y que el hombre debe actuar por su propio interés *racional*. Pero su derecho a hacerlo se deriva de su naturaleza en tanto hombre y de la función de los valores morales en la vida humana —y, por lo tanto, es aplicable *sólo* en el contexto de un código de principios morales racional, objetivamente demostrado y validado que defina y determine efectivamente su propio interés<sup>463</sup>.

Rand enfatiza con frecuencia que el código ético objetivista excluye la viabilidad del sacrificio. La noción, ahora bien, que del sacrificio (*sacrifice*) presenta Rand se aleja significativamente de la comúnmente aceptada, y desde luego de la recogida en cualquier diccionario de lengua inglesa. La primera acepción que formula el Collins Concise English Dictionary para la voz *sacrifice* es: *a surrender of something of value as a means of gaining something more desirable or of preventing some evil* (“la cesión/rendición/entrega/renuncia a algo de valor como medio para obtener algo más deseable o impedir un mal”). El Cambridge Dictionary of Essential American English la define de la siguiente manera: *something good that you must stop having in order to achieve something* (“algo bueno que debes dejar de tener para conseguir algo”). El Cambridge, a diferencia del Collins, es neutro en cuanto a la valoración de aquello que se busca obtener mediante la realización del sacrificio con respecto al bien o valor sacrificado, si bien invita a sobrentender que un individuo racional sacrificará algo bueno, pero de menor valor que el objetivo perseguido que demanda el sacrificio en cuestión. El Oxford Dictionary, por su parte, es explícito en el sentido del Collins, y define *sacrifice* como: *An act of giving up something valued for the sake of something else regarded as more important or worthy* (“El acto de renunciar a algo que se valora en aras de otra cosa considerada más importante o valiosa/digna”). Rand, empero, da una definición del sacrificio drásticamente opuesta a las invocadas, entendiéndola como “la renuncia a un valor mayor en aras de uno menor o un no-valor”<sup>464</sup>. Un principio racional de actuación exigiría la vigencia de una

---

<sup>463</sup> *The Objectivist ethics holds that the actor must always be the beneficiary of his action and that man must act for his own rational self-interest. But his right to do so is derived from his nature as man and from the function of moral values in human life—and, therefore, is applicable only in the context of a rational, objectively demonstrated and validated code of moral principles which define and determine his actual self-interest.* Rand, A. “Introduction”, en: *The Virtue...*, p. x.

<sup>464</sup> “*Sacrifice*” is the surrender of a greater value for the sake of a lesser one or of a nonvalue. Rand, A. “The Ethics...”, en: *The Virtue...*, p. 50. En *Atlas Shrugged*, John Galt se pronuncia también en este sentido: “El ‘sacrificio’ no significa el rechazo de lo vano, sino de lo valioso. El ‘sacrificio’ no significa el rechazo de lo malo por lo bueno, sino de lo bueno por lo malo. El ‘sacrificio’ es la rendición de aquello que valoras en favor de lo que no valoras” (“*Sacrifice*” does not mean the rejection of the worthless, but of the precious. “*Sacrifice*” does not mean the rejection of the evil for the sake of the good, but of the good for the sake of the evil. “*Sacrifice*” is the surrender of that which you value in favor of that which you don’t). Rand, A. “This is...”, en: *For the...*, p. 156.

jerarquía de valores, de tal manera que el individuo nunca sacrifique un valor mayor por uno menor; el individuo racional, así, desconocería el sacrificio.

No obedece a la costumbre de Rand reconstituir, y mucho menos subvertir, el significado de una palabra para integrarla en un planteamiento teórico. La divergencia podría deberse a una reminiscencia del ruso *жертва* (*zhertva*), traducción habitual de “sacrificio” y *sacrifice* (también de víctima, por ejemplo en un accidente), pero de connotaciones ciertamente altruistas. Así el Diccionario de Ozhegov de 1949 (uno de los más prestigiosos de lengua rusa) define *жертва* como: *Добровольный отказ от кого-чего-н. в чью-н. пользу* (“renuncia voluntaria a alguien o algo en favor de alguien”). Otros diccionarios añaden “o de algo”, con carácter expansivo; pero lo interesante es que, en la mentalidad rusa, el vocablo remite principalmente a un acto de renuncia sin duda más afín al que Rand tiene en mente. Es por ello que el concepto de sacrificio, en su filosofía, ha de considerarse en un sentido no sólo ajeno, sino directamente contrario al popular y académicamente normal: esto es, no como cualquier renuncia, sino como la renuncia axiológica irracional.

Pareja hostilidad le merece a Rand la noción de la culpa (*guilt*), de la cual se habría servido el altruismo para consolidarse como moral vigente. “El altruismo no puede tolerar el reconocimiento de la virtud; no puede tolerar la autoestima o la inocencia moral. Su especialidad es la culpa, y la inducción de culpa es su único medio de perpetuación”<sup>465</sup>. Rand habla aquí de la culpa inmerecida, que un hombre racional, es decir, orgulloso, nunca puede aceptar. Tal es el reproche que Francisco le hace al brillante empresario Hank Rearden en *Atlas Shrugged*: “Es usted culpable de un gran pecado, Sr. Rearden, mucho más culpable de lo que le dicen, pero no en el sentido que predicán. La peor culpa es aceptar una culpa inmerecida —y eso es lo que usted ha estado haciendo toda su vida”<sup>466</sup>. El abuso místico-altruista de la culpa por antonomasia sería el dogma cristiano del pecado original, al que Rand se refiere como “absurdo monstruoso”. “Un pecado sin volición es una

---

<sup>465</sup> *Altruism cannot permit a recognition of virtue; it cannot permit self-esteem or moral innocence. Guilt is altruism's stock in trade, and the inducing of guilt is its only means of self-perpetuation.* Rand, A. “Moral Inflation: Part II” (1974), en: *The Ayn Rand Letter: Volumes 1-4* (1971-1976), Second Renaissance, New Milford (CT), 1976, p. 306.

<sup>466</sup> *You're guilty of a great sin, Mr. Rearden, much guiltier than they tell you, but not in the way they preach. The worst guilt is to accept an undeserved guilt—and that is what you have been doing all your life.* Rand, A. “The Martyrdom of the Industrialists”, en: *For the...*, p. 106.

bofetada a la moralidad y una insolente contradicción in terminis: lo que está fuera de la posibilidad de elección está fuera del ámbito de la moralidad”<sup>467</sup>.

Desde unas premisas, como vimos, muy distintas, Rand llega a conclusiones parecidas a las de Kant en materia ética. Rand no puede aceptar el “anti-concepto” del deber; sin embargo, no es superfluo insistir en que también ella se convence de haber definido los principios de una filosofía moral racional y universalmente válida, basada en el reconocimiento del libre albedrío y que culmina en la afirmación del hombre (en el caso de Kant era *die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern*<sup>468</sup>, la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro; en el de Rand, afirmación lo será del individuo, su vida y felicidad) como fin en sí mismo, excluyéndose toda sombra de justificación de la utilización de aquél como medio (en Rand, como animal de sacrificio). En el próximo capítulo, dedicado a la filosofía política de Ayn Rand, se pondrá de manifiesto cómo esta concepción del individuo cual fin en sí mismo será para ella una suerte de “preconstitución no escrita” de los principios por los que debe regirse la asociación humana.

## 7. El amor randiano

El hecho de que el egoísta racional —la criatura ética del objetivismo— haga de su propia vida, decires, de sí mismo, su *máximo* valor, no quiere decir que éste sea su *único* valor. El objetivista, asegura Ayn Rand, es capaz de valorar a otras personas. En esto consistiría amar. Pero para decir te quiero, le explica Roark a Dominique en *The Fountainhead*, primero hay que saber decir “yo”<sup>469</sup>.

El amor, la amistad, el afecto, la estima, el respeto, la admiración... nacen del reconocimiento en el otro de los valores que se profesan. “Amar es valorar”; de ahí que sólo una persona moralmente consistente (es decir, racional y objetiva en los juicios de valor en que se concreta su ética) pueda amar genuinamente<sup>470</sup>. Cuando una persona es virtuosa, no sólo ella se

---

<sup>467</sup> *The name of this monstrous absurdity is Original Sin. A sin without volition is a slap at morality and an insolent contradiction in terms: that which is outside the possibility of choice is outside the province of morality.* Rand, A. “This is...”, en: *For the...*, p. 152.

<sup>468</sup> *Grundlegung...*, AA429 (p. 70).

<sup>469</sup> *To say ‘I love you’ one must know first how to say the ‘I’.* Rand, A. *The Fountainhead...*, p. 376.

<sup>470</sup> *To love is to value. Only a rationally selfish man, a man of self-esteem, is capable of love—because he is the only man capable of holding firm, consistent, uncompromising, unbetrayed values.* Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 35.

beneficia de su propia altura moral (pese a ser, como se concluía antes, su principal beneficiario); su existencia enriquece también la vida de los demás. La comunidad de valores motiva que el individuo valore a la persona que los comparte, que la convierta igualmente en un valor suyo, esto es, en referencia a sí mismo —a su vida y felicidad. La manera humana de responder a esta dichosa circunstancia son las formas de *Φιλία* indicadas. Rand no distingue entre ellas, si bien presta especial atención al amor romántico: el *ἔρως* será, en ella, la más perfecta variante de la *Φιλία*. No tendrá, en cambio, cabida en la ética objetivista el amor espiritual universal designado en griego como *ἀγάπη*; el único atisbo de éste serán la benevolencia (*benevolence*) y la buena voluntad (*good will*) que, según Rand, se deben al prójimo en tanto no se demuestre indigno de ellas<sup>471</sup>.

El ideal social de Rand es la interacción de comerciantes autónomos a través de un intercambio voluntario que favorece a todas las partes. Este ideal, lejos de circunscribirse a la economía, se extiende a todas las esferas de la vida. “En cuestiones espirituales (por ‘espiritual’ entiendo: ‘relativo a la conciencia humana’), la divisa o medio de pago es otra, pero el principio es el mismo”<sup>472</sup>. Del mismo modo que pagamos un precio por un bien o servicio adquirido, apreciamos a una persona por hacer, con sus virtudes y valores, de este mundo un lugar mejor para nosotros. Recompensamos así sus cualidades. Esto no supone una renuncia a la propia individualidad, sino todo lo contrario: es una de sus manifestaciones, en la medida en que el fundamento último de nuestros sentimientos y acciones favorables a la persona valorada somos nosotros mismos.

Así se entiende que una persona perfectamente racional y perfectamente egoísta tenga la facultad de amar y, como consecuencia de su amor, hacer concesiones (respetemos la acepción randiana de los términos “sacrificio” y “sacrificar”) en favor de otra. El beneficiario último, aclara Rand, es en realidad la primera persona. Semejante acto, en realidad, no se diferenciaría de la renuncia a cualquier valor en pos de la consecución, o mantenimiento, de un valor que se reputa superior. Rand enuncia una fórmula matemática en toda regla: “El método apropiado para juzgar cuando, y si, uno debería ayudar a otra persona es por referencia al propio interés racional y a la propia jerarquía de valores: el tiempo, dinero o esfuerzo que uno da o el riesgo que uno corre

---

<sup>471</sup> El significado laico de la Navidad sería precisamente la celebración de esta buena voluntad general “de una manera alegre, feliz, benevolente y no sacrificial” (cf. Rand, A., “The Secular Meaning of Christmas” (1976), en: *The Ayn Rand Column...*, p. 119).

<sup>472</sup> *In spiritual issues—(by “spiritual” I mean: “pertaining to man’s consciousness”)—the currency or medium of exchange is different, but the principle is the same. Ibid.*

deberían ser proporcionados al valor de la persona en relación con la propia felicidad<sup>473</sup>. Así, un marido que gasta una fortuna en pagar el tratamiento que puede curar a su mujer, a la que ama, no estaría haciendo un “sacrificio”, sino simplemente siendo coherente con su jerarquía de valores, en la que la persona de su mujer prima sobre la suma requerida para salvarla y los usos que podría darle<sup>474</sup>. Lo inmoral —por ineficiente— sería renunciar a un valor superior por uno inferior; i.e., el sacrificio altruista. Sería la hipocresía de quien se priva de un dólar ganado con el sudor de su frente para que coma un mendigo que no significa nada para su vida, ni ocupa posición alguna entre sus valores; o de este mismo marido, si, amando realmente a su mujer, eligiera gastarse el dinero que podría salvarla en vino y meretrices.

Ayudar a quienes valoramos no sería, pues, altruista, sino intachablemente egoísta. La virtud aquí relevante, la que mueve al amigo a ayudar a sus amigos o a los cónyuges a asistirse mutuamente, no es el desprendimiento en ninguna de sus modalidades y denominaciones, sino la integridad, la coherencia con el código ético objetivamente definido. *Contrario sensu*, el vicio del marido que rehúsa pagar el tratamiento que necesita su mujer no es —como reprimiría la moral altruista— el egoísmo, sino la falta de integridad o hipocresía<sup>475</sup>.

Como decíamos, la cumbre del afecto sería el amor romántico. Enamorarse de alguien sería la reacción extrema al reconocimiento en esa persona de una talla ética sublime, de unas virtudes excepcionales al servicio de los valores idóneos. Es la única recompensa que podemos ofrecerle a esa persona, también única, que puede llevar nuestra felicidad a su máximo esplendor. La integridad, aquí, prescribe mucho más que el apoyo mutuo y la asistencia en situaciones de necesidad: la forma suprema de coherencia material con el amor romántico sería el sexo. “El sexo es una capacidad física, pero su ejercicio viene determinado por la mente del hombre —por su elección de valores, enarbolados consciente o inconscientemente. Para un hombre racional, el sexo

---

<sup>473</sup> *The proper method of judging when or whether one should help another person is by reference to one's own rational self-interest and one's own hierarchy of values: the time, money or effort one gives or the risk one takes should be proportionate to the value of the person in relation to one's own happiness.* Rand, A. “The Ethics...”, en: *The Virtue...*, p. 52.

<sup>474</sup> En determinados casos, incluso entregar la propia vida por otra persona podría verse justificado por la ética objetivista, “por la razón egoísta de que la vida sin la persona amada sería insoportable” (*for the selfish reason that life without the loved person could be unbearable*). Cf. *Ibid.*

<sup>475</sup> Cf. *Ibid.*

es expresión de autoestima —una *celebración de sí mismo y de la existencia*<sup>476</sup>. Rand condena tanto el amor platónico como la promiscuidad. Por un lado, el sexo es imprescindible en la vida del hombre íntegro, como necesaria expresión última de adhesión a la persona amada y las cualidades que encarna. El amor platónico, la separación de una estima tan especial como la que supone el amor romántico de su natural materialización sexual, es una forma de hipocresía. La promiscuidad, “la depravación del deseo vacío de amor”<sup>477</sup>, sería la otra cara de la moneda, la forma opuesta de hipocresía afectiva. El sexo es demasiado importante para tomarlo a la ligera o banalizarlo. “Una relación sexual es apropiada sólo sobre la base de los valores más altos que se pueden encontrar en un ser humano. El sexo no puede ser sino la respuesta a unos valores. Por eso considero la promiscuidad inmoral. No porque el sexo sea malo, sino porque el sexo es demasiado bueno y demasiado importante”<sup>478</sup>.

Ni el amor romántico (*ἔρως*), ni ninguna otra profesión de afecto (*Φιλία*) pueden, pues, ser ciegos o incondicionales. Esto desdibujaría su significado, siendo su esencia la valoración consciente. ¿Quién querría ser amado por un motivo que no fueran sus virtudes, libre y objetivamente reconocidas por el sujeto amante? “[El amor desinteresado] implicaría que uno no deriva placer personal o felicidad de la compañía y de la existencia de la persona a la que ama, que es movido solamente por una piedad auto-expiatoria ante la necesidad que esa persona tiene de él”<sup>479</sup>. Por ello el amor universal cristiano (*ἀγάπη*), el amor compasivo altruista o el amor imperativo kantiano son ininteligibles para Rand. Para ellos, protesta, “no hay diferencia entre tratar con un genio o con un idiota, entre relacionarse con un héroe o con un canalla, entre casarse con una mujer ideal o con una furcia”<sup>480</sup>.

---

<sup>476</sup> *Sex is a physical capacity, but its exercise is determined by man's mind—by his choice of values, held consciously or subconsciously. To a rational man, sex is an expression of self-esteem—a celebration of himself and of existence.* Rand, A. “Of Living Death”, en: *The Voice...*, p. 54.

<sup>477</sup> Cf. Rand, A. “The Meaning of Sex”, en: *For the...*, p. 111.

<sup>478</sup> *A sexual relationship is proper only on the ground of the highest values one can find in a human being. Sex must not be anything other than a response to values. And that is why I consider promiscuity immoral. Not because sex is evil, but because sex is too good and too important.* Rand, A. *Playboy 1964...*

<sup>479</sup> *[Selfless love] would have to mean that you derive no personal pleasure or happiness from the company and the existence of the person you love, and that you are motivated only by self-sacrificial pity for that person's need of you.* *Ibid.*

<sup>480</sup> *[...] it makes no difference whether one deals with a genius or a fool, whether one meets a hero or a thug, whether one marries an ideal woman or a slut.* Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 35.

## 8. Valoración crítica

La ética es, no sin justicia, el eslabón más criticado de la filosofía randiana. En efecto, su concepción del hombre, su crítica de la moral vigente y su teoría moral presentan importantes insuficiencias; sobre las cuales, sin embargo, vendrá erigido el capitalismo radical como ideal político. A continuación examinaré críticamente aquellos aspectos de esta ética del egoísmo racional que, a mi juicio, merecen mayor reproche.

### i) La vida

Rand blande la vida como alfa y omega ético, lo que justifica en la recta aprehensión de la naturaleza del hombre. El hombre, observa, es un ser vivo, y lo propio de los seres vivos es enderezar sus actos al sostenimiento de sus vidas, individualmente consideradas. Que el hombre, por sus condicionamientos estructurales, sostenga su vida diversamente a como lo hacen otros seres, en nada altera la finalidad natural de su comportamiento; y, por consiguiente, de su ética.

*Grosso modo*, y con carácter previo a su naturaleza política o social, la concepción randiana del hombre no parece diferenciarse sustancialmente de la de Aristóteles, que también lo define por su carácter viviente, animal y racional, con las implicaciones de cada una de estas cualidades. Sin embargo, a diferencia de Rand, Aristóteles nunca obvia la muerte como elemento consustancial a la vida. El hombre, enseña, es un ser viviente, y por esto mismo también mortal; es engendrado, se alimenta, crece, envejece y, a modo de culminación, muere. Esta parte de lo que significa vivir no tiene relevancia psicológica para las criaturas que no son, además de vivientes, racionales; todos sus movimientos rehúyen la muerte y persiguen la vida, pero sus facultades cognitivas no permiten la representación conceptual de ninguna de las dos. En cambio, para el hombre, la única de las criaturas que sabe y entiende que va a morir, la muerte es una tragedia. E intentar definir lo humano sin referencia al problema supremo de la mortalidad como misterio indomable y certeza inextinguible no puede —nunca podrá— resultar en una antropología satisfactoria.

Para el objetivismo, la muerte no es importante como tema de la filosofía, debiendo ésta servir ni más ni menos que como guía para la tarea de *vivir* en este mundo. Y, sin embargo, no hay hombre que pueda vivir en este mundo sin plantearse que también tiene que morir en él. ¿Realmente la filosofía no puede ayudar? ¿Debe callar al respecto? No, si se acepta la vida en la integridad de sus implicaciones, máxime cuando lo que se pretende es convertirla en el núcleo de todo un sistema de pensamiento. Ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*), dice Heidegger, es ser-*hacia-*

la-muerte (*zum Tode sein*), y no ser-para-la-muerte (como se ha solido traducir al español), pues sólo su certeza (*die Gewißheit des Todes*), que es la de la propia temporalidad (*Zeitlichkeit*) y finitud (*Endlichkeit*), desencadena aquella llamada de la conciencia (*Gewissensruf*) que te despierta a la determinación (*Entschlossenheit*), a la autenticidad (*Eigentlichkeit*). Lo que pone de manifiesto el desprecio que Rand le profesa al existencialismo, “síntoma de una cultura enferma”<sup>481</sup>, es precisamente su incapacidad de darse cuenta de que no se puede hablar de la vida sin hablar de la muerte, y de que la filosofía puede ser algo más que formulación pseudo-matemática de leyes a partir del procesamiento lógico de la observación del mundo.

Cuando, en 1973, alguien preguntó a Rand cómo afrontaba su propia mortalidad, ésta respondió muy brevemente, con palabras que recuerdan a aquéllas de Epicuro: “Cuando tú eres, tu muerte todavía no es; y cuando tu muerte sea, tú ya no serás”.

No estaré aquí cuando suceda. Me interesa solamente el tiempo en el que yo *estoy* aquí. La muerte, por definición, acaba conmigo. Con lo cual, ¿por qué preocuparme?<sup>482</sup>

En todo su aparente afán de exhaustividad, la filosofía de Ayn Rand nunca llegó a explicarnos cómo puede un hombre asumir semejante actitud de indiferencia frente a la finitud de su existencia — como clama Unamuno, tan insignificadamente breve al lado de una eternidad de vacío. “Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida”<sup>483</sup>; al menos cuando la razón deviene, en expresión de San Juan, *αλαζονεία του βίου*, soberbia de la vida.

Desde una óptica menos escatológica, son muchos los críticos que han identificado importantes desaciertos en eso que podríamos llamar “biología randiana”. “Rand”, observa Armstrong, “ve una conexión entre la biología, por la que —según cree— todas las funciones y acciones del organismo normalmente sostienen su propia vida, y la ética, a través de la cual todas las acciones conscientes de un ser humano deberían sostener su propia vida”. Armstrong se queda corto en su afirmación: como se ha visto, Rand no sólo *ve* esa conexión, sino que la hace determinante para la significación y el contenido de una ética acorde a la realidad y aceptable racionalmente. Lo que ocurre, argumenta Armstrong, es que muchas acciones de animales y plantas no se explican por, ni se orientan a, la propia supervivencia individual. De hecho, la ciencia nos

---

<sup>481</sup> Cf. Rand, A. *Ayn Rand Answers...*, p. 167.

<sup>482</sup> *I won't be here to know it when it happens. I'm concerned only with the time when I am here. Mortality, by definition, finishes me. So why worry about it?* Rand, A. *Ibid.*, p. 232.

<sup>483</sup> Unamuno, M. de. *Del sentimiento...*, p. 124.

muestra cómo los organismos “normalmente actúan en su propio sacrificio (con respecto a su propia supervivencia) frente a su descendencia y otros parientes cercanos”, lo que sacudiría “la base de la ética estrictamente egoísta de Rand”<sup>484</sup>. En efecto, desde el momento en que se pueda postular que, por inclinación natural, la mayoría de las especies enderezan su movimiento, no a su propia preservación, sino a la de la especie, se hace muy difícil postular que la realidad y la razón prescriban al ser humano el egoísmo extremo como conducta ética<sup>485</sup>.

Interesante es también la crítica de Nozick en “On the Randian Argument” (1971). Resulta significativo el que Nozick manifieste un profundo respeto por Rand y enfatice su coincidencia con las conclusiones de ésta en filosofía moral y política, y, pese a ello, ataque sin cuartel el proceso argumentativo objetivista. Por cuanto se refiere a la afirmación de que “la prolongación y el mantenimiento de la vida es en sí mismo un valor”, y, de hecho, el valor supremo y estándar de todos los demás valores morales, Nozick opina que “dicha conclusión [y premisa de ulteriores conclusiones] difícilmente puede ser alcanzada sin la introducción de un amplio material adicional. Supongamos que la *muerte* fuera un gran valor. (Supongamos.) Sólo seres vivos podrían conseguirlo, luchar por él, elegir alcanzarlo; perseguirlo establecería un orden preferencial entre acciones alternativas y guiaría las decisiones de un ser vivo. Parece que la posibilidad de que la muerte sea un valor es compatible con todo lo que se ha dicho en la sección I [donde se exponía el argumento randiano según el cual la vida es el valor supremo] y, por tanto, que las consideraciones de la sección I no excluyen esto”<sup>486</sup>. Pensándolo fríamente, continúa Nozick, no hay razón suficiente —en la argumentación de Rand— para no dar a un valor supremo X que ha de guiar todas las acciones (en Rand, la vida) el contenido de cualquiera de los grandes ideales éticos de la

---

<sup>484</sup> *Rand sees a connection between biology, by which (she believes) all of an organism's functions and actions normally support its own life, and ethics, by which all of a human being's conscious actions should support his own life. The fact that organisms usually act self-sacrificially (with respect to their own survival) toward offspring or other closely related relatives, then, shatters the base of Rand's strictly egoistic ethics.* Armstrong, A. *What's Wrong With Ayn Rand's Objectivist Ethics*. Eversol Press, Denver (CO), 2018, p. 61.

<sup>485</sup> En estos términos sería sugestiva una crítica de la ética objetivista desde el materialismo filosófico de Gustavo Bueno; empresa que, no obstante, demandaría un detenimiento mucho más generoso del que aquí pueda ofrecerse.

<sup>486</sup> [...] *to the effect that the prolonging and maintaining of life is itself a value [...] it is unlikely that such a conclusion can be reached without the introduction of significant additional material. For suppose that death was a great value. (Suppose.) Only living beings could achieve it, strive for it, choose to reach it; strive for it would establish a preference ordering among alternative actions, and guide the choices of a living being. It seems that death's being a value is compatible with all that has been said in section I, and hence that the considerations of section I do not rule this out.* Nozick, R. “On the Randian Argument” (1971), en: *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1997, p. 252.

humanidad (por ejemplo, la mayor felicidad del mayor número). “Así las cosas, es desconcertante que se postule que *sólo* en un escenario en el que —se asume que— la vida es un valor puedan cobrar sentido los juicios normativos [“*should*”-statements]. Puede por supuesto argüirse que sólo en este escenario pueden los juicios normativos cobrar un sentido *correcto*, pero no hemos visto un argumento a este efecto. [Para quienes sustituyen X por un valor que no sea la vida] hace falta un argumento que demuestre que la vida *es* el valor supremo, o simplemente un valor. No veo que ese argumento haya sido aportado todavía [por el objetivismo]”<sup>487</sup>.

## ii) La ceguera individualista

Otro aspecto central de la antropología randiana, y definitorio para el objetivismo, es la visión estricta y privativamente individual del hombre. Contra Aristóteles, el supuesto Atlas de la filosofía occidental, el hombre no sería un animal social; la gran premisa de la *Política* sería uno de esos “remanentes de misticismo platónico”. El individuo, sí, acostumbra a vivir en sociedad, y puede obtener de ello un gran beneficio; pero la integración social es un accidente, una circunstancia contingente en la vida de la persona, en ningún caso reconducible al núcleo esencial de su naturaleza o identidad *qua* persona. El hombre no sería un animal *social*, sino simplemente un animal *contractual*.

Presentado en clave tomista, el argumento con el que Rand trivializa la sociabilidad humana, excluyéndola de la esfera de lo natural, discurriría de la siguiente manera:

*Planteamiento de la cuestión:* ¿Es la naturaleza del hombre privativamente individual?

*Objeciones por las que parece que la naturaleza del hombre no sea privativamente individual:*

1. Parecería que el hombre sea un animal naturalmente social. En efecto, de la asociación deriva dos beneficios de primera importancia para su bienestar: la herencia de conocimiento y la división del trabajo. En consecuencia, los hombres tienden a vivir en sociedad, y así ocurre en la mayoría de los casos. Los casos en que no es así (por ejemplo, un hombre es una isla desierta) son excepcionales. Por lo tanto, la naturaleza del hombre no es privativamente individual.

---

<sup>487</sup> *Given this, it is puzzling why it is claimed that only against a background in which life is (assumed to be) a value, can “should”-statements be given a sense. It might of course, be argued that only against this background can “should”-statements be given their correct sense, but we have seen no argument for this claim. [...] For [...] those who substitute for X something other than life, an argument is needed to demonstrate that life is the greatest (or a) value. I do not see that such an argument has yet been offered. Ibid., p. 254.*

2. Además, los dos únicos filósofos dignos de consideración, Aristóteles y Santo Tomás, hacen de la sociabilidad una característica esencial del hombre, y, de hecho, afirman la sociedad como anterior al individuo. Para ellos, el hombre es un animal social, en tanto que la vida en sociedad está inscrita en su naturaleza y es su disposición natural. Por lo tanto, la naturaleza del hombre no es privativamente individual.

*Sed contra:*<sup>488</sup> El hombre es un animal racional; la racionalidad es el elemento que lo distingue del resto de seres vivos. La razón es la facultad que identifica e integra el material provisto por los sentidos. Semejante operación de identificación e integración conceptual no puede ser ejercitada sino por una mente individual; de la misma manera, el material sensorial a identificar e integrar no puede ser percibido sino por una conciencia individual. Que el hombre sea un animal racional implica, por fuerza, que sea asimismo un animal esencialmente individual, aunque accidental, contingente o secundariamente susceptible de asociación con otros hombres-individuos. Por lo tanto, la naturaleza del hombre es privativamente individual.

*Respondo dicendum:* No existe un cerebro colectivo a través del cual piense un grupo más o menos amplio de personas. No puede afirmarse la razón como universal, sino meramente como concepto obediente a la realidad de que su presencia como facultad es común a todos los hombres. Pensar es un acto personalísimo. Cualquier transmisión de conocimiento es, en puridad, disgregable en los actos individuales de quienes transmiten y de quienes asumen este conocimiento. No habiendo ningún momento en el que la racionalidad individual se funda o diluya en una supuesta racionalidad colectiva o social, sólo cabe entender la razón como atributo del individuo. Lo mismo ocurre con cualquier acción: una sociedad agente es siempre una ficción. Lo único constatable es la acción de individuos concretos, con independencia de su número. La actividad productiva es siempre reconducible a esfuerzos individuales, así como sus beneficios se posan en individuos perfectamente determinables. No hay, por consiguiente, justificación para hacer de lo social componente esencial de la naturaleza del individuo. La naturaleza del hombre es privativamente individual.

*A las objeciones:*

---

<sup>488</sup> Aunque lo normal, en *Sed contra*, sería citar el pronunciamiento de *otra* autoridad contra las objeciones, en este caso, no reconociendo Rand más autoridad filosófica que la de Aristóteles, la de Santo Tomás y la propia, y estando los dos primeros entre los objetores, no quedaría sino la misma Rand como autoridad para este apartado.

1. Afirmar, con razón, que el hombre puede beneficiarse de la asociación no hace sino confirmar la primacía de la individualidad. Lo que legitima la asociación es precisamente esta expectativa de beneficio personal; si esta expectativa no existiera, sería perfectamente natural para el hombre —el fin de cuya acción es la preservación de su propia vida, bienestar y felicidad— no asociarse. Orientación a la auto-sustentación y sociabilidad no pueden, pues, coexistir en la definición de la naturaleza del hombre sin dar lugar a una contradicción. Para decir del hombre que es un ser vivo, es insoslayable predicar, con la misma rotundidad, su naturaleza privativamente individual.

2. Es muy meritorio de Aristóteles el haberse desmarcado del organicismo idealista platónico, entendiendo que el comunismo de *La República* más que a la unidad de la ciudad conduciría a su destrucción, al ser aquella, por definición, una cierta pluralidad<sup>489</sup>. Sin embargo, seguir reconociendo entidad subjetiva al grupo (la familia, el clan, la ciudad) no se explica sino como remanente de aquel idealismo. A la idea aristotélica de la connaturalidad de la sociedad al hombre cabe oponer la teoría de las categorías del mismo Aristóteles, que distingue claramente entre ser y tener, consistiendo esto último en poder perder sin dejar de ser. El hombre *tiene* la posibilidad de asociarse; tratándose de una asociación libre y racional entre individuos, todos ellos se verán favorecidos en su salud, bienestar y felicidad. Pero el hombre no está, como pensaba Aristóteles, abocado a la asociación. No nace asociado, de tal manera que su desvinculación de la sociedad lo desnaturalice en tanto hombre, convirtiéndolo en una bestia o un dios. “La vida en una isla desierta es más segura que, e incomparable preferible a, la existencia en la Rusia soviética o la Alemania nazi”<sup>490</sup>. El hombre que elige vivir en una isla desierta lo es tanto como el que vive en sociedad; la diferencia, en efecto, es accidental. (Santo Tomás asume de Aristóteles lo nuclear de la concepción del hombre como animal social; sus discrepancias —básicamente, la negación del Estado como ente-lequia, y su discriminación respecto de la sociedad como realidad autónoma— no son relevantes al efecto. Así, la refutación de Aristóteles como autoridad se hace automáticamente extensiva a Santo Tomás.)

Hasta aquí el argumento randiano contra la inherencia de lo social a lo humano. Más allá de la licencia de su reproducción a modo de disertación tomista, cualquier objetivista coincidiría en

---

<sup>489</sup> Cf. *Politica*, II, 1261a-1261b, 2.

<sup>490</sup> *Life on a desert island is safer than and incomparably preferable to existence in Soviet Russia or Nazi Germany*. Rand, A. “The Nature...”, en: *The Virtue...*, p. 126.

que el contenido es fiel a la doctrina de Rand tal y como ella misma la sienta; los más honestos admitirían adicionalmente que mi exposición, de hecho, refuerza la argumentación de Rand.

Pues bien, a continuación veamos cómo una eventual *Summa contra Obiectivistas* (que siguiera la estructura de la *Summae Theologiae*), en una de sus *quaestionum*, podría rebatir la herejía randiana de que la naturaleza del hombre es privativamente individual.

*Planteamiento de la cuestión:* ¿Es el hombre, por naturaleza, un animal social?

*Objeciones por las que parece que el hombre no sea, por naturaleza, un animal social:*

1. Entablar relaciones sociales presupone la individualidad. Toda sociedad se compone de individuos. Parece que la cualidad individual sea primaria, esencial y permanente, y sólo ulterior y contingentemente venga una potencialidad social, que de este modo no sería constitutiva de la naturaleza del hombre. Por lo tanto, el hombre no es, por naturaleza, un animal social.

2. Esta aptitud del individuo para la relación social encuentra fundamento y justificación exclusivamente en su misma naturaleza de individuo. Tal aptitud, como potencialidad —no como destino ineludible—, se refiere a cada individuo, radica en cada individuo. Su ejercicio, además, se orienta a un fin privativamente individual, como es la mejora de la propia vida. La sociabilidad, así, sería instrumental; se subordinaría al valor último de la individualidad. El hombre, por tanto, es un animal social por naturaleza.

*Sed contra:* “Es claro que [...] el hombre es un animal que por naturaleza debe vivir en una ciudad y que quien, por su naturaleza y no por casualidad, no vive en una ciudad, es un ser inferior o superior al hombre” (Aristóteles, *Politica*, I, 1253a-1253b, 2)<sup>491</sup>.

*Respondo dicendum:* La esencia del problema se halla en el concepto de naturaleza. Si ésta, como instruye Aristóteles, es finalidad, lo natural es aquello que, por la configuración —invóquese la expresión randiana— metafísicamente dada de un ser, tiende a contribuir, contribuye en condiciones de normalidad, a su plenitud. A la hora de determinarlo, es importante considerar “aquellas cosas que naturalmente conservan en mayor grado la propia naturaleza, y no aquéllas cuya naturaleza está corrompida”<sup>492</sup>. Se trata, en fin, de no juzgar lo natural por lo patológico. Esto es perfectamente

---

<sup>491</sup> Φανερόν ὅτι [...] ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἵπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος (p. 76).

<sup>492</sup> δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὲ ἢν τοῖς διεφθαρμένοις (1253b-1254a, p. 87).

aplicable al hombre. Un hombre puede huir a una isla desierta y sobrevivir en ella, e incluso puede darse que ésta sea su mejor opción; en el ejemplo de Rand, si la alternativa es la Alemania nazi o la Rusia soviética. Sin embargo, no parece que ni unas condiciones (un régimen totalitario) ni otras (la isla desierta) sean las más apropiadas en orden a la plenitud del hombre: la vida buena, la felicidad. Con razón afirma Aristóteles que “sin amigos nadie desearía vivir aunque poseyera todos los demás bienes”<sup>493</sup>. La vida en sociedad es tan irremediabilmente necesaria para el crecimiento material y espiritual del hombre, que definir la sociabilidad como una mera aptitud, o potencialidad, o instrumento, no explica satisfactoriamente la dimensión relacional de aquél. El hombre, así, es, por naturaleza, un animal social.

*A las objeciones:*

1. La primacía del carácter individual constituye una suposición arbitraria. Cronológicamente, en el mismo momento en que el hombre puede ser considerado individuo, es ya sujeto de relaciones sociales: como mínimo, hijo de un padre y una madre. Frente al relato del individuo que en un momento dado sale conscientemente de su individualidad para abrirse al mundo y relacionarse con los demás (si es objetivista, para intercambiar valor por valor), parece que lo natural —en tanto metafísicamente dado, es decir, no elegido—, en la vida del hombre, sea descubrir dicha individualidad precisamente *al relacionarse* con los demás.

2. En línea con la respuesta anterior, ambas proyecciones del hombre —individual y social— se retroalimentan; y, en efecto, son eso, proyecciones, dimensiones, en último término reconducibles, no al individuo, que no puede ser al mismo tiempo sustancia y atributo, sino a una unidad que las abarca ambas por igual, que se define igualmente por ambas: el hombre.

Aunque aparentemente atractiva por su simplicidad, la posición de Rand, contrastada con la aristotélica, es difícilmente sostenible. El motivo es que Rand pone todo el foco de su antropología sobre una parte del problema; en otras palabras, sesga el objeto de estudio, y construye un concepto de hombre en base a esta mirada parcial. La concepción aristotélica del hombre, por el contrario, es integral, es fiel a la realidad del hombre; en ella, todas sus facetas y necesidades tienen cabida. Rand no sólo depura Aristóteles de platonismo, sino que traiciona en toda regla su doctrina.

Como se hacía notar, el quid de la discrepancia radica en lo que se entienda por naturaleza. En Aristóteles, la naturaleza es principio del movimiento. Zubiri lo explica magistralmente en

---

<sup>493</sup> *Ética a Nicómaco*, VIII, 1155a-1155b, 1 (p. 234).

*Naturaleza, Historia, Dios*: “La *phýsis* es propiamente la *arkhé*, el principio de la *kinēsis*. Pero para descubrir todo el sentido que la naturaleza tiene en Aristóteles, hay que decir cómo ve él el movimiento. [...] para Aristóteles, en el movimiento hay siempre un *llegar a ser*; considera el movimiento desde el punto de vista del ser. También es verdad que podría decirse que mira al ser desde el punto de vista del movimiento”. Las cosas, sin perder su ser (Zubiri, en referencia al hombre, dice que sigue siendo *el mismo*, sin seguir siendo *lo mismo*), se mueven, evolucionan, cambian, en un determinado sentido o hacia una determinada plenitud; la causa de este movimiento, “que emerge del fondo mismo del ser que se mueve”, es su naturaleza<sup>494</sup>. Por eso puede decir la *Política* que *ἡ φύσις τέλος ἐστίν*, que la naturaleza es finalidad. Aristóteles, pues, tiene muy clara su noción de naturaleza, que deviene determinante en toda su filosofía y, como no pudiera ser de otra manera, en su política. La naturaleza humana es social porque la sociabilidad es principio de la plenitud del hombre en tanto que hombre.

No hay, en cambio, concepto explícito de naturaleza en Rand. Y, sin embargo, ello no le impide apoyar constantemente en la naturaleza, o en lo natural, sus planteamientos filosóficos a todos los niveles: desde la metafísica hasta la política. Así, por ejemplo, argumenta la naturaleza racional del hombre a la luz de una idea subyacente de naturaleza impolutamente aristotélica. Esto no supondría mayor problema si no fuera porque —repito, habiendo asumido, *prima facie*, aunque implícitamente, un concepto de naturaleza similar al de Aristóteles—, seguidamente, y sin enmendar dicha idea subyacente de naturaleza, excluye de la misma la dimensión social del hombre. Semejante exclusión es completamente gratuita. Desde la idea aristotélica de naturaleza, es por principio inasumible; postularla, pues, habría requerido la explicitación de un concepto propio de naturaleza por parte de Rand, que sencillamente no existe.

En otras palabras, su ilustración de la razón como integrante de la naturaleza del hombre sería igualmente aplicable a la afirmación de la naturaleza social de éste. Rand no resuelve por qué, siendo válido el primer postulado, deba ser el segundo radicalmente falso.

Y es que la falacia randiana reconduce el problema de la sociabilidad natural al de la naturaleza racional del hombre. El argumento, en la reformulación objetivista del problema, es: “Somos, por naturaleza, racionales. La razón sólo puede ser ejercitada individualmente. Luego nuestra naturaleza es estrictamente individual”. Las premisas son incontestables; la conclusión, sin

---

<sup>494</sup> Zubiri, X. “La idea de naturaleza: la nueva física”, en: *Naturaleza...*, pp. 282-283.

embargo, es falaz. El razonamiento, en realidad, no se diferencia del siguiente, cuyas dos premisas son impecables, pero cuya conclusión es absurda: “Los perros, por naturaleza, ladran. Los ladridos sólo pueden concretarse en un sonido. Luego el perro es, por naturaleza, un sonido”. El hecho de la racionalidad, en efecto, describe una parte o dimensión de nuestra naturaleza, pero no agota la complejidad del problema; no es excluyente respecto de otras características de la naturaleza del hombre susceptibles de tratamiento autónomo.

El individualismo extremo de Rand es, en fin, una forma de ceguera, tan grave como la colectivista en cualquiera de sus subtipos: globalista, nacionalista, tribalista. La crítica de *Atlas Shrugged* de O’Gorman, a la que se hacía referencia en “Biografía intelectual de Ayn Rand”, es perfectamente apropiada: “Miss Rand [...] parece despreciar aquella parte social del hombre que entrelaza inextricablemente su vida con las de sus semejantes, y creo que esto es sumamente desafortunado”<sup>495</sup>. También es oportuna la predilección de Panebianco por el “individualismo molecular” de la ilustración escocesa o Montesquieu frente al “individualismo atomista” del contractualismo clásico, el moderno o —cabría añadir— Ayn Rand<sup>496</sup>. Una antropología equilibrada no puede ignorar la necesidad de entender al hombre en todas sus dimensiones: individual y social, y esta última no como todo homogéneo, sino a su vez subdividida en niveles naturalmente autónomos. Así Aristóteles, que reconoce —como naturales, esto es, como anteriores al individuo— la familia, el clan y la ciudad.

Sería un error pensar que estas disquisiciones se agotan en sí mismas, disipándose en una sencilla diferencia de puntos de vista sin consecuencias sensibles. Lejos de ello, blandir una

---

<sup>495</sup> *Miss Rand [...] appears to have a contempt for that social part of man which weaves his life inextricably with the lives of his fellow men, and I think that that is most unfortunate.* O’Gorman, F. E. “Review...”, en: *Best Sellers...*, p. 248.

<sup>496</sup> “El individualismo de los liberales clásicos no es el individualismo *atomista*, o asocial, la idea de un individuo carente de vínculos, e incluso de identidad, propio de ciertas concepciones liberales contemporáneas (desde John Rawls hasta Robert Nozick) y, en general, de las teorías contractualistas. Es, por el contrario, un individualismo que ha sido felizmente definido como *molecular*, para el cual los individuos se hallan necesariamente inmersos en redes de vínculos (familiares, amicales, asociativos, etc.) de los que obtienen socialización, identidad, intereses (Kukathas, 1999). Es, en suma, el individuo de Hume, de Smith o de Montesquieu, no el de Hobbes o la economía neoclásica”. (*L’individualismo dei liberali classici non è l’individualismo atomistico, o asociale, l’idea di un individuo privo di legami e, persino, d’identità, proprio di certe concezioni liberali contemporanee (da John Rawls a Robert Nozick) e, in generale, delle teorie contrattualistiche. È, invece, un individualismo che è stato felicemente definito molecolare, per il quale gli individui sono necessariamente immersi in reti di legami (familiari, amicali, associativi, ecc.) da cui ricavano socializzazione, identità, interessi [Kukathas 1999]. È insomma l’individuo di Hume, di Smith o di Montesquieu, non quello di Hobbes o dell’economia neoclassica*). Panebianco, A. *Il potere, lo stato, la libertà*. Il Mulino, Bologna, 2004, p. 12.

concepción u otra de la naturaleza del hombre condicionará directamente los planteamientos políticos. Un régimen totalitario, fundado en la ceguera colectivista —simétrica, como apuntábamos, a la de Rand— de que el hombre es un ser exclusivamente social, que vive por y para la sociedad (o la nación, o la raza, o la clase), no vacilará en sacrificar grandes masas humanas en beneficio de aquélla. Por su parte, una antropología equilibrada, que reconozca al hombre como individuo, sí, pero también como miembro de grupos naturales, como lo son la familia y la sociedad, dará pie, igualmente, a una teoría política sensata, en la que los derechos y obligaciones del individuo frente a las comunidades en las que naturalmente se integra tienen por límite su no menos importante dimensión de individuo.

Éste, pues, será uno de los defectos básicos de la filosofía política de Ayn Rand.

### iii) La crítica de la ética kantiana

Ya se ha puesto de manifiesto la relativa superficialidad de la crítica randiana de Kant. Por cuanto se refiere a la ética, Rand, aunque quizá sí justa en sus conclusiones, no es rigurosa en su representación de la doctrina kantiana del deber. Asimismo, obvia potenciales afinidades como el afán de racionalidad como única salvaguarda de la moral, el presupuesto de la libertad como libre albedrío y la concepción de la persona como fin en sí mismo.

### iv) Sacrificio, altruismo y egoísmo

Se ha explicado en este capítulo cómo un concepto de primera importancia para la ética de Ayn Rand, el de sacrificio, se diferencia drásticamente en su significado del generalmente aceptado. En efecto, si en inglés —y en español— este término denota la renuncia a un bien o valor por otro que se estima superior, en el imaginario randiano haría referencia al proceso opuesto: la priorización de lo que es menos sobre lo que es más.

Obsérvese cómo la definición que predica Rand del sacrificio impacta en el conjunto de su teoría moral. Siendo el valor y el bien nociones condicionales, relativas a la elección subjetiva de un estándar de valor, no es fácil representarse a una persona adepta al sacrificio en el sentido en que lo presenta Rand. Parecería que todo el mundo, al decantarse por algo (renunciando por ello a otra cosa), estuviera priorizando aquello que valora más sobre aquello que le merece menor consideración. Al hacerlo, un sujeto (se) estaría *sacrificando* en la acepción general del término (menos a cambio de más), pero no en la randiana (más a cambio de menos). Ni siquiera un terrorista islámico que se inmolará por lo que considera un bien o valor superior estaría sacrificándose, de

acuerdo con las categorías éticas de Rand; sencillamente, eligió valorar más la muerte y la expectativa del paraíso que decenas o cientos de vidas, incluida la suya propia. ¿De quién podría decirse, en sentido randiano, que hace sacrificios, que se sacrifica? Probablemente de nadie: nadie, en puridad, renuncia consciente y deliberadamente a más a cambio de menos. Sin embargo, para Rand, la esencia de la ética altruista imperante, y por supuesto de la kantiana, sería el sacrificio. Hay aquí, pues, una contradicción no resuelta directamente causada por un problemático concepto de “sacrificio”.

Una discordancia semejante se da entre la imagen que Rand ofrece del altruismo y del egoísmo y lo que se entiende generalmente por ellos. Para ella, el altruismo es nada más y nada menos que la creencia de que el hombre no tiene derecho a vivir para sí mismo, de que su vida se justifica únicamente en el servicio de los demás y de que el autosacrificio es su mayor deber, virtud y valor<sup>497</sup>. Ciertamente es que esta idea se corresponde perfectamente con la de Comte, padre del mismo concepto de altruismo. No menos cierto es, sin embargo, que, tanto en la filosofía como en el uso popular, el altruismo ha perdido estas implicaciones tan severas y, sobre todo, tan excluyentes. En cuanto al egoísmo, se enfatizaba cómo Rand, siempre provocadora, se beneficia del escándalo que supone elevar un término de connotaciones tan negativas a la categoría de virtud moral. Esto es íntegramente legítimo, máxime porque —esta vez sí— Rand aporta una definición de diccionario del egoísmo, como “atención a los propios intereses” (aunque cada vez sean menos los diccionarios que convengan en una acepción tan generosa). En cualquier caso, no puede pasarse por alto que lo que más inmediatamente evoca el egoísmo es la figura del solipsista moral stirneriano, que precisamente Rand rechaza. Probablemente “individualismo racional” habría transmitido con mayor claridad el ideal ético de Rand. Pero a nadie escapa que la vistosidad es parte irrenunciable de su estilo.

Otros pensadores no tan controvertidos ofrecerán nociones más asumibles del altruismo y el egoísmo. Así C. D. Broad, por ejemplo, definirá el primero como “la doctrina de que cada uno de nosotros tiene una obligación especial de beneficiar a los demás”, y el segundo, acordemente, como “la doctrina de que cada uno de nosotros tiene una obligación especial de beneficiarse a sí mismo

---

<sup>497</sup> Cf. Rand, A. “Faith and Force...”, en: *Philosophy...*, p. 83.

Cf. Rand, A. “Introduction”, en: *The Virtue...*, p. vii.

como tal”<sup>498</sup>. Egoísmo y altruismo, así, podrían coexistir pacíficamente en un mismo sujeto moral, en distintos grados y proporciones. Una mirada aristotélica podría afirmar la virtud como una justa medida entre ambos.

v) Una ética insuficiente

Entre las potenciales consonancias de la ética de Rand con la kantiana —sistemáticamente ignoradas por el objetivismo— se mencionaba la elevación de la persona a fin en sí mismo. Lo que Rand, concretamente, afirma, es que, para una moral racional, la vida y la felicidad del individuo son fines en sí mismos. Pero debe hacerse notar que en Rand, en contraste con Kant, este postulado sólo puede referirse a la vida y felicidad del *propio* sujeto ético; nunca a la de sus semejantes. “Solamente un objetivo último, un *fin en sí mismo*, hace posible la existencia de valores”<sup>499</sup>, deviniendo estándar de valor. Por otra parte, las personas que me rodean son *valores para mí*, esto es, desde el estándar de valor de mi vida y felicidad. Sólo yo, por lo tanto (y mi vida y felicidad como plenitud *mía*), puedo ser propiamente un fin en sí mismo. Ahora bien, lo soy únicamente en mi código moral; tengo que entender que, en el de los demás, no puedo aspirar a ser más que un valor en relación con el sujeto ético correspondiente.

Un objetivista objetaría que, en virtud de esto último, Rand universaliza la afirmación del hombre como fin en sí mismo: cada uno lo es, o debería serlo, en su moral particular. Esto, sin embargo, no resuelve el que bien puede considerarse el problema ético fundamental: ¿por qué *yo* debería tratarlo como fin en sí mismo? Aunque yo entienda que ese sujeto obrará siempre consigo mismo como fin último y estándar de valor, y conmigo no más que como valor referencial, ¿cómo podría esa estima de su vida y felicidad como fin en sí mismo vincularme *a mí*? Al fin y al cabo, tampoco mi condición —desde mi ética personal— de fin en sí mismo le vincula a él.

Rand no logra dar respuesta satisfactoria a este dilema, que, en efecto, es —o debería ser— la preocupación central de la ética. Y no lo hace, sencillamente, porque es imposible a la luz de una ética autorreferencialista, y por lo tanto eminentemente subjetivista, aunque se pretenda objetiva en su fundamento y contenido. Las preguntas morales más básicas, tales como *por qué* y *para qué*

---

<sup>498</sup> *The doctrine that each of us has a special obligation to benefit himself as such, may be called Ethical Egoism; and the doctrine that each of us has a special obligation to benefit others, as such, may be called Ethical Altruism.* Broad, C. D. “Self and Others” (1953), en: *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, ed. David R. Cheney, George Allen & Unwin, Londres, 1971, p. 266.

<sup>499</sup> *It is only an ultimate goal, an end in itself, that makes the existence of values possible.* Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, pp. 17-18.

actuar —la resolución de las cuales deberá informar la pregunta ulterior de *cómo* actuar—, reciben, así, respuestas no sólo distintas, sino irreconciliables, en cada individuo.

Asumir que la legitimación ética del acto viene dada por su adecuación lógica a la supervivencia y ese estado de alegría no contradictoria que es la felicidad de quien lo emprende presenta escollos insuperables. Rand niega en términos absolutos la racionalidad del bandido que vive del trabajo de los demás, pero no queda claro por qué. *Atlas Shrugged* evidencia lo que ocurre cuando los criminales devienen demasiado numerosos y traspasan determinados límites; en este caso, sus excesos habrían atentado, no sólo contra sus víctimas, sino contra su propio interés. Otros criminales, sin embargo, son mucho más sutiles, y pueden llegar a ser muy racionales. Merced a una precisión fría y calculadora, un atracador español apodado “El Solitario” efectuó exitosamente, a lo largo de catorce años, más de treinta golpes, acumulando un patrimonio suficiente para una supervivencia bastante digna (vivía en un chalé en uno de los municipios más adinerados de España). Antisistema de convicciones anarquistas y anticapitalistas, “El Solitario”, lejos de sentir remordimientos por sus acciones, se vanagloriaba de ellas; probablemente gozaba de un estado anímico de satisfacción y alegría bastante estable y, ciertamente, no contradictorio —probablemente era feliz. Si algo se le puede reprochar, desde la moral de Rand, es que no fuera lo bastante astuto como para impedir su detención y encarcelamiento. Por lo demás, su comportamiento ético habría sido impecable. “El Solitario” tenía perfecta conciencia de cuáles eran sus objetivos: *su* propia preservación y el cultivo de *su* felicidad. También de sus valores, perturbadoramente coincidentes con los que Rand proclama: la razón, el propósito (en tanto compromiso de aplicar la razón a la consecución de la felicidad) y la autoestima. Y de sus correspondientes virtudes. Para “El Solitario”, las demás personas podían ser valores en la medida en que contribuyeran a sus intereses y fines vitales; pero nunca fines en sí mismos. Es de suponer que valoraba mucho a sus hijos, aunque sólo fuera —como sugería Nietzsche<sup>500</sup>— en su calidad de monumentos a su propia persona; y, en este sentido, los amaba. Por el contrario, los dos guardias civiles que frustraron uno de sus atracos no podían, lógicamente, constituir valores en referencia a sí mismo. No siendo, tampoco, fines en sí mismos en su código moral (en el que sólo él, naturalmente, ostenta semejante dignidad), no había inconveniente en matarlos. Y eso hizo. ¿Por qué, para Ayn Rand, los catorce años de actividad delictiva de “El Solitario” no habrían de ser un ejemplo de moralidad?

---

<sup>500</sup> “Yo quiero que tu victoria y tu libertad anhelan un hijo. Monumentos vivientes debes erigir a tu victoria y a tu liberación” (*Ich will, dass dein Sieg und deine Freiheit sich nach einem Kinde sehne. Lebendige Denkmale sollst du bauen deinem Siege und deiner Befreiung*). Nietzsche, F. *Also...*, p. 42.

Examinemos los argumentos con los que Rand se opone a la idea de que los criminales sean egoístas racionales, y valoremos hasta qué punto se sostienen:

1. Uno, en efecto, es el “argumento *Atlas Shrugged*”: para que unos vivan del producto de la mente y el esfuerzo de otros, es necesario que estos estén dispuestos a producir. Sólo lo harán en condiciones de libertad y ante la expectativa de obtener un beneficio neto (mayor, por lo demás, al que derivarían de otras actividades alternativas; esto es, rentable en términos de coste de oportunidad). Si los creadores de riqueza saben que van a ser saqueados o expoliados, no elegirán producir. La única manera de que produzcan será a punta de pistola, esto es, en calidad de esclavos. Ahora bien, el rendimiento de un esclavo es siempre mucho menor que el de un hombre libre: las posibilidades creativas y productivas del segundo no tienen límite; las del primero, en cambio, se limitarán siempre a un trabajo mecánico impermeable a la originalidad, y, con ello, impeditivo del progreso. Los regímenes comunistas serían la viva demostración de este estancamiento.

A este argumento la realidad de las cosas opone dos objeciones crudas, pero contundentes. La primera de ellas se adelantaba con el paradigma de “El Solitario”. Es cierto que, cuando la criminalidad —particular, organizada o institucional— alcanza unas determinadas dimensiones, el resultado no puede ser sino el ilustrado en *Atlas Shrugged*. Los acontecimientos lo confirman constantemente: las empresas no tienden a concentrarse —creando, con ello, trabajo y riqueza— en regiones donde son sistemáticamente extorsionadas; los ricos mueven su residencia a países donde la fiscalidad es menos onerosa; los niveles de inseguridad ciudadana son inversamente proporcionales al desarrollo económico, etc. No obstante, también es un hecho que, donde los niveles de criminalidad y saqueo de la producción se mantienen por debajo de unos límites, los “hombres de la mente” los aceptan, y siguen creando y produciendo a pesar de ellos<sup>501</sup>. Un criminal racional tiene esto presente y sabe hasta qué punto se puede delinquir sin que las víctimas se esfumen o dejen de generar la riqueza de la que él se apropia. Si los demás criminales con los que coexiste en un territorio definido son tan racionales como él, lo que harán será fijar y distribuir cuotas delictivas que en ningún caso superen los niveles socialmente asumibles (es decir, los que las

---

<sup>501</sup> Ya en “On the Randian Argument” (1971) Nozick se percataba de que, aunque “algún día los parásitos se quedarán sin víctimas, sin aquellos de quienes viven, a los que imitan y a los que roban [...] a corto plazo uno puede ser un parásito y sobrevivir; e incluso a lo largo de toda una vida y muchas generaciones. Y nuevas víctimas llegan. De modo que, si uno *está* en condiciones de sobrevivir como un parásito, ¿qué razones se le ofrecen para que no lo haga?” (*Parasites will eventually run out of hosts, out of those to live off, imitate, steal from [...] But in the short run, one can be a parasite and survive; even over a whole lifetime and many generations. And new hosts come along. So, if one is in a position to survive as a parasite, what reasons have been offered against it?* Nozick, R. *Socratic...*, p. 257).

víctimas están dispuestas a soportar), restringiendo asimismo el acceso a la actividad delictiva (mediante represalias violentas contra lobos solitarios susceptibles de alterar el equilibrio que maximiza sus beneficios). Pues bien, estos criminales de moralidad egoísta y proceder lógico, que al fin y al cabo sustentan su vida y su felicidad en otra forma de producción (donde sus víctimas son valores en el mismo sentido en que lo son las materias primas para los empresarios que consideramos honrados), ¿por qué y en qué sentido no son racionales?

Asegura Rand que los parásitos y los saqueadores “son libres de intentar sobrevivir de cualquier manera [...], pero no son libres de conseguirlo más allá de la inmediatez del momento”<sup>502</sup>. Todos, empero, sabemos de personas que han hecho del parasitismo y el saqueo, en cualquiera de sus formas, auténticas profesiones, en las que han sustentado y sustentan vidas tranquilas, longevas y quizá no menos felices que las del ciudadano medio. Sugerir su fracaso como necesidad existencial no es solamente negar lo evidente, sino equivale, de hecho, a profesar un determinismo social no muy distante del marxista<sup>503</sup>.

La segunda objeción a este primer argumento de Rand podría dirigirse a la asociación de la esclavitud con la ineficiencia y, *sensu contrario*, de abolicionismo y productividad. Son muchos los estudiosos del fenómeno esclavista que disienten de esta correlación. Pero, aunque fuera certera, ¿cómo podría ser ésta la fundamentación del rechazo de la esclavitud? Si la esclavitud realmente funcionara como modelo económico, la ética de Rand no solventaría el problema de su

---

<sup>502</sup> Cf. Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 31.

<sup>503</sup> En su conferencia “Moral Principles: Integrity and Honesty”, impartida como parte del ciclo *Objectivism: The State of the Art* (1987), Peikoff relata una tediosa anécdota que viene a confirmar lo que aquí sostengo. Antes de nada, nótese que el mismo hecho de que Peikoff le dé tanta importancia a esta anécdota, sobre la que asegura haber “trabajado mucho” (en el sentido de “reflexionado mucho”) por considerarla el *quid* de la posición objetivista acerca de la necesidad de vivir honestamente desde el prisma del interés individual, nos revela cómo el heredero intelectual de Rand detecta en esta materia uno de los potenciales puntos débiles de la filosofía de su maestra. Haciendo alarde de su perspicacia, un joven Leonard Peikoff que por entonces daba sus primeros pasos en el estudio de aquella filosofía preguntaba a Rand, en 1952, qué motivo egoísta podía llevar a una persona capaz de cometer el crimen perfecto —en cuya descripción no vale la pena entrar— a abstenerse de cometerlo. Los inacabables argumentos —que tampoco describiré— con los que Rand niega la racionalidad egoísta (i.e., la contribución a la causa suprema de la propia vida) de semejante crimen son convincentes desde un punto de vista práctico, pero no van al fondo del porqué de su inmoralidad. Rand —que, sin duda, también tomaba conciencia de la naturaleza y el peso del problema— expone, detalladamente y hasta la extenuación, todas las dificultades que se derivarían para el criminal de la comisión de dicho crimen, con independencia de la “perfección” de su preparación y ejecución, así como su contradicción respecto de todos los valores y virtudes que conforman el código ético de un hombre racional. Todo ello, ahora bien, no resuelve el interrogante de la adecuación del éxito del crimen perfecto a la preservación, mejora y disfrute de la propia vida como estándar de valor, suponiendo —lo que la realidad, insístase, confirma constantemente— la superación de todas las dificultades de orden práctico. La conferencia en cuestión y la serie completa a la que pertenece se encuentran disponibles en: <https://courses.aynrand.org/campus-courses/objectivism-the-state-of-the-art/>.

inadmisibilidad moral. Un esclavo, al fin y al cabo, no sería más que un valor para su amo. Por supuesto, en la ética del esclavo, él es un fin en sí mismo, y, desde esta misma ética, sería totalmente legítimo que luchara por su libertad; pero es difícil representarse cómo podría convencer a su amo de que él, su esclavo, no es sólo un valor para aquél (su amo), sino un fin en sí mismo, con derecho a vivir su vida y buscar su felicidad en libertad.

2. Otro argumento de Rand es que el estado anímico que alcanza el criminal nunca puede ser la felicidad. Este argumento, sin embargo, es necesariamente arrastrado por el colapso del anterior. “Ni la vida ni la felicidad”, dice, “pueden ser conquistadas mediante la persecución de caprichos irracionales”<sup>504</sup>. Pero, como se ha ilustrado, no hay motivo para reputar irracionales las intenciones y acciones de un bandido desde la moralidad de Rand. En la medida en que pueda sustentar su vida, impunemente, en la delincuencia, no se entiende por qué no iba a ser feliz, si, como anuncia Rand, el “resultado, recompensa y simultaneidad [de la actividad de mantener la propia vida] es un estado emocional de felicidad”<sup>505</sup>.

3. Otro argumento que dio Rand para negar que un criminal (en este caso, un asesino) pueda ser racional es el siguiente:

La primera regla de la racionalidad es que, si valoras tu vida y crees que te pertenece, debes reconocer el mismo derecho a los demás. No puedes probar que *tú* tienes derecho a *tu* vida pero otro hombre no lo tiene<sup>506</sup>.

Esta “primera regla de la racionalidad” a la que alude en una de sus respuestas no encuentra reflejo en sus escritos éticos. De hecho, tendría difícil cabida en ellos. Lo cierto es que, cuando la premisa mayor en base a la cual se “prueba” —se justifica— un código moral es la contribución de un acto al fin último de la propia vida y felicidad, legitimar un crimen no resulta tan difícil. Rand tiene razón en que nunca podremos elevar a la categoría de ley universal la necesidad moral de robar o matar a alguien, pues sería una aberración que las víctimas se reconociesen a sí mismas como animales de sacrificio; pero, teniendo en cuenta que la ética randiana es incompatible con toda

---

<sup>504</sup> *Neither life nor happiness can be achieved by the pursuit of irrational whims.* Rand, A. *Ibid.*

<sup>505</sup> Cf. *Ibid.*, p. 32.

<sup>506</sup> *The first rule of rationality is that if you value your life and believe you own it, you must recognize the same right in others. You cannot prove that you have a right to your life but that another man does not.* Rand, A. *Ayn Rand Answers...*, p. 168. En *ibid.*, p. 115, formula esta misma “regla” en los siguientes términos: *The only grounds on which you can claim the right to your own life are the same grounds that support the right to life of every human* (“El único fundamento para declarar tu derecho a tu propia vida es el mismo en el que se basa el derecho a la vida de todo ser humano”).

pretensión de universalidad en el sentido kantiano, esto es irrelevante. Lo determinante es que yo soy el único fin en sí mismo de mi ética: yo, por lo tanto, no soy un animal de sacrificio. Lo que no puedo, ni me interesa, probar, es que los otros tampoco lo son. Sus respectivos códigos morales dirán lo que quieran, pero el mío es muy claro al respecto.

Por definición, no hay manera de proclamar consistentemente, como dogma universal, la sacralidad del hombre desde una ética autorreferencialista como la de Rand. Paradójicamente, la gran víctima del individualismo extremo es el propio individuo. Este mismo problema aparecía ya en Hume, precisamente como consecuencia de una similar concepción del hombre y de la moral. “En el *Treatise*, Hume se preguntaba por qué, si reglas como las de la justicia o el cumplimiento de las promesas deben ser guardadas porque sirven a nuestros intereses a largo plazo y nada más, no estaríamos justificados al quebrantarlas cuando no sirvieran a nuestros intereses siempre que tal quebrantamiento no amenazase consecuencias peores. Al tiempo que se formula esta pregunta niega explícitamente que alguna fuente innata de altruismo o compasión por los demás pudiera suplir la ausencia de una argumentación de interés o utilidad”<sup>507</sup>. No es de extrañar que ni Hume ni Rand lo resuelvan. No es plausible desde sus premisas. Sólo la aceptación ontológica de la unidad esencial del género humano puede derivar en la afirmación universal del hombre como fin en sí mismo. Decía Ramiro de Maeztu que “la fraternidad de los hombres no puede tener más fundamento que la conciencia de la común paternidad de Dios”<sup>508</sup>. Quizá puedan darse sucedáneos laicos. Pero, desde luego, ni Hume ni Rand se cuentan entre ellos.

Como ética, en definitiva, el objetivismo es insuficiente. Si aquélla no ha de ser más que la ciencia del comportamiento humano en la realidad, entonces no se distingue sustancialmente de un manual de instrucciones de carácter físico-biológico; y, en efecto, tal es su apariencia en el pensamiento de Rand. Cuando, por el contrario, se concibe al hombre como ser naturalmente social, también la ética pasa a ser algo más: su objeto no es ya sólo el hombre en el mundo, sino el hombre en el mundo *con los demás*. Al egoísmo racional de Rand le falta ni más ni menos que esto —por eso no basta como ética, y por eso una teoría política inferida de ella nace inimpugnablemente condenada a la hemiplejía.

---

<sup>507</sup> MacIntyre, A. *Tras...*, p. 71.

<sup>508</sup> Maeztu, R. “Contraste de nuestro ideal (libertad, igualdad, fraternidad)”, en: *Defensa de la Hispanidad* (1934), Rialp, Madrid, 3ª edición: 2007, p. 152.

## vi) Falibilidad y redención

No puedo dejar de traer aquí a colación a Nathaniel Branden, el amante y discípulo de Rand finalmente excomulgado del movimiento objetivista. Branden —diría un objetivista ortodoxo— se alejó, o —concedería un heterodoxo— fue alejado de Rand; pero nunca abandonó su filosofía, que seguiría inspirando sus trabajos en el campo de la psicología. “Tal vez sea un neoobjetivista”, diría<sup>509</sup>.

Tras los errores, propios y ajenos, que determinaron su ruptura con Rand, Nathaniel Branden entendería que al objetivismo le faltaba un elemento fundamental para ser una filosofía de seres humanos: la redención<sup>510</sup>. No hay rastro de ella en la obra de Rand: ni en la filosófica, ni en la literaria. Hay, en sus escritos y en su activismo, indulgencia con los no iniciados y una cierta tolerancia con quienes cometen errores honestos. Pero no son ellos los que necesitan redención. Branden la reivindicará para la falibilidad propiamente moral, no sólo técnica o estratégica; para los responsables de infracciones deliberadas de un código ético racional que, tomando conciencia de su deshonestidad, intentan sinceramente enmendar las consecuencias de sus actos y cambiar. Todos, en algún momento de nuestras vidas, hemos sido la persona a la que se refiere Branden, y todo lo que ha podido ofrecernos entonces el objetivismo ha sido una mirada de desprecio sobre un inflexible dedo acusador.

## 9. Conclusiones

La teorización ética de Ayn Rand parte de la pretensión de dar respuesta a un problema filosófico fundamental: la posibilidad de formular proposiciones normativas, de deber ser, lo que Husserl denomina *Sollensätze*, con una certidumbre equiparable a la que acompaña la formulación de proposiciones puramente descriptivas del ser. Rand afirma la viabilidad de este proceso siempre y cuando se cimiente en una conciencia previa (pre-ética) válida del ser del hombre y del mundo en el que se encuentra, y se articule a través de las exigencias de una epistemología de la razón. Era, por tanto, impostergable el detenimiento en la antropología randiana como complemento a la metafísica y epistemología objetivistas ya analizadas.

---

<sup>509</sup> *Perhaps I am a neo-Objectivist*. Branden, N. *My Years...*, p. 369.

<sup>510</sup> Branden, N. “Nathaniel Branden on ‘My Years With Ayn Rand’”. Entrevista en ReasonTV, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8KZUKJjgCqg>.

La concepción del hombre de Ayn Rand acentúa su condición de ser vivo, consciente, racional y libre (en tanto dotado de *libero arbitrio*). La observación de los seres animados, de los que se afirma la vida, pone de manifiesto su natural orientación a un fin común: la conservación de aquélla. La naturaleza pertrecha a cada especie de las cualidades que requiere su supervivencia. El hombre, en este sentido, es único. A diferencia de cualesquiera otras criaturas, el hombre no puede sobrevivir a fuerza de impulsos instintivos, y se ve obligado a hacer uso de sus facultades cognitivas conceptuales. Que algunos individuos, aparentemente anclados en el nivel cognitivo meramente perceptual, esto es, pre-conceptual, característico de los animales, se las arreglen para sobrevivir sin pensar racionalmente no altera el hecho de que su supervivencia depende de que otros individuos apliquen su razón a la producción que los mantiene. (*La rebelión de Atlas* es lo que ocurre cuando estos últimos se hartan de mantenerlos.)

La ética es la ciencia del comportamiento humano. Que el hombre, en contraste con los animales y las plantas, pueda y necesite programar su conducta a largo plazo, obedece precisamente al hecho objetivo de que el mantenimiento de su vida depende del pensamiento racional libremente ejercitado. De acuerdo con esta circunstancia, la ética no puede tener en última instancia otra finalidad sino la biológica consistente en la custodia de la propia vida en el espacio y su prolongación en el tiempo. La medida en que un objeto, acto, sucesión de actos, etc., contribuye a este fin, es la medida en que el hombre racional lo valora. Cuando un código ético asume un valor (ejemplo paradigmático es la razón), el comportamiento humano coherente pone en práctica la virtud que servirá para la consecución y consolidación del correspondiente valor en su vida (por ejemplo, la racionalidad, o el mismo hecho de ser consecuente con los propios valores, que Ayn Rand denomina integridad). La moral así entendida se diferenciaría de las propuestas altruistas, místicas, utilitaristas, kantianas y neokantianas, etc., en que se funda en la realidad objetiva, la cual demanda, no solamente su expresión descriptiva, sino la formulación de proposiciones normativas consecuentes con el ser objeto de conocimiento. Se trata, pues, de una ética objetiva y racional. Por lo demás, el despliegue de un código ético según los principios expuestos lo orienta principalmente al beneficio del individuo que lo profesa y practica; el individuo ético es, por excelencia, el beneficiario de la ética. Es, por lo tanto, una ética egoísta. Pero, siendo racional y objetiva, no puede ser el egoísmo sin reglas, sin limitaciones, sin exigencia de fundamentación racional de los propios actos que Rand atribuye a Nietzsche. Es un —para Rand, *el*— egoísmo racional.

Se ha investigado la genealogía de este egoísmo racional. Si bien Rand se reconoce exclusivamente deudora de Aristóteles, y en menor medida de Santo Tomás, sabemos que las influencias de las que bebe su filosofía son mucho más numerosas. En lo que respecta su ética, se han concretado en una pulsión aristotélico-racionalista, una pulsión vitalista-irracionalista y la contaminación de un individualismo ambiental anglosajón (primordialmente norteamericano, pero con importantes reminiscencias spencerianas). Nótese que la segunda pulsión, que cabría etiquetar como “nietzscheana”, predomina en sus novelas; mientras que la aristotélica se impone en sus ensayos y artículos, donde se hace explícita la renuncia a Nietzsche antes señalada. La tercera, como se decía, se hace presente de manera más difusa. Complementaria a las dos primeras, es toda una actitud atmosférica que se respira en la obra de Rand, así como Rand la respiraba en su contexto sociocultural.

Una serie de aspectos de la ética objetivista han sido sometidos a réplica: las deficiencias de su “biologismo” y su individualismo antropológicos; su crítica de la ética kantiana; la equivocidad de conceptos como “sacrificio”, “altruismo” y “egoísmo”; su insuficiencia persuasiva, derivada de la inviabilidad de proclamar la universal sacralidad del hombre (la dignidad humana) desde una ética egoísta o autorreferencialista, y la ausencia de algo tan divino como la posibilidad de redención para algo tan humano como la falibilidad.

# CAPÍTULO 5.- EL CAPITALISMO COMO FILOSOFÍA POLÍTICA Y PRINCIPIO DE UNA TEORÍA DEL DERECHO

*The man who produces while others dispose of his product, is a slave*

(Ayn Rand)<sup>511</sup>

## 1. Introducción

Políticamente, Ayn Rand se definía como una “radical del capitalismo” (*a radical for capitalism*). De esta manera, en su filosofía, lo que tradicionalmente se había considerado un modelo económico, un sistema de producción, generalmente asociado a una teoría política liberal, conservadora, libertaria o, en algunos casos, anarquista, se convierte en el elemento determinante de la teoría política en sí. Para Rand, ninguna de las corrientes pretendidamente defensoras del capitalismo lo sería realmente, sino sólo superficialmente o en apariencia. Al subordinar la afirmación del capitalismo a la teología, la mera conveniencia económica o el capricho personal, o al consentir soluciones parciales —de compromiso— entre capitalismo e intervencionismo, habrían suscrito los principios filosóficos fundamentales del colectivismo. Paradójicamente, creyendo oponerse a éste, todo supuesto capitalista de motivación no objetivista lo alimentaría con la precariedad de su postura. Rand tiene palabras muy duras contra ellos; en ocasiones más duras que contra los mismos colectivistas. Cuando, en 1976, se le pidió su opinión acerca de Roger MacBride,

---

<sup>511</sup> “El hombre que produce mientras otros disponen de su producto es un esclavo”. Rand, A. “Man’s Rights” (1963), en: *The Virtue...*, p. 10.

candidato por el Partido Libertario en las elecciones presidenciales de dicho año, se mostró categórica: “Ni Reagan ni Carter me gustan; ninguno de los demás candidatos me entusiasma. Pero los peores de entre ellos son gigantes comparados con cualquiera que aspire a algo tan antifilosófico, bajo y pragmático como el Partido Libertario. Es el último insulto a las ideas y a la consistencia filosófica”<sup>512</sup>. De ahí que el capitalismo de Rand, a diferencia del de otros, se anuncie “radical”.

Únicamente la afirmación incondicional de la realidad, de la razón y del egoísmo, tal y como Rand los delinea, podría conducir a una afirmación sólida y consecuente del capitalismo. Semejantes fundamentos filosóficos, además, no podrían derivar lógicamente en una teoría política que no fuera el capitalismo, según ella misma lo concibe; motivo por el cual siempre supeditó la batalla política a una guerra filosófica total. El capitalismo, según Rand, es “el sistema social basado en el reconocimiento de derechos individuales, incluidos los derechos de propiedad, y en el que toda la propiedad es privadamente ostentada [*privately owned*]”<sup>513</sup>. Su defensa, precisa, debe ser radical “en el sentido literal y reputado de la palabra: ‘radical’ significa ‘fundamental’”<sup>514</sup>. Una vez expuesta exhaustivamente la ética del egoísmo racional —fundada, a su vez, en los principios metafísicos y epistemológicos objetivistas—, puede procederse a examinar cómo dicha propuesta ética desemboca necesariamente en este capitalismo “radical” o “fundamental” como filosofía política y principio de teoría del Derecho, y entrar a analizar sus implicaciones.

Puntualícese que el Derecho ocupa una posición un tanto peculiar en el conjunto de la filosofía objetivista. Si Rand produce una teoría política integral, no puede decirse lo mismo de una supuesta teoría jurídica objetivista. Con todo, sí hay en su pensamiento un tratamiento puntual de cuestiones jurídicas desde una perspectiva no meramente coyuntural, sino propiamente filosófica, que bien podría constituir la *Grundlegung* de una filosofía objetivista del Derecho. Dicho

---

<sup>512</sup> *I dislike Reagan and Carter; I'm not too enthusiastic about the other candidates. But the worst of them are giants compared to anybody who would attempt something as unphilosophical, low, and pragmatic as the Libertarian Party. It is the last insult to ideas and philosophical consistency.* Rand, A. *Ayn Rand Answers...*, p. 73.

<sup>513</sup> *Capitalism is a social system based on the recognition of individual rights, including property rights, in which all property is privately owned.* Rand, A. “What Is Capitalism”, en: *Capitalism...*, p. 10. (Texto en cursiva en el original.)

<sup>514</sup> [...] radicals in the literal and reputable sense of the word: “radical” means “fundamental”. Rand, A. “For the New...”, en: *For the New...*, pp. 54-55.

tratamiento, como veremos, se subordina al capitalismo como ideal político, y es a la luz de éste que debe considerarse.

La obra política por excelencia de Rand es *Capitalism: The Unknown Ideal* (1966), que, como la mayoría de sus publicaciones *non-fiction*, constituye una selección de ensayos y artículos. El material filosófico-político y político-circunstancial (discusión de cuestiones políticas candentes en su contexto) es asimismo predominante en *The New Left: The Anti-Industrial Revolution* (1971) y *The Ayn Rand Column* (recopilación de los artículos de Rand en Los Angeles Times, publicado por primera vez en 1991), y se hace muy presente en *The Virtue of Selfishness* (1964). Una vez más, serán fuentes de primera importancia sus diarios y notas, su correspondencia, sus respuestas y, naturalmente, su obra de ficción.

Por lo demás, es imperativo mencionar aquí *The Ominous Parallels: The End of Freedom in America* (1982). Aunque autoría de Peikoff, la severidad de la supervisión ejercida por Ayn Rand sobre esta obra permite, si no tanto como atribuírsela, sí considerarla una aplicación intachablemente fiel de su filosofía política<sup>515</sup>. En ella, Peikoff (y, en la medida de lo indicado, Rand) se propone evidenciar cómo el nazismo encontró su motor y causa principal en ciento cincuenta años de filosofía idealista, y en última instancia en Platón, así como mostrar el “ominoso” paralelismo con el rumbo intelectual y cultural emprendido por EEUU en la segunda mitad del siglo pasado.

## **2. Genealogía de la filosofía política de Ayn Rand**

### *2.1. El abandono de Aristóteles*

La renuencia de Rand a revelar sus fuentes e influencias dificulta toda indagación de la genealogía de su pensamiento. Esta dificultad se hace especialmente patente en relación con su filosofía política. Hasta el momento, la influencia de Aristóteles, y complementariamente de Santo Tomás (como sabemos, sus únicos precursores reconocidos), ha explicado una parte del problema. Aunque semejante inspiración fuera sesgada, distorsionada e integrada con la de otras influencias no

---

<sup>515</sup> Cynthia, la segunda esposa de Peikoff, recuerda que “[Peikoff] le llevaba cada capítulo [a Rand] y lo revisaban juntos” (cf. McConnell, S., *100 Voices...*, p. 558). Su elaboración, como rememora Barbara Branden (cf. *The Passion...*, p. 364), se prolongó catorce años, hasta que Rand dio su consentimiento definitivo; Heller (*Ayn Rand...*, p. 386) opina que fueron casi veinte. En la introducción, Rand se manifiesta complacida de presentar el primer libro de inspiración objetivista no escrito por ella, y reproduce el grito de júbilo de Atlas Shrugged: “¡Es tan hermoso ver un logro grande, nuevo, crucial, que no es mío!” (cf. Rand, A., “Introduction” a: *The Ominous...*, pp. vii, ix).

abiertamente reconocidas, y por supuesto sometida a un siempre original desarrollo autónomo por parte de Rand, Aristóteles era un punto del que partir. No ocurre así en la filosofía política objetivista. Si en materia ética ya se hacía patente el alejamiento de Aristóteles, en materia política sencillamente no puede hablarse de éste como influencia.

Es verdad que la filosofía moderna no es precisamente idónea a la recepción del legado teórico-político aristotélico-tomista. Como certeramente anuncia Viano, esta teorización “es extraña al pensamiento político moderno, al liberal como al de Kant y Hegel, sobre todo porque en aquélla están ausentes algunos conceptos fundamentales [...] que son comunes tanto al liberalismo, como a Kant y a Hegel”<sup>516</sup>. Sin embargo, sí hay una serie de planteamientos de los que bien puede predicarse esa atemporalidad característica de la mejor filosofía, y que serían hoy tan perfectamente asumibles como en la Grecia de Aristóteles. Rand ignora muchos de ellos, como, verbigracia, la afirmación de unidades políticas (léase sociales) entre el individuo y el Estado, o de la felicidad como fin de la ciudad, o todo lo relativo a la justicia particular; y, como se ponía de manifiesto en el capítulo anterior, niega frontalmente el más importante: la naturaleza política del hombre.

Realmente es vano intentar ver en Aristóteles un precursor del capitalismo como ideal político objetivista. Ni siquiera las escasas correspondencias entre uno y otro parecen obedecer a una influencia directa. Cuando Rand se refiere a Aristóteles como “el primer Padre Fundador de América”<sup>517</sup>, lo hace en sentido metafórico, como padre de los únicos principios filosóficos que pueden conducir al individualismo y al capitalismo; pues no ignora que, en el sistema del mismo Aristóteles, el individualismo y el capitalismo no son sus derivaciones.

La exclusión de Aristóteles y el silencio de Rand en cuanto a sus influencias invitarían a concluir la plena independencia de la filosofía política objetivista. Sin embargo, como en los eslabones filosóficos anteriores, una mirada mínimamente perspicaz dará cuenta de que, también aquí, las influencias existen, con la particularidad indicada de que, en este caso, no coexisten con Aristóteles; lo cual no hace sino aumentar el interés de dichos inspiradores ocultos del capitalismo radical randiano.

---

<sup>516</sup> *La Politica di Aristotele è estranea al pensiero politico moderno, a quello liberale come a quello di Kant e Hegel, soprattutto perchè in essa sono assenti alcuni concetti fondamentali [...] i quali sono comuni al liberalesimo come a Kant e a Hegel.* Viano, C. A. “Introduzione”, a: Aristotele, *Politica...*, p. 47.

<sup>517</sup> Cf. Rand, A. *Return...*, p. 175.

## 2.2. John Locke y los Padres Fundadores

Lo más cerca que queda Rand de revelar precedentes teórico-políticos son sus expresiones de reconocimiento a los Padres Fundadores de los Estados Unidos de América y John Locke, a los que presenta como hitos en la consecución de un sistema político digno del hombre. “Alcanzar la libertad política requirió siglos de desarrollo intelectual, filosófico. Fue una larga lucha, que se extendió desde Aristóteles a los Padres Fundadores, pasando por Locke”<sup>518</sup>. En su visión, el mérito de Locke habría sido dar a la filosofía de Aristóteles unas implicaciones políticas propiamente individualistas, que, a su vez, habrían influido directamente a los *Founding Fathers*. Así lo confirma su carta de 1960 al senador Goldwater, donde afirma que, “filosóficamente, los Padres Fundadores fueron influidos por Aristóteles, a través de John Locke”<sup>519</sup>. En línea con lo anteriormente apuntado, no es la política aristotélica lo que Locke —que, evidentemente, no tiene nada que ver con ella— habría transmitido a los Padres Fundadores, sino una teoría política con base en la metafísica y la epistemología de Aristóteles; pues, por lo demás, “en metafísica y epistemología, Locke era un desastre”<sup>520</sup>.

La influencia de Locke y los Padres Fundadores sobre el pensamiento político de Rand es un lugar común en los estudios sobre el objetivismo; que, como todo lugar común, tiende a asumirse con demasiada ligereza. Se impone, a mi juicio, definir hasta qué punto semejante influencia es real; es más, considerar en qué medida la referencia a estas fuentes puede justificarse en términos de compatibilidad con los postulados filosófico-políticos de Rand.

### 2.2.1. John Locke

En 1996, el periodista británico Peregrine Worsthorne sugería que la Guerra Fría había consistido en determinar qué ideas debían regir el mundo, si las de John Locke o las de Karl Marx<sup>521</sup>. De alguna manera, la filosofía de Locke ha pasado a identificarse con muchos de los ideales políticos

---

<sup>518</sup> *It took centuries of intellectual, philosophical development to achieve political freedom. It was a long struggle, stretching from Aristotle to John Locke to the Founding Fathers.* Rand, A. “Blind Chaos” (1962), en: *The Ayn Rand Column...*, p. 45.

<sup>519</sup> *Philosophically, the Founding Fathers were influenced by Aristotle, via John Locke.* Rand, A. *Letters...*, p. 566.

<sup>520</sup> [...] *in metaphysics and epistemology, Locke was disastrous.* Rand, A. *Ayn Rand Answers...*, p. 149. En esta misma respuesta, Rand se refiere a Locke como un “filósofo de menor valor [que Aristóteles]” que habría identificado “algunas verdades menores” (*some lesser truths*).

<sup>521</sup> Cf. Worsthorne, P. “Why did he change his mind?”, en: *The Guardian*, 14 September 1996, p. 17.

del mundo occidental, tales como la libertad, la democracia, los derechos individuales, la tolerancia, la legitimidad de la propiedad privada, etc. Así, como un pionero del liberalismo en el más amplio sentido, es generalmente percibido en la cultura popular. Sin embargo, entre quienes han estudiado su obra en profundidad, la vinculación de Locke con los ideales políticos mencionados no es tan pacíficamente uniforme.

De los tres clásicos de la teoría del contrato social, Hobbes, Locke y Rousseau, el verdaderamente original es el primero. Locke y Rousseau enmiendan su figuración del estado de naturaleza y reformulan las derivaciones políticas de éste, pero no aportan principios o conceptos equiparables, en originalidad, a los de Hobbes. Hobbes no es el primer filósofo en negar la naturaleza política del hombre, pero sí en llevar esta revolución antropológica a su única consecuencia política coherente: que, no siendo la comunidad política el estado natural del hombre, aquélla sólo puede explicarse por razón de su conveniencia así reconocida por individuos originariamente no políticos. Locke, plenamente inserto en la tradición nominalista de Hobbes, no cuestiona este punto de partida, que, sin embargo, desarrolla por derroteros distintos.

La discrepancia radical de Locke con Hobbes no ha de buscarse, en efecto, sino en la descripción que del estado de naturaleza ofrece en el *Second Treatise of Government* (1689). Para Locke, el error de Hobbes habría sido identificar estado de naturaleza (*State of Nature*) y estado de guerra (*State of War*).

Y aquí tenemos la clara *diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra*, que aunque algunos [léase Hobbes] han confundido, están tan distantes como lo está un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y preservación, de un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción. Hombres viviendo juntos según la razón, sin un superior común en la tierra con autoridad para juzgarlos, es *propriamente el estado de naturaleza*. Pero la fuerza, o un proyecto declarado de empleo de la fuerza sobre la persona de otro, cuando no hay un superior común en la tierra a cuyo socorro apelar, es *el estado de guerra*<sup>522</sup>.

El estado de naturaleza de Locke, así, no es ni uno de anarquía, ni —como en Hobbes— uno de infernal desolación, sino una situación de convivencia pacífica, relaciones familiares y de amistad e

---

<sup>522</sup> *And here we have the plain Difference between the state of Nature, and the state of War, which however some Men have confounded, are as far distant as a state of Peace, good Will, mutual Assistance, and Preservation; and a state of Enmity, Malice, Violence and mutual Destruction are one from another. Men living together according to Reason, without a common superior on Earth, with Authority to judge between them, is properly the state of Nature. But force, or a declared design of Force upon the Person of another, where there is no common Superior on Earth to appeal to For relief, is the state of War.* Locke, J., *Second Treatise of Government*, III, §19 (Oxford, 2016, p. 13).

intercambios comerciales entre individuos racionales sometidos a la ley natural. Semejante representación tiene la virtualidad de poner de manifiesto dos principios de primera importancia: que, aunque el individuo sea anterior a la sociedad, ésta, a su vez, es anterior al Estado, y perfectamente concebible sin él, y que los derechos individuales no nacen con la instauración del poder político, sino que lo trascienden, siendo su tutela, de hecho, el único motivo que puede justificarlo.

Ahora bien, la necesidad de dicha tutela no es por sí misma, automáticamente, argumento suficiente para la suscripción del *Compact*, o acuerdo, que dará lugar al gobierno. Y es que, ya en el estado de naturaleza, la ley natural inscrita en el corazón de los hombres les permite defender sus derechos frente a eventuales agresores, señalándoles la medida justamente proporcional en que pueden castigarlos, teniendo en cuenta que “cada transgresión puede ser castigada hasta el punto, y con la severidad, que basten para hacer de ella un mal negocio para el ofensor, darle motivo para arrepentirse y disuadir a otros de cometerla”<sup>523</sup>. El hombre que perpetra un crimen se declara en guerra, no sólo contra su víctima inmediata, sino contra toda la sociedad natural prepolítica; el estado de naturaleza, por ello, no desampara a los débiles, siendo de esperar que los hombres fuertes observantes de la ley natural castiguen las agresiones sufridas por aquellos como si lo hubieran sido en su propia piel.

Los derechos del poblador del estado de naturaleza, esto es, del hombre en tanto que hombre, pueden resumirse en uno: la propiedad, que Locke entiende en sentido latísimo, comprendiendo la propia persona. Tanto la razón natural como la revelación confieren al hombre todos los derechos aparejados al mandato divino de habitar el mundo y subsistir en él. “La tierra, y todo lo que en ella hay, es dada a los hombres para el sostenimiento y bienestar de su ser”<sup>524</sup>. Si bien es cierto que Dios ha dado el mundo a sus hijos en común, también ha dotado a cada uno de ellos de un método para circunscribir a su persona particular los frutos y riquezas de este mundo compartido: el trabajo. “El trabajo ha puesto una distinción entre ellos y lo común: Les ha añadido algo más de lo que la naturaleza, la madre común de todos, había hecho; y así se han convertido en

---

<sup>523</sup> *Each Transgression may be punished to that Degree, and with so much Severity, as will suffice to make it an ill Bargain to the Offender; give him cause to Repent, and terrifie others from doing the like. Ibid., II, §12 (p. 8).*

<sup>524</sup> *The Earth, and all that is therein, is given to Men for the Support and Comfort of their Being. Ibid., V, §26 (p. 15).*

su derecho privado”<sup>525</sup>. Habida cuenta de que “nada fue hecho por Dios para que el hombre lo estropee o destruya”<sup>526</sup>, la propiedad tiene por límite aquella medida en que el propietario carezca de medios para mantenerla y, por tanto, disfrutarla.

Ante un panorama prepolítico tan optimista, uno, no sin justicia, tiende a preguntarse qué necesidad existe entonces de dar lugar al artificio político. En los primeros capítulos del *Second Treatise* parece que “lo que abocará a la suscripción del contrato será un obstáculo posterior, en realidad una dificultad de índole procesal”<sup>527</sup>. Que cada individuo tenga derecho a juzgar y castigar a sus agresores autónomamente constituye una “inconveniencia”, ya que “no es razonable que los hombres sean jueces en sus propios casos, [...] el amor propio hará a los hombres parciales en favor de sí mismos y sus amigos: y, por otra parte, esa naturaleza malsana, la pasión y la venganza los llevarán demasiado lejos al castigar a los demás; y de ello sólo confusión y desorden se seguirán”<sup>528</sup>. El único remedio imaginable a esta situación de confusión y desorden es la cesión por parte de cada individuo de sus facultades de autotutela a la comunidad, para que ésta, a su vez, regule su objetivo ejercicio y lo delegue en autoridades imparciales; en otras palabras, la constitución del poder político.

Pero ni siquiera el mismo Locke parece convencerse de que una dificultad procesal, por indeseable que sea, pueda por sí misma justificar el abandono de la “libertad perfecta” de que gozamos en el estado de naturaleza; y, en torno al ecuador del tratado, se hace una pregunta que, en efecto, parecía ya respondida, pero que sabe insatisfactoriamente resuelta: “Si el hombre en estado de naturaleza es tan libre como se ha dicho; si es el amo absoluto de su propia persona y posesiones, igual al más grande y no sometido a nadie, ¿por qué va a desprenderse de su libertad? ¿Por qué va a

---

<sup>525</sup> Labour put a Distinction between them and common: That added something to them more than Nature, the common Mother of all, had done; and so they became his private Right. *Ibid.*, V, §28 (p. 16).

<sup>526</sup> Nothing was made by God for Man to spoil or destroy. *Ibid.*, V, §31 (p. 17).

<sup>527</sup> Moratal, L. “El estado de naturaleza como fundamento del artificio político: Hobbes, Locke, Rousseau”, en: *Eikasia*, N° 71, julio de 2016, p. 320.

<sup>528</sup> [...] it is unreasonable for Men to be Judges in their own Cases, [...] self-love will make Men partial to themselves and their Friends: And on the other side, that ill Nature, Passion and Revenge will carry them too far in punishing others; and hence nothing but Confusion and Disorder will follow. Locke, J., *Second...*, II, §13 (pp. 8-9).

rendir su imperio y someterse al dominio y control de cualquier otro poder?”<sup>529</sup>. Para responderla con contundencia, Locke se ve obligado a rectificar sus ensoñaciones paradisiacas con una dosis de pesimismo hobbesiano, que ahora, de pronto, califica como “obvio”: “Aunque en el estado de naturaleza tiene semejante derecho, su disfrute, sin embargo, es muy incierto, y constantemente expuesto a la invasión de los demás. Pues siendo todos reyes tanto como él, cada hombre su igual y la mayor parte no estrictos observantes de la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que tiene en este estado es muy inseguro. Esto hace que anhele abandonar esta condición, que, aunque libre, está llena de miedos y peligros continuos”<sup>530</sup>. En definitiva, aunque la libertad del estado de naturaleza es perfecta, no lo son los —más importantes— mecanismos de salvaguarda de la propiedad. Ahora, los hombres, “no obstante todos los privilegios del estado de naturaleza [...] son rápidamente atraídos” a la asociación política, que, además de jueces imparciales, parece ofrecerles procedimientos más estables y efectivos de protección de sus derechos, a cambio de una limitación de estos<sup>531</sup>.

Por definición, el súbdito del estado civil acepta que las decisiones inherentes a la protección imparcial de la propiedad, cual fin del cuerpo político, sean adoptadas por la mayoría de quienes lo integran. Con todo, para que el individuo pueda ser vinculado por decisiones ajenas, deviniendo así súbdito, es imprescindible que haya otorgado su consentimiento a ser gobernado; quien no lo ha hecho permanece todavía en estado de naturaleza, con todo lo que ello conlleva. El consentimiento no tiene que ser expreso; el hombre que, en “cualquier parte de los dominios de un gobierno”, detenta posesiones o se beneficia de su protección, lo presta tácitamente, obligándose asimismo a la observancia de las leyes de aquél<sup>532</sup>. El estatus civil del que consiente expresamente y del que lo hace tácitamente, empero, no será el mismo: mientras que este último quedará desligado del cuerpo político en el mismo momento en que enajene las posesiones sitas en su territorio, y

---

<sup>529</sup> *If Man in the state of Nature be so free, as has been said; if he be absolute Lord of his own Person and Possessions, equal to the greatest and subject to no Body, why will he part with his Freedom? Why will he give up this Empire, and subject himself to the Dominion and Controul of any other Power? Ibid., IX, §123 (p. 63).*

<sup>530</sup> [...] *though in the state of Nature he hath such a Right, yet the Enjoyment of it is very uncertain, and constantly exposed to the Invasion of others. For all being Kings as much as he, every Man his Equal and the greater Part no strict Observers of Equity and Justice, the enjoyment of the Property he has in this State, is very unsafe, very unsecure. This makes him will to quit this Condition, which however free, is full of Fears and continual Dangers. Ibid.*

<sup>531</sup> Cf. *Ibid.*, §127 (p. 64).

<sup>532</sup> Cf. *Ibid.*, VIII, §119 (p. 61).

consiguientemente libre para unirse a otra *Commonwealth*, el primero “está perpetua e indispensablemente obligado a ser, y permanecer inalterablemente, un súbdito [del gobierno expresamente consentido], y nunca puede verse de nuevo en la libertad del estado de naturaleza; a menos que, por una calamidad, el gobierno bajo el cual se encontraba resulte disolverse; o que por acto público se le prive de la condición de miembro del mismo”<sup>533</sup>.

El estado civil voluntariamente instituido, la *Commonwealth*, se ramifica en tres poderes: legislativo, ejecutivo y federativo. Conviene que estos dos últimos recaigan en las mismas manos, pero el legislativo, en el que reside la soberanía, debe ser independiente. En cualquier caso, el legislativo no es más que un “poder fiduciario”, y el pueblo conserva “un poder supremo de destituir o alterar el legislativo si determina que éste actúa contra la confianza depositada en él”<sup>534</sup>.

Hasta aquí, el *Second Treatise* se correspondería con la fama de Locke en la cultura popular. Sería el padre del liberalismo: de una teoría política razonable, sensata y equilibrada, fundada en los derechos inalienables del individuo, donde el Estado no dispone de un poder absoluto, sino del mínimo imprescindible para el cometido por el que los hombres consienten en establecerlo: la protección de aquellos derechos. Una síntesis de empirismo y racionalismo, de optimismo y realismo, de individualidad y sociedad, de derechos y deberes, de libertad y responsabilidad, de tradición y modernidad, que a toda mentalidad ilustrada habría de agradar. Pero tan denodado afán conciliador de fuentes, presupuestos, instituciones y, naturalmente, intereses políticos coetáneos, necesariamente habían de suscitar importantes contradicciones. Así, junto al Locke “protoliberal” expuesto hasta el momento, concurre en el *Second Treatise* un Locke estatista, que nada tiene que ver con la tradición liberal (no digamos ya con la libertaria), ni con los ideales políticos cuya paternidad tan alegremente se le atribuye.

A partir del tránsito al estado civil, los derechos individuales, inicialmente la razón de ser de toda la argumentación de Locke, parecen perder su centralidad. No sólo hemos reglamentado su ejercicio en pos de la seguridad, sino que parece que, de algún modo, hayamos olvidado que somos

---

<sup>533</sup> [...] *is perpetually and indispensably obliged to be, and remain unalterably a Subject to it, and can never be again in the Liberty of the state of Nature; unless, by any calamity, the Government, he was under, comes to be dissolved; or else by some publick Act cuts him off from being any longer a Member of it. Ibid., §121 (p. 62).*

<sup>534</sup> [...] *yet the Legislative being only a Fiduciary Power to act for certain ends, there remains still in the People a supream Power to remove or alter the Legislative, when they find the Legislative act contrary to the trust reposed in them. Ibid., §149 (p. 65).*

sus titulares, o que alguna vez lo fuimos. El capítulo XI recoge las limitaciones que deben afectar al poder legislativo de la *Commonwealth*, esto es, a la discrecionalidad de la mayoría. Dice Locke, en primer lugar, que este poder “no puede de ninguna manera ser *absolutamente arbitrario* [*absolutely Arbitrary*] sobre las vidas y las fortunas de la gente”<sup>535</sup> (la cursiva es mía). Esta expresión resume perfectamente al segundo Locke: no se exige de la mayoría que no sea arbitraria, circunscribiéndose a la tarea que cada uno de los pactantes del estado civil le ha encomendado, sino que —decisivo matiz— basta con que esta mayoría no sea “absolutamente arbitraria”. También requerirá Locke de ella que no gobierne por medio de “dictados improvisados y resoluciones indeterminadas” (*extemporary Dictates and undetermin'd Resolutions*)<sup>536</sup>.

Ya había anticipado Locke que “es necesario que el cuerpo [político] se mueva en la dirección por la que lo lleve la mayor fuerza, que es el *consentimiento de la mayoría*”<sup>537</sup>. A partir de ahora, el consentimiento de la mayoría equivale al consentimiento individual de quienes, expresa o tácitamente, han aceptado pertenecer a la sociedad civil. Todos los actos de la mayoría quedan, con ello, legitimados, siempre que respeten las dos —como se ha visto, muy poco significativas— restricciones al poder del legislativo mencionadas. Así, por ejemplo, la mayoría “*no debe recaudar impuestos sobre la propiedad de la gente sin su consentimiento*”, pero semejante prescripción será tautológica, al precisarse seguidamente: “[consentimiento] dado por sí misma [por la gente, por las personas], o por sus representantes”, decires, por la mayoría<sup>538</sup>. La mayoría, por consiguiente, puede recaudar impuestos siempre que quiera y en la medida en que lo estime oportuno.

El pueblo, decíamos, conserva en el estado civil un poder destituyente y constituyente, que le permite alterar la composición del legislativo, e incluso cesarlo en su totalidad, “si determina que éste actúa contra la confianza depositada en él”. Pero disolver el gobierno se va a revelar mucho más difícil que implantarlo. Locke dedica largos apartados a acotar los supuestos en que es legítima la resistencia al soberano y a persuadir a los amantes de la paz social de que el despotismo de aquél ha de devenir extremadamente insoportable para que los súbditos se decidan a rebelarse. La

---

<sup>535</sup> [...] *the supreme Power in every Commonwealth [...] is not, nor can possibly be absolutely Arbitrary over the Lives and Fortunes of the People. Ibid., XI, §135 (p. 67).*

<sup>536</sup> Cf. *Ibid.*, §137 (p. 70).

<sup>537</sup> [...] *it is necessary the Body should move that way whither the greater force carries it, which is the consent of the Majority. Ibid., VIII, §96 (p. 49).*

<sup>538</sup> *They must not raise Taxes on the Property of the People, without the Consent of the People, given by themselves, or their Deputies. Ibid., XI, §142 (p. 72).*

resistencia, concluye, sólo es *de facto* posible, y *de iure* admisible, cuando ejercida por una mayoría revolucionaria ante gravísimas desviaciones de poder.

Macpherson se da perfecta cuenta de que “el individualismo de Locke [...] no excluye, sino, por el contrario, demanda, la supremacía del Estado sobre el individuo”<sup>539</sup>. Kendall, en esta línea, dedicó buena parte de sus esfuerzos académicos a dismantlar el mito de Locke como inspirador filosófico de la independencia estadounidense, poniendo de manifiesto que lo es más bien del “autoritarismo de la regla de la mayoría”<sup>540</sup>. Sabine y Truyol y Serra coinciden en interpretar esta derivación del *Second Treatise* como secuela del extremo optimismo de Locke<sup>541</sup>. Más allá de que, como hemos constatado, el optimismo de Locke —al igual que cualesquiera otras características de su pensamiento— no es uniforme, lo cierto es que la motivación de sus posiciones estatistas no es particularmente relevante. Lo relevante es que Locke no es, no puede ser, la referencia intelectual de una doctrina política que propugne el Estado mínimo y la sacralidad de los derechos individuales.

Ayn Rand condenó públicamente su metafísica y su epistemología, pero en relación con su filosofía política sólo encontramos valoraciones positivas, que Rand, como es sabido, vendía muy caras. Por disensiones menores, Rand le declaró la guerra a autores mucho más próximos a su pensamiento; en cambio, de la política de Locke, realmente hostil a sus más sólidas convicciones, nunca se desmarcó en lo más mínimo. La única explicación plausible es que Rand participaba de esa cultura popular en la cual no ha calado más que el Locke “protolibertario”; es decir, que nunca estudió a Locke en profundidad. No hay, en efecto, evidencia de que entre sus lecturas se incluyera obra alguna de Locke. Por otro lado, para ser —según la misma Rand— uno de los poquísimos precursores de la filosofía política a cuya luz se fundaron los Estados Unidos (o, lo que es lo mismo, del capitalismo que ella profesa), la atención que Rand le presta es muy escasa: sus referencias a Locke, siempre breves y sin motivar, pueden contarse con los dedos de una mano.

---

<sup>539</sup> *Locke's individualism, that of an emerging capitalist society, does not exclude but on the contrary demands the supremacy of the state over the individual.* Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke.* Oxford, Toronto, 2011, p. 256.

<sup>540</sup> Cf. Kendall, W. “John Locke Revisited”, en: *The Intercollegiate review*, 2 (1965/66), The Intercollegiate Studies Institute, pp. 217-234.

<sup>541</sup> Cf. Sabine, G. H., *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 3ª ed.: 1994, p. 409; Truyol y Serra, A., *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado: II. Del Renacimiento a Kant*, Alianza, Madrid, 4ª ed.: 2007, p. 251.

Es innegable que el primer Locke del *Second Treatise* sí es relativamente digno de la adhesión de Rand. Desde su óptica, este Locke es, ciertamente, un adelantado a su tiempo, que niega —aunque en esto sólo sigue a Hobbes— el dogma aristotélico del ζῷον πολιτικόν observado ciegamente por tantos siglos; que afirma la libertad perfecta como el auténtico estado natural del hombre, y la propia preservación y el disfrute de este mundo como sus fines vitales; que proclama los derechos naturales del individuo y la inadmisibilidad moral de la iniciación de la violencia, y justifica el Estado exclusivamente en estas consideraciones; que hace frente a la superstición y defiende la tolerancia, y que se corresponde plenamente con una sociedad que, lenta pero segura, avanza hacia un modelo capitalista de propietarios ambiciosos e ilustrados. Quizá éste sea el Locke del que le hablaron en la Universidad de Petrogrado: la animadversión que le habría merecido a un docente marxista-leninista no habría hecho sino desorbitar el respeto de Rand por aquel supuesto estandarte de la ideología burguesa. Sea como fuere, ese Locke no es sino una parte de John Locke. Que Rand desconociera la otra es difícilmente excusable; y, sin embargo, todo apunta a que así es.

Desde luego, si Rand hubiera leído el *Second Treatise*, o cualquier comentario riguroso del mismo, habría maldecido sus contradicciones, su estatismo y su abandono del individuo a la regla de la mayoría con la misma vehemencia con que atacaba cualquier forma de irracionalismo y de colectivismo. El propagandista de Guillermo de Orange, en definitiva, puede ser una de las musas filosóficas del objetivismo, pero en modo alguno recibe Rand de él una influencia teórica real.

### 2.2.2. Los Padres Fundadores

Más inequívoca que en la reivindicación de Locke es Rand en el encomio de los Padres Fundadores. “En la historia de la humanidad, la identificación de la función propia del gobierno es un logro muy reciente: tiene sólo doscientos años y corresponde a los Padres Fundadores de la Revolución americana”<sup>542</sup>. Estos hombres, subraya, “fueron los primeros intelectuales de América y, hasta ahora, los últimos”<sup>543</sup>. Su obra política, los Estados Unidos, “es el más grande, el más noble y, en sus principios fundacionales originales, el *único* país moral en la historia del mundo”<sup>544</sup>. Su legado

---

<sup>542</sup> *In mankind's history, the understanding of the government's proper function is a very recent achievement: it is only two hundred years old and it dates from the Founding Fathers of the American Revolution.* Rand, A. “The Nature of Government” (1963), en: *The Virtue...*, p. 133.

<sup>543</sup> *The Founding Fathers were America's first intellectuals and, so far, her last.* Rand, A. “For the New...”, en: *For the New...*, p. 53.

<sup>544</sup> [...] *the United States of America is the greatest, the noblest and, in its original founding principles, the only moral country in the history of the world.* Rand, A. “Philosophy...”, en: *Philosophy...*, p. 13.

intelectual, los ideales que inspiraron la Declaración de Independencia y la Constitución, sería, asimismo, el único precedente del capitalismo radical randiano.

[...] la premisa básica de los Padres Fundadores era el derecho del hombre a su propia vida, a su propia libertad, a la búsqueda de su propia felicidad, lo cual quiere decir: el derecho del hombre a vivir para sí, no sacrificándose por otros ni sacrificando a otros por sí mismo; y que la implementación política de este derecho es una sociedad donde los hombres se relacionen unos con otros como comerciantes [*traders*], por intercambios voluntarios para el beneficio mutuo<sup>545</sup>.

Los Fundadores habrían sido ejemplares en su combinación de teoría y práctica. “No eran ni pasivos místicos adoradores de la muerte ni saqueadores irreflexivos sedientos de poder; como grupo político, eran un fenómeno sin precedentes en la historia: eran *pensadores* y, además, hombres de acción”<sup>546</sup>, los cuales “no sólo identificaron la naturaleza y las necesidades de una sociedad libre, sino que trazaron los medios para trasladar esto a la realidad”<sup>547</sup>. El hecho de que fueran terratenientes, empresarios, militares, etc., no era impedimento para que poseyeran, asimismo, profundos conocimientos filosóficos e históricos; esto, a su vez, lejos de lastrar su determinación transformadora, la iluminó. Profesaban una filosofía política que guiaba todas sus acciones.

Sin embargo, no por ser *pensadores* e *intelectuales* eran *filósofos*. La multifacética integridad de los Padres Fundadores no comprendía la profesión filosófica. Así, ninguno de ellos habría explicitado la doctrina filosófica completa —y no sólo política— que, implícitamente, latía en la revolución que protagonizaron. Tampoco ningún intelectual posterior a la fundación del país habría acometido esta tarea.

Las premisas morales *implícitas* en la filosofía política de los Padres Fundadores, en el sistema social que establecieron y en la economía del capitalismo, deben ser ahora reconocidas y aceptadas

---

<sup>545</sup> [...] *The basic premise of the Founding Fathers was man's right to his own life, to his own liberty, to the pursuit of his own happiness—which means: man's right to exist for his own sake, neither sacrificing himself to others nor sacrificing others to himself; and that the political implementation of this right is a society where men deal with one another as traders, by voluntary exchange to mutual benefit.* Rand, A. “For the New...”, en: *For the New...*, p. 53.

<sup>546</sup> *The Founding Fathers were neither passive, death-worshipping mystics nor mindless, power-seeking looters; as a political group, they were a phenomenon unprecedented in history: they were thinkers who were also men of action.* *Ibid.*, p. 20.

<sup>547</sup> *Not only did they identify the nature and the needs of a free society, but they devised the means to translate it into practice.* Rand, A. “The Nature...”, en: *The Virtue...*, p. 133.

en la forma de una filosofía moral *explícita*. Lo que es meramente implícito no está bajo el control consciente de los hombres<sup>548</sup>.

El objetivismo nace con la misión de dar fundamento filosófico a los ideales fundacionales americanos, desarrollándolos, por lo demás, en sus implicaciones políticas. Podría objetarse a la anteriormente formulada negación de Locke como influencia del objetivismo que los ideales de los Padres Fundadores fueron influidos predominantemente por su filosofía. No reputo esto controvertible. No obstante, sí considero que los Padres Fundadores supieron discernir —como yo mismo he hecho— al Locke que denominaba “protolibertario” de su irreconciliable transmutación democrático-absolutista. Sólo en este sentido podría afirmarse, con propiedad, a Locke como influencia —indirecta— sobre Rand. Sin embargo, apremia tener presente que quienes encarnan al Locke que sí podría asociarse con el pensamiento de Rand no son sino los Fundadores.

Rand, por lo demás, entiende que no todo es idílico en el origen de los EEUU. Por un lado, la ausencia de una moralidad racional explícita habría dejado sin resolver el problema de la esclavitud. Por otro, “determinadas contradicciones en la Constitución crearon lagunas que han contribuido al crecimiento del estatismo”<sup>549</sup>; por ejemplo, “la cláusula que da poder al Congreso para regular el comercio interestatal es uno de los errores mayores en la Constitución”<sup>550</sup>. Todo ello, empero, no basta para eclipsar el notabilísimo logro que supuso la independencia norteamericana para el —parafraseando la Declaración de la misma— curso de los acontecimientos humanos. Por cuanto respecta a la esclavitud, Rand arguye que fue el mismo desarrollo del capitalismo lo que la hizo insostenible, causando en último término su abolición. “El capitalismo no puede funcionar con trabajo esclavo. Quien mantenía la esclavitud era el sur agrario y feudal. Quien la liquidó fue el norte industrial y capitalista —así como el capitalismo liquidó la esclavitud y la servidumbre en todo el mundo civilizado del siglo XIX”<sup>551</sup>. En lo tocante a las lagunas constitucionales por las que

---

<sup>548</sup> *The moral premises implicit in the political philosophy of the Founding Fathers, in the social system they established and in the economics of capitalism, must now be recognized and accepted in the form of an explicit moral philosophy. That which is merely implicit is not in men's conscious control.* Rand, A. “For the New...”, en: *For the New...*, p. 54.

<sup>549</sup> [...] *certain contradictions in the Constitution did leave a loophole for the growth of statism.* Rand, A. “The Nature...”, en: *The Virtue...*, p. 133.

<sup>550</sup> *The clause giving Congress the power to regulate interstate commerce is one of the major errors in the Constitution.* Rand, A. “Censorship: Local and Express” (1973), en: *Philosophy...*, p. 251.

<sup>551</sup> *Capitalism cannot work with slave labor. It was the agrarian, feudal South that maintained slavery. It was the industrial, capitalistic North that wiped it out—as capitalism wiped out slavery and serfdom in the whole civilized world of the nineteenth century.* Rand, A. “Theory...”, en: *Capitalism...*, p. 147.

se habría filtrado el estatismo, excusaría parcialmente a los Padres Fundadores su incapacidad de predecir la degeneración ideológica que habría de experimentar el pueblo al que legaban aquel orden político de derechos y libertades. Retomando el caso de la *Commerce Clause*, opina que “los artífices de la Constitución no podían haber imaginado en qué se convertiría esa cláusula. Si, al redactarla, uno de sus objetivos era facilitar el flujo de comercio e impedir el establecimiento de barreras comerciales entre los estados, la cláusula ha producido el efecto contrario”<sup>552</sup>.

Sea como fuere, y al igual que ocurre en relación con Aristóteles, la apelación que hace a los Padres Fundadores como aval de su filosofía resulta en una cierta distorsión de aquellos, por lo menos en dos aspectos.

En primer lugar, Rand relativiza, e incluso niega, el rol de la religión en la edificación de América como nación soberana. Peikoff profundizará en este punto en su conferencia, y subsiguiente ensayo, “Religion Versus America” (1986). Un comentarista mucho más próximo a sus orígenes, Alexis de Tocqueville, los desautoriza. *De la démocratie en Amérique* (1835) refiere repetidamente cómo, tanto en la mentalidad como en el entramado institucional de este nuevo país, el “espíritu de la religión” y el “espíritu de la libertad” están íntimamente ligados. “La libertad”, escribe, “ve en la religión la compañera de sus luchas y de sus triunfos, la cuna de su infancia, la fuente divina de sus derechos. Considera la religión como la salvaguarda de las costumbres; las costumbres, como la garantía de las leyes y la medida de su pervivencia”<sup>553</sup>. Y es que, en la América poblada por los *Pilgrims* y sus descendientes, “es la religión la que lleva a las luces; es la observancia de las leyes divinas la que conduce al hombre a la libertad”<sup>554</sup>. Los Padres Fundadores, más o menos deístas, más o menos píos, más o menos heterodoxos, no eran ajenos a este fenómeno. Jefferson no jura hostilidad eterna a toda forma de tiranía contra la mente del hombre por su honor, o por el de su pueblo, o por el de la razón natural, sino “sobre el altar de Dios”; la Declaración de

---

<sup>552</sup> [...] *the framers of the Constitution could not have conceived of what that clause has now become. If, in writing it, one of their goals was to facilitate the flow of trade and prevent the establishment of trade barriers among the states, that clause has reached the opposite destination.* Rand, A. “Censorship...”, en: *Philosophy...*, p. 251.

<sup>553</sup> *La liberté voit dans la religion la compagne de ses luttes et de ses triomphes, le berceau de son enfance, la source divine de ses droits. Elle considère la religion comme la sauvegarde des mœurs; les mœurs comme la garantie des lois et le gage de sa propre durée.* Tocqueville, A. *De la démocratie en Amérique (Tome I)*. GF Flammarion, Paris, 1981, p. 104.

<sup>554</sup> *En Amérique, c'est la religion qui mène aux lumières; c'est l'observance des lois divines qui conduit l'homme à la liberté.* *Ibid.*, p. 101.

Independencia tiene por evidente que todos los hombres reciben del Creador sus derechos inalienables. En *The Faiths of the Founding Fathers*, D. L. Holmes concluye que la mayor parte de ellos eran, a grandes rasgos, fieles a sus respectivas tradiciones religiosas, no obstante su variable contaminación deísta<sup>555</sup>. En cuanto a la aconfesionalidad de la Constitución y el reconocimiento de la libertad de culto, son, a mi juicio, más sintomáticos de una valoración positiva de la religión en una sociedad, ahora bien, muy plural en sus creencias, que de una tentativa de relegación de estas últimas.

En segundo lugar, Rand nos presenta a los Padres Fundadores como un todo monolítico, que identifica con el espíritu de la Declaración de Independencia y —en la medida en que se corresponde con los ideales de aquélla— de la Constitución. Aunque nunca lo expresara así, cabría sugerir que, para Rand, *Founding Fathers* sería otra forma de decir *Thomas Jefferson & Co.* Esto es obviar que la historia de los EEUU está indeleblemente marcada precisamente por un conflicto fundacional entre las posiciones antifederalistas de Jefferson y las federalistas de John Adams o Alexander Hamilton. Asimismo, Rand desecha la importancia de Thomas Paine, el gran pensador político de la Independencia. De él dirá, sin más, que “no era uno de los nuestros”<sup>556</sup>.

La apelación a una suerte de “proto-objetivismo” fundacional norteamericano no está exenta de un cierto componente mítico. Ello, en cualquier caso, no oscurece la efectiva existencia de una comunidad de valores e ideales políticos entre los Padres Fundadores (y principalmente Jefferson) y Rand, en una medida que, como veíamos, no puede afirmarse respecto de Aristóteles o Locke. La dificultad, en este punto, estriba más bien en el hecho apuntado de que los ideales y valores políticos de los Fundadores no constituyeran una teoría política completa, tanto menos una filosofía. Si, como lo pretende Rand, el capitalismo radical objetivista es la pura explicitación del sistema implícito en aquellos, entonces su genealogía arranca y termina aquí. No obstante, como seguidamente comprobaremos, hay motivos para entender que otras influencias más cercanas en el tiempo, y más exhaustivas en su contenido teórico, condicionan también la filosofía política de Ayn Rand.

---

<sup>555</sup> Cf. Holmes, D. L. *The Faiths of the Founding Fathers*. Oxford, 2006, p. 134.

<sup>556</sup> [...] *Thomas Paine, who was not one of us* [...]. “Letter to Leonard Read” (November 12, 1944), en: *Letters...*, p. 171.

### 2.3. Un siglo de libertarismo: de Frédéric Bastiat a los economistas austriacos

Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. [...] Allí donde todavía hay pueblo, éste no entiende el Estado y lo odia como mal de ojo y pecado contra las costumbres y los derechos.

Ésta señal os doy: cada pueblo habla su lengua del bien y el mal, que el vecino no entiende. Cada pueblo se ha dado una lengua de costumbres y derechos.

Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y el mal; y diga lo que diga, miente —y posea lo que posea, lo ha robado<sup>557</sup>.

Así predicaba el Zaratustra de Nietzsche en 1883, en el canto titulado “Del nuevo ídolo” (*Vom neuen Götzen*). Su aversión por el Estado era, ciertamente, incendiaria, máxime para un público germano educado por el hegelianismo en la procedencia divina de aquél; pero no puede decirse que fuera un sentir aislado. Especialmente en Europa, el s. XIX venía siendo testigo de un proceso de robustecimiento del poder político y de la administración pública como nunca antes se había conocido. En el contexto de la industrialización, el ensanchamiento de las estructuras burocráticas representaba una oportunidad para algunos; para otros, sin embargo, era sinónimo de opresión. Por primera vez, los designios de los Estados eran realmente capaces de moldear, con precisión milimétrica y escalofriante celeridad, la vida cotidiana aun en las regiones más remotas de sus respectivos territorios. Los juristas hacían de la docilidad su virtud más elevada y favorecían diligentemente esta transformación. “La teoría jurídica imperante [a mediados del s. XIX] tenía un claro carácter legalista: no sólo afirmaba que el único Derecho existente era el Derecho positivo sino que venía a identificar *positivo* con *legislado*, de tal forma que, utilizando la metonimia, *Derecho* y *ley* resultaban términos que podían emplearse indistintamente. Por lo demás, solió aceptarse que la ley era un mandato del soberano”<sup>558</sup>. El Derecho deja de ser el arte de la cosa justa, del *suum cuique tribuere*, en cuya apreciación la letra de la ley no es más que un elemento a tener en cuenta; el Derecho, ahora, es capricho, obediencia y amenaza. “Tres palabras del legislador, y

---

<sup>557</sup> *Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. [...] Wo es noch Volk gibt, da versteht es den Staat nicht und haßt ihn als bösen Blick und Sünde an Sitten und Rechten.*

*Dieses Zeichen gebe ich euch: jedes Volk spricht seine Zunge des Guten und Bösen: die versteht der Nachbar nicht. Seine Sprache erfand es sich in Sitten und Rechten.*

*Aber der Staat lügt in allen Zungen der Guten und Bösen; und was er auch redet, er lügt – und was er auch hat, gestohlen hat er's.*

Nietzsche, F. *Also...*, p. 28.

<sup>558</sup> Rivaya, B. “Anarquismo y Derecho”, en: *Revista de Estudios Políticos*, Nueva Época, núm. 112, abril-junio 2001, pp. 88-89.

bibliotecas enteras se convierten en papel mojado”<sup>559</sup>. No es de extrañar que la preocupación, el recelo e incluso una abierta hostilidad frente a esta frenética magnificación de lo estatal, lo burocrático y lo político sean actitudes cada vez más habituales.

En esta percepción habrían de converger, por ejemplo, corrientes tan antagónicas como la tradicionalista y la anarquista, si bien desde presupuestos y con objetivos muy distintos. El liberalismo clásico sería ambiguo al respecto: si, por un lado, los límites al poder y la garantía de los derechos individuales son parte definitoria de su ideario, no menos lo es su abandono a la regla de la mayoría. Semejante contradicción doctrinal (que, como exponíamos, se remonta a los mismos orígenes teóricos de la democracia liberal, léase Locke) no podía sino engendrar la paradoja por la cual los liberales encontraron su mejor aliado precisamente en el Leviatán cuyos excesos, en teoría, se afanaban en combatir. Pero entre la tibieza del liberalismo y la radicalidad, a todas luces utópica, del anarquismo, va tomando forma una *via di mezzo* que los anglosajones concuerdan en llamar *libertarianism*, libertarismo<sup>560</sup>. Como el liberalismo clásico, es una forma de *minarquismo*: dado que el Estado implica, por definición, la coerción, y ésta es indeseable (lo que Lord Acton expresaría con la máxima: “el poder tiende a corromper, el poder absoluto corrompe absolutamente”<sup>561</sup>), el ideal político lo constituye un Estado lo más reducido posible (*minimal state*). La discrepancia radica en la concreción de este principio comúnmente aceptado. Si el anarquista lo lleva al extremo, puntualizando que el Estado más reducido posible es el que no existe, y que no hay motivo para no aspirar a él, el liberal clásico replica que la ausencia del Estado daría lugar a unas situaciones más o menos tan intolerables como los abusos de los gobiernos irrestrictos, proclamando, por consiguiente, su necesidad. Hasta aquí, libertarios y liberales coinciden. Los liberales, sin embargo, reconocerán a la mayoría la potestad de darle al gobierno más atribuciones de las imprescindibles para el mantenimiento de la paz social, a discreción; con independencia de sus opiniones personales acerca de su más adecuado alcance. Un libertario no

---

<sup>559</sup> *Drei berichtigende Worte des Gesetzgebers, und ganze Bibliotheken werden zu Makulatur*. Kirchmann, J. von. *Die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft* (1848). BSA Verlag, Dornbirn, 2003, p. 21.

<sup>560</sup> La acuñación del vocablo se debe a la definitiva apropiación —en el período de entreguerras— del calificativo “liberal” por parte de la izquierda intervencionista estadounidense, y la consiguiente necesidad de diferenciarse. Semejante apropiación no puede entenderse sino como el resultado natural del proceso descrito, y la decantación de la derecha liberal minarquista por el término “libertario” no pudo haber sido más acertada.

<sup>561</sup> *Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely*. Dalberg-Acton, J.E.E. “Letter to Bishop Mandell Creighton” (April 5, 1887), en: *Historical Essays and Studies*, Macmillan, London, 1907, p. 5.

podría aceptar esto. Si se profesa que el Estado es un mal menor, una aciaga necesidad, entonces su actuación únicamente será legítima en la medida en que con ella satisfaga el cometido por el cual se admite que debe existir: la protección de los derechos individuales.

No cabe duda de que la teoría política libertaria tiene su preludio en la Revolución americana y, particularmente, en las ideas de Jefferson. No obstante, y como hemos visto, se trata sólo de eso, de un preludio: no hay en Jefferson, ni en ninguno de los Padres Fundadores, una filosofía política explícita. Sólo bien entrado el s. XIX podrá hablarse de filósofos políticos libertarios, en el sentido aquí expuesto. A continuación se considerarán los más importantes desde la perspectiva de la conformación del capitalismo norteamericano.

### 2.3.1. *Frédéric Bastiat*

En su obra *Libertarianism: A Primer* (1997), David Boaz retrotrae las raíces del pensamiento político libertario al *Tao Te Ching*, o *Libro Clásico del Camino de la Virtud*, compuesto en el siglo VI a. C. por el sabio chino Lao Tzu. Estas raíces comprenderían, asimismo, una serie de textos bíblicos, exponentes grecolatinos de la tradición del Derecho natural como Sófocles o Cicerón, defensores de la tolerancia religiosa a lo largo de la historia, y un interesante etcétera<sup>562</sup>. A nuestros efectos, ahora bien, de lo que se trata es de delinear una cadena de pensamiento libertario coherente con el contexto de su desviación respecto del liberalismo clásico a modo de reacción contra el crecimiento desorbitado de los Estados-nación y reconocible como influencia sobre Ayn Rand, o como parte de una tradición libertaria de la que bebe Ayn Rand. Así las cosas, parece apropiado circunscribir el estudio a un siglo de teorización política libertaria, que iniciaría Frédéric Bastiat.

Entendido el libertarismo como este escrúpulo en la defensa de la libertad individual y la propiedad privada, y en su conciliación única con una autoridad estatal mínima que no se confunde ya con la del liberalismo clásico, Bastiat puede ser perfectamente considerado el primero de sus paladines. Su planteamiento del problema y su receta para el mismo son, en efecto, revolucionarios. Bastiat distingue con perspicacia la acelerada sustitución, en el continente europeo, de un absolutismo monárquico por uno de corte democrático, tan nocivo como el anterior. En esto emparenta con Tocqueville. El diagnóstico de Bastiat, empero, es menos conciliador que el del observador de la democracia norteamericana: “Hay que elegir. El ciudadano no puede al mismo

---

<sup>562</sup> The Free Press, New York, pp. 27 y ss.

tiempo ser libre y no serlo”<sup>563</sup>. La persona, la libertad y la propiedad privada son anteriores al Estado y a las leyes; los hombres se asocian en el primero y se dan estas últimas precisamente para proteger aquellos valores, no para constituirlos. Cualquier ley que, en vez de salvaguardarlos frente a la agresión, atente contra ellos, supone una perversión de su razón de ser, de su finalidad natural. La concepción del Derecho de Bastiat se adelanta también a su tiempo: desde el sentido común, articula iusnaturalismo y realismo jurídico con una simplicidad que la ulterior filosofía jurídica habría de esquivar sistemáticamente. La legalidad se diferencia claramente de la legitimidad, en la que se pone decisivamente el foco, y que consiste en el respeto estricto, e irrestricto, de la vida y la propiedad del prójimo, con independencia de lo que diga la letra de la ley.

Y es que la ley, por sí misma, no es garantía de nada. Lo mismo puede satisfacer la función que le es propia (la protección frente al agresor) que asistir el expolio de unos por parte de otros, legalizándolo y deviniendo su instrumento. La disyuntiva, por tanto, no es entre ley y anarquía, o entre monarquía y democracia, sino entre una sociedad que tolera el expolio y una sociedad libre. El ideal político es este último; los otros dos ideales de la Revolución francesa, la igualdad y la fraternidad, no pueden ser implementados políticamente sin una negación absoluta de la libertad. “Me es completamente imposible separar la palabra *fraternidad* de la palabra *voluntaria*. Me es completamente imposible concebir una Fraternidad *legalmente* impuesta sin que la Libertad sea *legalmente* destruida y la Justicia *legalmente* pisoteada”<sup>564</sup>.

Nacido en Bayona en 1801, Frédéric Bastiat empezó a escribir muy tarde, en 1844, y murió muy pronto, en 1850. No obstante, estos seis años de producción ensayística fueron extraordinariamente fructíferos. Sus andanzas empresariales y su prolongado estudio de los economistas clásicos le habían aportado una idea clara y global del libre comercio, del orden espontáneo del mercado y de la intrínseca perversidad de las intervenciones del Estado en ellos. Su primer artículo, “De l’influence des tarifs français et anglais sur l’avenir des deux peuples” (“La influencia de los aranceles franceses e ingleses sobre el porvenir de estos dos pueblos”), publicado en 1844 por el *Journal des économistes*, causó furor. Le siguieron muchos otros, publicados en 1848 bajo el título *Sophismes économiques* (*Sofismas económicos*). Su éxito haría de Bastiat todo

---

<sup>563</sup> *Il faut opter. Le citoyen ne peut en même temps être libre et ne l’être pas*. Bastiat, F. *La Loi* (1850), en: *Œuvres complètes de Frédéric Bastiat*, Tome 4ème, Guillaumin, Paris, 2e édition: 1863, p. 357.

<sup>564</sup> *Et, en effet, il m’est tout à fait impossible de séparer le mot fraternité du mot volontaire. Il m’est tout à fait impossible de concevoir la Fraternité légalement forcée, sans que la Liberté soit légalement détruite, et la Justice légalement foulée aux pieds. Ibid.*

un referente del liberalismo francés del momento, y determinaría una irrupción en la vida política que, debido a su frágil estado de salud, habría de ser breve. En 1848 y 1849 sería elegido diputado de la Asamblea encargada de la elaboración de la Constitución de la Segunda República francesa. En 1850 compondría sus dos escritos más emblemáticos, *La Loi (La Ley)* y *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas (Lo que se ve y lo que no se ve)*, y el primer tratado de su obra magna *Harmonies économiques (Armonías económicas)*. El segundo, en el que trabajó durante sus últimos meses, quedó inconcluso. Enfermo de tuberculosis, Bastiat se trasladó a Italia por indicación médica. Allí seguiría promoviendo el liberalismo y escribiendo infatigablemente hasta su muerte el día de Nochebuena.

Entre 1849 y 1850, Bastiat y el también diputado Pierre-Joseph Proudhon protagonizarían uno de los debates más interesantes de la historia del pensamiento económico. Lo sostendrían a lo largo de trece semanas en *La voix du peuple*, el periódico *de facto* dirigido por el segundo. Objeto del debate sería la licitud del crédito remunerado. Proudhon formuló sucesivos argumentos para negarla: una aplicación vulgarizada de la dialéctica hegeliana (fruto malogrado de los desesperados esfuerzos de Marx por explicarle esta última en francés)<sup>565</sup>, con arreglo a la cual el interés crediticio habría sido beneficioso para la humanidad durante muchos siglos, pero habría dejado de serlo en el de la industrialización; la apreciación de que el capitalista “no se priva personalmente” del dinero prestado, pues si lo presta es porque lo tiene en abundancia y no lo necesita para su propio sustento, con lo que no sería equiparable a un servicio, ni podría, por lo tanto, ser legítimamente remunerado como se remunera el trabajo; un argumento que Rand —de haberlo examinado— habría sin duda catalogado como “ética de la emergencia”, en la forma de un caso extremo de explotación, por parte de Robinson Crusoe, de un segundo naufragio en su isla (en la narración de Proudhon, este naufragio sobrevenido termina muriendo a consecuencia de las onerosísimas condiciones bajo las cuales el capitalista Robinson Crusoe le presta ayuda), y otros, varios e inconexos, pero siempre adornados de sentimentalismo y salpicados de referencias a la imposibilidad material de que un representante de la clase acomodada pueda ser objetivo y justo al hablar de economía. Naturalmente, la propuesta

---

<sup>565</sup> Cf.:

- Marx, K. “Über P. J. Proudhon (Brief an J. B. v. Schweitzer)”, en: Marx, K., und Engels, F., *Werke*, Band 16, Dietz Verlag, Berlin, 6. Auflage, 1975, p. 28.
- Santillán, D. A. “Algunos materiales acerca de las relaciones de Proudhon y Marx”, en: Proudhon, P. J., *Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía de la miseria*, Americalee, Buenos Aires, 1945, p. 9.

de Proudhon es la sustitución del sistema de banca libre por la nacionalización del crédito, que, previa expropiación de las clases capitalistas, sería concedido por el Estado a un tipo de interés del 0%, decires, gratis.

Bastiat, cómodo en todos los campos a los que Proudhon le arrastra, rebate uno a uno todos sus argumentos. ¿Considera Monsieur Proudhon, en su lógica de las contradicciones tan de moda en Europa, que también la esclavitud y la tortura jugaron un papel relevante en el progreso de la humanidad, siendo así aceptables e incluso loables en un tiempo determinado y, sin embargo, abominables en el nuestro? Invariablemente, la esclavitud y la tortura han sido males supremos para la civilización, mientras que el interés no ha traído sino prosperidad; si Monsieur Proudhon lo maldice precisamente ahora, sobre él pesa la carga de probar su repentina iniquidad, cosa que no ha hecho —y no hará. ¿Considera Monsieur Proudhon que el sombrerero que fabrica cien sombreros, y los conserva almacenados para su venta futura, solamente debe ser remunerado por la enajenación del primero, ya que “no se priva personalmente” más que de él (¿cómo iba a vestir al mismo tiempo los otros noventa y nueve!)? “Sin duda, vivir sin trabajar, de manera absoluta, es cosa imposible para el hombre tal y como Dios quiso crearlo. Pero lo que no le es imposible al hombre es vivir dos días del trabajo de uno solo”<sup>566</sup>. Si del supuesto extremo en el que Robinson Crusoe se aprovecha de la situación de necesidad de un náufrago en la isla para abastecerle de víveres y otros valores económicos a precios desorbitados la moral a retener es que Robinson debería ayudarlo gratuitamente, y de ello se ha de concluir la necesaria gratuidad del crédito como principio de política económica, Bastiat se pregunta por otro supuesto extremo: Un obrero ve a una persona ahogándose en un río, y está en condiciones de salvarla. Un mínima talla ética prescribiría que la salvara sin esperar nada a cambio. La salva gratuitamente. ¿Ha de inferirse de esta situación de emergencia la gratuidad del trabajo, de igual manera que Monsieur Proudhon infiere de la suya la gratuidad del capital?

No podemos detenernos más en este debate, pero tampoco obviar el hecho de su extraordinaria actualidad. A una distancia de ciento setenta años, los argumentos de Proudhon siguen siendo los del intervencionismo populista; la Escuela Austriaca, por su parte, ha hecho de los de Bastiat el fundamento de muchos de sus desarrollos.

---

<sup>566</sup> *Sans doute, vivre sans travailler, pour l'homme tel qu'il a plu à Dieu de le faire, est, d'une manière absolue, chose impossible. Mais ce qui n'est pas impossible à l'homme, c'est de vivre deux jours sur le travail d'un seul.* Bastiat, F. *Gratuité du crédit* (debate con P. J. Proudhon, 1849-1850), en: *Œuvres complètes de Frédéric Bastiat*, Tome 5ème, Guillaumin, Paris, 2e édition: 1863, p. 143.

En el caso de Rand, la influencia de Bastiat es innegable, si bien es difícil definir hasta qué punto sea directa. Es posible que Rand tuviera contacto con alguno de sus escritos más representativos (más verosímelmente, *La Loi*), pero lo que es seguro es que recibió sus ideas a través de los economistas austriacos que frecuentaba, y muy particularmente de Hazlitt. Los paralelismos son, a veces, asombrosos. Defendiendo el interés en el debate con Proudhon, Bastiat se convierte en el primer precursor de la trama de *Atlas Shrugged*, al observar que “si hay un triste espectáculo en el mundo [, es ver a las sufridas clases trabajadoras], en su confusión, hacerle al capital una guerra encarnizada”, y añadir, casi con el tono de una sugerencia: “no sería ni más absurdo, ni más triste, si viéramos a todos los capitalistas del mundo concertarse para paralizar los brazos y matar al trabajo”<sup>567</sup>. La convicción con la que, en *La Loi*, se refiere al Estado de proyección socialista como una organización criminal y a sus actos como un expolio apunta a una cruzada similar a la de Rand y sus héroes contra los *looters*, o saqueadores. Su insistencia antropológica y ética, en fin, en la libertad como atributo esencial de la dignidad del hombre y *conditio sine qua non* para el avance de la humanidad discurre también en términos sobresalientemente similares.

### 2.3.2. Herbert Spencer y William Graham Sumner

Decía Bertrand Russell de Locke que, por la adecuación de sus ideas a las transformaciones científicas, sociales, políticas, etc. de su época, y a las que habrían de llegar en siglos venideros, es el más afortunado de los filósofos<sup>568</sup>. Con Herbert Spencer ocurre exactamente lo contrario. Su dilatada cultura, su multidisciplinariedad, la exhaustividad de su sistema y la originalidad de sus planteamientos son ampliamente superiores a los de otros filósofos ingleses de su centuria, como Bentham (1748-1832) o Stuart Mill (1806-1873); y, sin embargo, el descrédito de los dos hilos conductores de su filosofía, el evolucionismo y el individualismo, le merecería el desdén de la misma posteridad que con mayor o menor justicia encumbraba a sus coetáneos. Ya en 1937, el sociólogo Talcott Parsons subrayaba el general desconocimiento de quien, al fin y al cabo, era uno de los padres de su disciplina<sup>569</sup>.

---

<sup>567</sup> *Et s'il y a un triste spectacle au monde [...] c'est de voir ces classes [souffrantes], dans leur égarement, faire au capital une guerre acharnée. — Il ne serait ni plus absurde, ni plus triste, si nous voyions tous les capitalistes du monde se concerter pour paralyser les bras et tuer le travail. Ibid., p. 145.*

<sup>568</sup> Cf. Russell, B. *A History...*, p. 605.

<sup>569</sup> Cf. Parsons, T. *The Structure of Social Action* (1937). Free Press, Nueva York, segunda edición, 1968, p. 3.

Nacido en Derby en 1820, Spencer ejerció numerosas profesiones y cultivó muy diversas ciencias. En 1858 emprendía el proyecto, extremadamente ambicioso, de completar “una representación sintética de toda la realidad a partir del principio de la evolución”, al que dedicaría más de treinta años<sup>570</sup>. La coincidencia de sus investigaciones en este sentido con las de Darwin ha sedimentado la asunción de que las teorías de Spencer fueran una suerte de desarrollo de las de *On the Origin of Species* (1859), así como una aplicación de las mismas a las humanidades. En esto hay parte de verdad: su imponente *System of Synthetic Philosophy*, finalmente concluido en 1894, y especialmente los volúmenes correspondientes a sus *Principles of Biology* (1863-1865), bebe sensiblemente de la obra de Darwin. Empero ni Spencer aprende de Darwin la preponderancia del factor evolutivo en la explicación de la realidad, ni su tratamiento del mismo es igual al darwiniano. Spencer, antes bien, plasmaba por escrito sus primeras indagaciones sobre la ley de la evolución como motor del progreso en 1857, cuando sólo los científicos más cercanos a Darwin habían conocido, oralmente, los esbozos de lo que habría de ser *On the Origin of Species*. Su publicación en 1859, por lo demás, obligará a Spencer a corregir sus planteamientos iniciales —cuya esencia era y seguiría siendo la concepción de la evolución como transformación progresiva “de un estado de homogeneidad relativamente indefinida e incoherente a un estado de heterogeneidad relativamente definida y coherente, a través de diferenciaciones e integraciones continuas”<sup>571</sup>, universalmente aplicable a la realidad toda, pero especialmente reconocible en los procesos sociales e históricos<sup>572</sup>—, para incorporar la teoría darwiniana de la selección natural. Así pues, aunque, reitérese, enriquecido por Darwin, el evolucionismo de Spencer es original y mucho más relevante de lo generalmente admitido.

Entrelazado con él se encuentra el que, decíamos, se erige en el otro pilar de su pensamiento, el individualismo. Este individualismo se hace especialmente presente en sus *Principles of Ethics* (1884-1893), también constitutivos del *System of Synthetic Philosophy*, y sus restantes escritos éticos y políticos, entre los que destacan los recogidos en su precoz *The Proper Sphere of*

---

<sup>570</sup> Truyol y Serra, A. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Volumen 3: Idealismo y positivismo*. Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 234.

<sup>571</sup> *Evolution is a change from a state of relatively indefinite, incoherent, homogeneity to a state of relatively definite, coherent, heterogeneity, through continuous differentiations and integrations*. Spencer, H. *First Principles* (1862). DeWitt Revolving Fund, New York, 1958, p. 303.

<sup>572</sup> Cf. Truyol y Serra, A. *Ibid.*, p. 235.

*Government* (1843), *Social Statics* (1851)<sup>573</sup>, *Education: Intellectual, Moral and Physical* (1860), *Essays: Scientific, Political and Speculative* (1865) y su obra política más emblemática: *The Man versus the State* (1884). Spencer —de manera, como veremos, no muy distinta a la de Rand— entenderá los derechos como necesidades objetivas para la normal subsistencia y el próspero desarrollo del hombre, no como concesiones políticas o jurídicas derivadas de una voluntad soberana, resida ésta donde resida. Así, pese a su metodología científica —en línea con su tradición filosófica— plenamente empírica, sus contribuciones políticas traslucen un iusnaturalismo extraño a su contexto intelectual más próximo. Es cierto que las más tardías tenderán a evitar la referencia a los derechos naturales, en la medida en que Spencer consideraba que el abuso que de su invocación hacían los movimientos sociales los había convertido en una ficción vacía de contenido, en un mero pretexto para justificar la apropiación de los bienes ajenos. Pero su realismo no dejará de ser una forma más de iusnaturalismo. El Spencer maduro de *The Man versus the State* observa que, aunque pueda criticarse la construcción conceptual de los derechos naturales, ésta responde a un hecho: entre las naciones que se los han dado, los códigos de derechos individuales pretendidamente prepolíticos (esto es, naturales) son generalmente coincidentes en sus aspectos fundamentales. “¿Qué prueba esto? [...] Coinciden porque la supuesta creación de derechos no ha sido sino dar sanción formal y mejor definición a aquellas formulaciones de reivindicaciones y reconocimientos de las mismas que *naturalmente brotan de los deseos individuales de hombres que han de vivir unos en presencia de otros*”<sup>574</sup>. (La cursiva es mía.)

El hombre, por su propia naturaleza, debe vivir de una determinada manera, y hacerse responsable de sus actos. El sentido moral desde el que se relaciona con los demás “asegura a cada cual en la sociedad las naturales recompensas por su energía y eficiencia, y las naturales penalidades por su relajación e ineficiencia”<sup>575</sup>. Esta misma naturaleza humana determina una ley general primaria de igual libertad, de acuerdo con el cual las potestades de cada uno terminan donde empieza la libertad del otro. “La libertad de cada uno, limitada por la igual libertad de todos, es la

---

<sup>573</sup> Albert Jay Nock y Murray N. Rothbard considerarán *Social Statics* la obra de referencia del pensamiento libertario.

<sup>574</sup> *They agree because the alleged creation of rights was nothing else than giving formal sanction and better definition to those assertions of claims and recognitions of claims which naturally originate from the individual desires of men who have to live in presence of one another.* Spencer, H. *The Man versus the State* (1884). The Caxton Printers, Caldwell (ID), séptima impresión (1965) de la edición americana de 1940, p. 191.

<sup>575</sup> Truyol y Serra, A. *Ibid.*

regla de conformidad con la cual debe organizarse la sociedad”<sup>576</sup>. Semejante principio era poco original ya en tiempos de Spencer; lo interesante radica en su fundamentación, que no remite a la razón pura o a las convenciones positivas, sino a las ciencias naturales aplicadas a la convivencia humana. El radio de actuación individual en términos de legitimidad es, pues, tan extenso, como reducido el de la actuación admisible del gobierno. Las funciones propias de éste son tan ajenas a las situaciones de normalidad, en que los individuos se rigen por sus principios generales de conducta, que Spencer llegará a enunciar, como natural, un derecho que nunca dejará de entusiasmar al mundo libertario: el derecho a ignorar el Estado (*the right to ignore the state*). Todo ciudadano sería “libre de rescindir su conexión con el Estado —de renunciar a su protección y a pagar por su asistencia”<sup>577</sup>; en la medida en que el ciudadano que se desvincula del cuerpo político respetara escrupulosamente la ley general primaria de igual libertad, el Estado no tendría por qué volver a ocupar sus pensamientos. El último Spencer moderará su postura, pero, a mi juicio, no la alterará tanto como para excluirla de la órbita del libertarismo primitivo<sup>578</sup>. Por lo demás, como reivindicará Albert Jay Nock (1870-1945) en su introducción de 1939 a *The Man versus the State*, “huelga decir que al abandonar una posición, por alguna razón o sin razón, uno está en su derecho; pero también debe señalarse que el abandono de una posición, por sí misma, no afecta a la validez de ésta”<sup>579</sup>.

---

<sup>576</sup> *The liberty of each, limited by the like liberty of all, is the rule in conformity with which society must be organized.* Spencer, H. *Social Statics* (1851). Robert Schalkenbach Foundation, New York, 1970, p. 79.

<sup>577</sup> [...] *free to drop connection with the state – to relinquish its protection and to refuse paying for its support.* *Ibid.*, p. 185.

<sup>578</sup> Contra esto:

- Rothbard, M. *For a New Liberty* (1973). Ludwig von Mises Institute, Auburn (AL), segunda edición, 1978, pp. 20 y ss. Rothbard suscribe la bastante generalizada distinción entre un primer Spencer, definitivamente individualista, y un segundo Spencer, en el que lo determinante (a expensas de la vertiente individualista) es el vector evolucionista: *Spencer began as a magnificently radical liberal, as virtually a pure libertarian. But, as the virus of sociology and social Darwinism took over in his soul, Spencer abandoned libertarianism as a dynamic, radical historical movement [...]* (“Spencer se estrenó como un liberal sensacionalmente radical, virtualmente como un libertario puro. Pero, a medida que el virus de la sociología y el darwinismo social se impusieron en su ánimo, Spencer abandonó el libertarismo como movimiento histórico dinámico y radical [...]).

- Francis, M. *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*. Cornell University Press, Ithaca (NY), 2007, pp. 265 y ss. Francis mantiene la teoría de que, en Spencer, la primacía la tiene siempre la afirmación de leyes naturales sociales y, en general, de un organicismo que hace sus postulados incompatibles con los del libertarismo moderno.

<sup>579</sup> *It is needless to say that in abandoning a position, for any reason or for no reason, one is quite within one's rights; but it must also be observed that the abandonment of a position does not in itself affect the position's validity.* Nock, A.J. “Introduction” (1939), a: Spencer, H. *The Man...*, p. viii (n.p.).

La repulsa spenceriana de la coacción gubernamental, unida a su confianza en el progreso humano, resultará en una visión no tan distante de la del protoanarquista William Godwin: la evolución determina el perfeccionamiento de la especie humana, y, por consiguiente, la gradual superación de las relaciones coercitivas y su sustitución por la cooperación voluntaria basada en la benevolencia y la buena fe. Como tantos otros acrófobos de su siglo, Spencer es optimista, y considera que la expansión del Estado en el apogeo de la Revolución industrial es un efecto colateral de proyección temporal necesariamente limitada. “Anhelando la victoria final de la libertad pura, del ‘contrato’ contra el ‘status’, de la industria contra el militarismo, Spencer comenzó a ver esa victoria como inevitable”. El problema, lamenta Rothbard, es que Spencer entendía que esa victoria habría de llegar “sólo tras milenios de evolución gradual”<sup>580</sup>.

Se refería en el capítulo anterior cómo, en los años cincuenta, un joven Rothbard perdía su interés por las enseñanzas de Rand al considerarlas una reproducción de las de Spencer. Cabe conceder a Rothbard que, efectivamente, existen claras similitudes entre los argumentos y conclusiones de Spencer y los de Rand, señaladamente en materia ética y política. La fundamentación de la moral en la biología, el individualismo como virtud y principio teórico jurídico y político, la afirmación estricta de la responsabilidad personal y el clamor por un Estado mínimo, que incluso se tenga derecho a ignorar, son indistintamente elementos esenciales en la obra de uno y otra. Su entendimiento de los derechos naturales como condiciones materiales requeridas para la subsistencia es equivalente. El evolucionismo, si bien es cierto que ocupa un lugar mucho más importante en el pensamiento de Spencer que en el de Rand, y que Rand censura a Spencer precisamente en base a él, no está —como hemos visto— enteramente ausente en el objetivismo. Confluyen, también, en su preocupación por la integridad sistémica: por la construcción de un cuerpo doctrinal completo y riguroso, apto para dar respuestas últimas a los grandes interrogantes de la filosofía, y no sólo a los de una o varias disciplinas concretas.

Rothbard, no obstante, se precipitaba al ver en Rand una continuadora de Spencer. De hecho, es perfectamente posible que Rand no hubiera ni tan siquiera leído al pensador inglés antes de verse “acusada” de mímica intelectual por Rothbard. Semejante acusación era, en realidad, una reconvencción de Rothbard al círculo de Rand, que le llamaba al orden por el presunto plagio del

---

<sup>580</sup> *While looking forward to an eventual victory of pure liberty, of “contract” as against “status,” of industry as against militarism, Spencer began to see that victory as inevitable, but only after millennia of gradual evolution.* Rothbard, M. *Ibid.*, p. 21.

“Galt Speech” de *Atlas Shrugged*, con motivo de una conferencia impartida por Rothbard en 1958. Rothbard se defendía alegando los motivos que le habían llevado a alejarse por primera vez del “randismo”, en torno a 1954: que las ideas de John Galt no eran originales de Rand, sino de filósofos como Aristóteles, Santo Tomás y, sobre todo, Spencer<sup>581</sup>. Es probable que en aquel primer distanciamiento, que no había sido en modo alguno traumático (Rothbard la seguía considerando su amiga cuando le escribe en 1957 para felicitarle por la publicación de *Atlas Shrugged*)<sup>582</sup>, Rand ni siquiera llegara a conocer el trasfondo filosófico de su desencanto; concentrada por entonces en la redacción de *Atlas Shrugged*, seguramente no le dio mucha importancia al hecho de que aquel joven economista dejara de asistir a sus reuniones. Sin embargo, en los últimos cincuenta, cuando Rand ya se vuelca en la definición doctrinal de su filosofía, la imputación de Rothbard debió de inquietarla. Es precisamente entonces cuando Rand realiza la única valoración de Spencer que se encuentra en sus escritos, en *For the New Intellectual* (1961)<sup>583</sup>, para desmarcarse de él; valoración que bien puede entenderse como réplica a Rothbard, y cuya extrema superficialidad, por lo demás, demuestra que no estaba familiarizada con Spencer. Aparte de una mención sin importancia en “The Stimulus and the Response” (1972)<sup>584</sup>, no hay mayor rastro de él en la obra de Rand: ni en la publicada, ni, lo que es más sintomático, en la privada (cartas, diarios, comentarios a otros autores...). Tampoco en sus *Answers*. Ni Branden y Heller, sus mejores biógrafas, ni Sciabarra, su más perspicaz estudioso, refieren a Spencer como autor relevante en la conformación de su pensamiento. Sabemos, sí, que leyó *The Man versus the State*<sup>585</sup>, pero no si lo hizo en los años en que todavía se mostraba receptiva a ideas ajenas, o bien cuando ya consideraba el objetivismo una filosofía hecha, con la finalidad, en este último caso, de contrarrestar acusaciones como las de Rothbard.

No hay, en definitiva, respuesta concluyente al interrogante de si Spencer influyó significativamente el pensamiento político de Rand. Lo único que cabe afirmar con certeza es una

---

<sup>581</sup> Cf. Heller, A.C. *Ayn Rand...*, pp. 299 y ss.

<sup>582</sup> *You are one of the great geniuses of the ages, and I am proud that we are friends*. Rothbard, M. Carta a Ayn Rand (3 de octubre de 1957), en: *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 21, N° 4 (winter 2007), p. 12.

<sup>583</sup> Cf. Rand, A. “For the...”, en: *For the...*, p. 34. Se reproduce la cita en el capítulo anterior (ep. 4.3).

<sup>584</sup> Cf. Rand, A. “The Stimulus and the Response”, en: *Philosophy...*, p. 200.

<sup>585</sup> “What Ayn Rand Read”, consultado el 11 de mayo de 2019 en: <https://www.noblesoul.com/orc/misc/read.html>.

ostensible afinidad en materia ética y política, que, no obstante, no es tan profunda como para declarar que Rand se limitara a reformular a Spencer con la determinación con que lo hiciera Rothbard. Desde mi punto de vista, ahora bien, si esta influencia existe, es poco verosímil que representara una influencia primaria superior a la de otros autores —que trataremos seguidamente— más próximos en el tiempo. Que Rand fuera reacia a revelar sus fuentes no quiere decir que éstas escapen fácilmente a la tenacidad de los investigadores; y, sin embargo, en el caso de la supuesta influencia de Spencer, ésta es escasamente apreciable. Spencer, sin duda, pertenece a esa atmósfera cultural individualista en la que respira Rand, máxime al rodearse de intelectuales ideológicamente próximos; en ese sentido, puede haber sido relevante al modo de una influencia indirecta. Pero no parece que su vinculación doctrinal con el objetivismo sea neurálgica.

Algo distinto podría decirse de William Graham Sumner (1840-1910). Su *What Social Classes Owe to Each Other* (1883), evocado en el capítulo anterior, sí podría haber ejercido una mayor influencia sobre las ideas políticas de Rand, amén de sobre sus convicciones éticas. En una carta de 1944 a Leonard Read, artífice de la *Foundation for Economic Education*, Rand se interesaba por Sumner, a quien Read había citado y Rand manifestaba no conocer<sup>586</sup>. En Sumner, con todo, no hay una teoría política, sino más bien una serie de observaciones, argumentos y reivindicaciones opuestos al socialismo del momento. Quizá por ello, Rand no debió de considerarlo especialmente relevante; nunca más lo mencionaría en sus escritos. Sin embargo, aunque no hay constancia al respecto, sí me inclino a pensar que lo leyó, y que su defensa de la economía de mercado y la responsabilidad como las mejores garantías de la civilización, su crítica del parasitismo y de los argumentos típicos del socialismo, su exaltación del empresario y, en general, su individualismo, han encontrado algún reflejo en el capitalismo radical randiano.

### 2.3.3. Albert Jay Nock

Más significativo que Spencer y Sumner en la gestación de este capitalismo radical es el antes mencionado Albert Jay Nock.

Pastor protestante durante doce años, en 1909 Nock abandonaba su ministerio y a su familia para trasladarse a Nueva York, donde se ganaría la vida como periodista. En sus años de compromiso con *The Nation* y *The Freeman*, Nock iría endureciendo sus críticas al poder político y radicalizando sus ideales. *The Freeman* quebraba en 1924, pero para entonces Nock ya había

---

<sup>586</sup> Cf. Rand, A. *Letters...*, p. 172.

cosechado la admiración de algunas personalidades dispuestas a sufragar su actividad divulgativa. Su producción durante el período de entreguerras sería prolífica. En 1928 publicaba una biografía de Jefferson tan aclamada como provocadora, donde —contra la práctica imperante en el sentido opuesto— retrata al padre de la Declaración de Independencia como un firme e incondicional antiestatista. Sus convicciones se harían más explícitas en *Our Enemy, the State* (1935). “Considerando el Estado dondequiera que se encuentra”, expresa en esta obra, “penetrando su historia en cualquier punto, no hay manera de diferenciar las actividades de sus fundadores, administradores y beneficiarios de las de una clase criminal profesionalizada”<sup>587</sup>. Aunque frecuentemente catalogado como anarquista en atención a su cruzada contra el estatismo, en esta obra se posiciona inconfundiblemente como libertario, en el sentido de “minarquista extremo” aquí manejado: el Estado es siempre “antisocial”, pero el gobierno, tal y como Jefferson y Paine lo concibieron para los Estados Unidos, con la garantía de los derechos y el mantenimiento de la libertad y la seguridad a través de intervenciones privativamente negativas como único cometido, es un necesario aliado.

En 1943 publicaba *Memoirs of a Superfluous Man*, donde, bajo el pretexto autobiográfico, presenta un compendio de su filosofía, pues “haga lo que haga y diga lo que diga un hombre, la parte más significativa de él es lo que piensa”<sup>588</sup>. Las conclusiones de Nock son pesimistas en lo relativo a su visión de la sociedad estadounidense. Influido por Ortega, lamenta que la mayoría de sus compatriotas hayan devenido algo no muy distinto al hombre-masa tal y como lo caracteriza el filósofo madrileño; debatiéndose entre la esperanza en el hombre y el desprecio por él, parece prevalecer finalmente el segundo. Ya en 1936, en su artículo “Isaiah’s Job”, había manifestado que la divulgación ácrata había de dirigirse primordialmente a una élite predispuesta al individualismo y a la crítica social y del Estado (*The Remnant*), pues sólo ella podría llegar —muy a largo plazo— a determinar el curso de los acontecimientos. El escaso apoyo que cabría esperar entre el grueso de la población desaconsejaba el recurso a la lucha armada, abocada al fracaso.

Rand leyó con gran interés a Nock: por lo menos sus *Memoirs* y muchos de sus artículos periodísticos de la década de 1930, y posiblemente también otros ensayos y libros de su autoría.

---

<sup>587</sup> *Taking the State wherever found, striking into its history at any point, one sees no way to differentiate the activities of its founders, administrators and beneficiaries from those of a professional-criminal class.* Nock, A.J. *Our Enemy, the State*. William Morrow & Company, New York, 1935, p. 11.

<sup>588</sup> [...] *whatever a man may do or say, the most significant thing about him is what he thinks.* Nock, A.J. “Preface”, a: *Memoirs of a Superfluous Man*, Harper & Brothers, New York, 1943, pp. iii-iv.

Heller lo afirma como influencia determinante, sosteniendo que, en *The Fountainhead*, “Rand está canalizando las ideas de Albert Jay Nock, que defendía que los miembros de una sociedad pueden agruparse en uno u otro de dos polos opuestos: o son ‘hombres económicos’, aquellos que producen lo que necesitan para sobrevivir’, o son ‘hombres políticos’, aquellos que utilizan la carisma o la coerción para vivir de la productividad de los demás”<sup>589</sup>, y refiriendo la trama de *Atlas Shrugged* a la apelación nockiana a esos pocos —*we few, we happy few, we band of brothers*—, a ese *Remnant* o “Reducto” capaz de mantener viva la llama de la libertad en el largo invierno del colectivismo<sup>590</sup>. No se puede sino coincidir con Heller en cuanto al peso de Nock en la obra de Rand, no sólo ensayística sino también literaria<sup>591</sup>. Parece que Rand lo conoció en persona en 1940, precisamente el año en que Nock escribía su introducción al *The Man versus the State* de Spencer, y debió mantener con él un trato más o menos continuado —aunque probablemente nunca personal— hasta su muerte en 1945. Según Burns, Rand, que admiraba a Nock y esperaba mucho de su encuentro, habría quedado bastante decepcionada con él, al encontrarlo “fatalista, místico y oscuro”<sup>592</sup>. Ello, en cualquier caso, no le impidió atesorar su ferviente crítica del colectivismo y el estatismo y su radicalidad individualista y ultracapitalista.

#### 2.3.4. *Rose Wilder Lane e Isabel Paterson*

Muy importante será también la influencia de Rose Wilder Lane e Isabel Paterson, frecuentemente consideradas, junto con Rand, las pioneras del movimiento libertario estadounidense. “Las tres furias del libertarismo”, en expresión de Doherty<sup>593</sup>, compartirán, amén de la condición femenina, el doble desempeño como novelistas y pensadoras políticas; una similar vehemencia en la reivindicación de los valores fundacionales americanos, los derechos individuales y el Estado mínimo, y una estrecha amistad que, con el tiempo, habría de romperse.

---

<sup>589</sup> [...] *Rand is channeling the ideas of Albert Jay Nock, who argued that members of a society can be grouped in one or the other of two opposing camps: either they are “economic man,” those who produce what they need to survive, or “political man,” those who use charm or coercion to live off the productivity of others.* Heller, A.C. *Ayn Rand...*, p. 120.

<sup>590</sup> Cf. *Ibid.*, p. 155.

<sup>591</sup> En *Goddess of the Market...*, p. 316 (n), Burns, J., atribuye a Nock algunos de los planteamientos estéticos objetivistas que Rand fundaba en Aristóteles.

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>593</sup> Cf. Doherty, B. *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement*. PublicAffairs, New York, 2007.

Lane, criada en distintos puntos de la América profunda entre grandes dificultades económicas y familiares, se había revelado desde muy joven como una mente privilegiada. Aunque no pudo pagarse una carrera universitaria, fue una ávida autodidacta. Su actividad periodística y sus biografías de Charlie Chaplin (1916), Henry Ford (1917) y el futuro presidente de los Estados Unidos Herbert Hoover (1920) la situaron como escritora de prestigio. Desde entonces, Lane alternaría crisis emocionales, profesionales y financieras con momentos de lucidez literaria, que culminarían en sus novelas *Let the Hurricane Roar* (1932) y *Free Land* (1938) y su obra cumbre, el estudio histórico-político *The Discovery of Freedom* (1943).

La de la humanidad, para Lane, es la historia de una lucha continuada, pero de una muy distinta a la de Marx: no una lucha contra la dominación económica, de la que la autoridad política no sería más que una superestructura, sino contra la dominación política, que extiende sus tentáculos a la libertad económica. Como es recurrente en la literatura libertaria, el gran hito en la conquista de la libertad es la Revolución americana, cuyos auténticos móviles Lane se propone formular. Ante todo, fue ésta una revolución antidemocrática. “El Demos, ‘El Pueblo’, era una fantasía inventada por los antiguos griegos [...]. El Pueblo no existe. Todo grupo de personas está compuesto por personas individuales. Con lo que, en la práctica, cualquier intento de instaurar la democracia significa hacer que una mayoría de personas en el grupo gobierne dicho grupo”<sup>594</sup>. Por ello, los revolucionarios se enfrentaron “tanto a la monarquía como a la democracia, porque sabían que cuando los hombres establecen una autoridad imaginaria provista de fuerza, destruyen toda oportunidad de ejercitar su libertad natural”<sup>595</sup>. El principal objetivo de la independencia era garantizar los derechos de propiedad, que por entonces nadie consideraba —como comenzaba a suceder en los EEUU de Lane— contrarios a los derechos humanos, sino precisamente su esencia. No se trataba de instituir un gobierno alternativo al colonial británico: los revolucionarios “veían cuán absurdo es creer que el gobierno puede darle a alguien la libertad”<sup>596</sup>. Por eso, opina, el nombre *Bill of Rights* no fue el más adecuado para su declaración de derechos. Dicho nombre,

---

<sup>594</sup> *Demos, The People, was a fantasy imagined by the ancient Greeks [...]. The People does not exist. Individual persons compose any group of persons. So in practice, any attempt to establish democracy is an attempt to make a majority of persons in a group act as the ruler of that group.* Lane, R.W. *The Discovery of Freedom: Man's Struggle Against Authority*. The John Day Company, New York, 1943, p. 178.

<sup>595</sup> *They stood against both monarchy and democracy, because they knew that when men set up an imaginary Authority armed with force, they destroy all opportunity to exercise their natural freedom.* *Ibid.*, p. 179.

<sup>596</sup> [...] *they saw how absurd it is to believe that a Government can give anyone liberty.* *Ibid.*, p. 185.

originado en la tradición inglesa, transmite la impresión de un listado de actuaciones cuyo ejercicio la autoridad concede graciosamente a sus súbditos, cuando, en el caso norteamericano, se trataba realmente de enunciarle al gobierno una serie de prohibiciones de interferencia en la vida de los ciudadanos, cuya libertad no procede de aquél, sino es anterior al mismo. “Si los americanos llegan a olvidar que el gobierno americano no está autorizado a reprimir o coaccionar a un individuo pacífico sin su libre consentimiento, si los americanos llegan a considerar el ejercicio de su natural libertad como la dádiva de los funcionarios de Washington o las capitales de los Estados”, en ese momento, que en las advertencias de Lane se reconoce muy próximo, la Revolución americana habría fracasado<sup>597</sup>.

La vida y la obra de Isabel Paterson presentan asombrosas afinidades respecto de las de Rose Wilder Lane: desde su año de nacimiento hasta el de la publicación de su obra más relevante (1943, también el año de *The Fountainhead*), pasando por su infausto matrimonio, sus meritorias aptitudes autodidácticas ante la falta de una educación universitaria, su brillante carrera como periodista y novelista y, por supuesto, sus preocupaciones políticas y su ideario libertario desde una óptica americanista. De origen canadiense, se trasladaría a Nueva York, donde la repercusión de sus planteamientos la convertiría en una de las figuras principales del conservadurismo anti *New Deal* en la década de 1930, y donde entraría en contacto con Ayn Rand.

La filosofía política de Paterson encuentra su exposición más completa en *The God of the Machine*; como se indicaba, publicado en ese año 1943 tan icónico para el libertarismo estadounidense. Las tesis recogidas en esta obra son, en esencia, muy parecidas a las de *The Discovery of Freedom* (lo que, en buena medida, explica la alianza-amistad entonces reinante entre “las tres furias”); el enfoque, no obstante, difiere. *The God of the Machine* se apoya también en una interpretación de la historia, pero su investigación es mucho más rigurosa que la de *The Discovery of Freedom*. Al igual que Lane, Paterson presenta la historia como un pulso entre los abusos del Estado en sus distintas formas y los esfuerzos del individuo por dominar su entorno natural en libertad; a este proyecto analítico, ahora bien, Paterson aúna el de mostrar cómo los imperios más destacados en términos morales, económicos y militares (el romano, el español, el francés, el británico) alcanzaron su poderío gracias al libre comercio y a sistemas jurídicos basados en

---

<sup>597</sup> *If Americans ever forget that American Government is not permitted to restrain or coerce any peaceful individual without his free consent, if Americans ever regard their use of their natural liberty as granted to them by the men in Washington or in the capitals of the States, then this third attempt to establish the exercise of human rights on earth [the American Revolution] is ended. Ibid., p. 189.*

derechos naturales inviolables, y lo perdieron precisamente en la medida en que permitieron el fortalecimiento del poder político. Paterson se acoge a la distinción entre sociedades de status y sociedades de contrato afirmada por Henry Maine: en las primeras, la vida del individuo viene determinada por la posición que ocupa en la sociedad; en las segundas, en cambio, el individuo es soberano, el reconocimiento de su libertad y sus derechos es anterior a la norma, y, consecuentemente, la asociación parte —al menos en teoría— del consentimiento voluntario. Inglaterra habría sido una sociedad contractual en sus mejores momentos, pero progresivamente, como los otros imperios, habría ido absorbiendo los elementos propios de la sociedad del status. Los colonos se rebelaron contra esto y, con la Declaración de Independencia, instituyeron una sociedad contractual, cuyo primer postulado es precisamente el axioma de que “todos los hombres están dotados por su Creador del derecho inalienable a la vida”<sup>598</sup>. Éste era el espíritu de la Constitución. Sin embargo, lamenta Paterson, casi todas sus enmiendas posteriores al *Bill of Rights* fueron contrarias a este espíritu fundacional. La obra presta especial atención a cuestiones económicas. Se condenan las regulaciones, se desmantela lo que Paterson llama “la ficción de la propiedad pública” y se defiende el patrón oro. “El contrato”, concluye Paterson, “es el principio de una verdadera economía dinámica”<sup>599</sup>.

Al igual que a Nock, Rand conoció a Paterson y Lane en 1940. Pronto se fraguó entre ellas una fecunda amistad, copiosamente nutrida por sus convergencias ideológicas y por el hecho de sentirse llamadas a librar conjuntamente una misma batalla. Especialmente importante fue el intercambio de ideas entre Paterson y Rand en esta década. El pensamiento político de Rand deberá mucho a ambas, pero sobre todo a Paterson, cuya obra anticipará muchos de los temas, argumentos e ideas nucleares del capitalismo radical objetivista. Los primeros desencuentros de Rand con Paterson provendrán de la utilización en *The God of the Machine* de algunos desarrollos éticos originales de Rand, sin mención de ésta<sup>600</sup>; lo cierto, no obstante, es que entre las dos se había venido produciendo una retroalimentación intelectual —casi un *brainstorming*— a lo largo de más

---

<sup>598</sup> *The axiom of the Declaration of Independence that all men are endowed by their Creator with the inalienable right to life [...] is the primary postulate of the Society of Contract.* Paterson, I. *The God of the Machine*. G.P. Putnam's Sons, New York, 1943, p. 41.

<sup>599</sup> *Contract is the principle of the true dynamic economy.* *Ibid.*, p. 285.

<sup>600</sup> Ello, sea como fuere, nunca impidió a Rand loar *The God of the Machine* como “la más grande defensa del capitalismo que he leído” y como un libro “que hace por el capitalismo lo que *Das Kapital* hizo por los rojos, si semejante comparación no es demasiado ofensiva” (cf. Rand, A., “Letter to John C. Gall” [July 4, 1943], en: *Letters...*, p. 78).

de dos años, en el que elementos como el rechazo del determinismo y el materialismo, la refutación de las abstracciones colectivistas, la concepción de los derechos como condiciones materiales necesarias para la vida humana, las acusaciones de traición del ideario fundacional estadounidense, la reivindicación del patrón oro, del empresario y de la economía desregulada, y un largo etcétera, parecían haberse convertido en munición común, indistintamente disponible para quienes, por entonces, eran soldados de un mismo ejército. La versión objetivista de la ruptura referirá que el intransigente ateísmo de Rand colisionaría, de manera cada vez más irreconciliable, con las convicciones cristianas de Paterson, y que Paterson insultaría gravemente a Rand y sus amigos judíos en 1948. Estos datos son verídicos, pero no agotan su repertorio de desavenencias. Ya se señalaba en “Biografía intelectual de Ayn Rand” que otras, como la insistencia de Paterson en que Rand dejara las anfetaminas<sup>601</sup>, tuvieron también mucho que ver en la discordia. En el caso de Lane, quizá no pueda hablarse propiamente de una ruptura, pero lo cierto es que se aprecia una absoluta falta de trato a partir de 1947.

### 2.3.5. Carl Snyder y los economistas austriacos

Una serie de economistas de inclinación más o menos libertaria, aunque en todo caso definidos por la oposición al intervencionismo público y la defensa de la libertad económica desde una antropología individualista, condicionarían también los planteamientos políticos de Rand —desde las tomas de posición más coyunturales, hasta los principios más propiamente filosófico-políticos. Se trata, principalmente, de Carl Snyder (1869-1946) y de dos representantes de la Escuela Austriaca: Ludwig von Mises (1881-1973) y Henry Hazlitt (1894-1993).

A Snyder corresponde el honor de haber elaborado la descripción más exhaustiva, y sin duda la más extravagante, de cómo el capitalismo dio lugar al “milagroso” crecimiento económico que, en ciento cincuenta años, hizo de EEUU la primera potencia mundial: *Capitalism the Creator* (1940). Snyder argumenta que la organización social y económica capitalista es la única practicada por el hombre que le ha permitido alzarse de la barbarie a la afluencia. Contra las asunciones de los economistas clásicos, la riqueza no viene principalmente determinada por el trabajo, sino por la tecnología; tecnología, que, a su vez, es “el producto de la mente y una especial habilidad, literalmente la creación de genios: inventores, organizadores, descubridores, emprendedores,

---

<sup>601</sup> En otro alarde de transparencia, el objetivismo oficialista omitió la interesante correspondencia a este respecto en *Letters of Ayn Rand* (cf. Heller, A.C., *Ayn Rand...*, p. 174).

acumuladores —todos conspirando para hacer posible el milagro económico de hoy”<sup>602</sup>. En Snyder reaparece, pues, el tema de “los pocos” (*the especially talented few*), ese clásico del libertarismo. Los inventores, los descubridores, los innovadores, etc., “son los verdaderos creadores, y creo que serán los auténticos salvadores del mundo moderno”<sup>603</sup>. Aunque rico en información y contundente en su mensaje, *Capitalism: the Creator* es confuso, y a veces caótico, en la exposición de una y otro. Rand lo leyó, se vio influida por él y en alguna ocasión lo recomendó en calidad de “prueba” de que el capitalismo, a efectos prácticos, funciona<sup>604</sup>. Sin embargo, y probablemente debido a la anunciada falta de sistematicidad, nunca le atribuyó la relevancia que sí reconoció en las obras de los austriacos.

Ya hemos visto cómo Mises, y en particular *Human Action* (1949), repercute en la epistemología y la ética de Rand, donde ésta se muestra tan receptiva como crítica con él. Esta misma será su actitud frente a la teoría política miseana. Afirma Burns que Rand “perdonó” los errores de Mises en filosofía moral en vista de la clarividencia de su teoría económica, y de que “a diferencia de Hayek, Mises no estaba dispuesto a considerar compromisos políticos que restringieran el libre mercado”<sup>605</sup>. La observación, a mi juicio, no es exacta. Para Rand, Mises no sólo erraba —gravemente— en algunos de sus principios éticos tal y como los delinea en *Human Action*<sup>606</sup>, sino también en su misma defensa del capitalismo. Mises y Rand llegan a conclusiones muy parecidas por caminos muy distintos. Los paralelismos entre el individualismo de uno y otra, mencionados en el capítulo precedente, no alteran el hecho de que, en el austriaco, el individualismo presenta una proyección puramente metodológica, frente al individualismo estrictamente ético-biológico de Rand. Consecuentemente, y puesto de manera extremadamente

---

<sup>602</sup> [...] *the product of brains and especial ability; quite literally a creation of genius, or of genii: inventors, contrivers, discoverers, enterprisers and accumulators—all conspiring in the economic wonder of today.* Snyder, C. *Capitalism the Creator: The Economic Foundations of Modern Industrial Society* (1940). Arno Press Inc., New York, Reprint Edition, 1972, p. 6.

<sup>603</sup> *And all of high value and interest, and understanding, and color, in this rather perplexing and sometimes difficult world, has been derived from the especially talented few. [...] These are the true creators and, I believe, will prove the true saviours of our modern world.* *Ibid.*, p. 418.

<sup>604</sup> Cf. Rand, A. “Letter to Martin Larson” (July 15, 1960), en: *Letters...*, p. 582.

<sup>605</sup> *Unlike Hayek, Mises was unwilling to consider political compromises that restricted the free market.* Cf. Burns, J. *Goddess...*, p. 106.

<sup>606</sup> Rand no podía dejar impunes asertos como, verbigracia, que “el hombre sirve para ser servido” (*man serves in order to be served*) o que “no existen los valores eternos, absolutos e inmutables” (*there is no such thing as eternal, absolute, and unchanging values*). Cf. Rand, A. *Marginalia...*, pp. 127, 132.

sintética, Rand es capitalista porque el capitalismo es el único sistema político-económico justo, en tanto en cuanto que moralmente válido, mientras que Mises —ya desde su *Die Gemeinwirtschaft* de 1922— tendía a evitar estas consideraciones morales. Políticamente, Rand veía a Mises como un liberal clásico (que es, al fin y al cabo, como Mises se veía a sí mismo), esto es, una aleación, necesariamente inconsistente, de apología del capitalismo y el Estado mínimo y resignación a los designios de la mayoría en tanto forma menos mala de organización política<sup>607</sup>.

A pesar de ello, de *todo* ello, el respeto que Rand le profesaba a Mises como economista era demasiado profundo como para dejar de recurrir a él en busca de argumentos en materia de política económica; bastaba con asumir “que la moral no era su especialidad, y que no podía concebir una por sí mismo”<sup>608</sup>. Podría argüirse, siguiendo a Boettke, que Mises y Rand son, respectivamente, la cabeza y el corazón de la oposición al colectivismo en el siglo pasado, y que, “en manos de Rand, el ‘corazón’ y la ‘cabeza’ no tienen por qué contradecirse”<sup>609</sup>. Aparte de *Human Action*, Rand leyó *Omnipotent Government* y *Bureaucracy*, ambos publicados en 1944. Más allá de su fundamentación moral, Rand tenía poco que objetar —aunque quizá bastante que añadir— a la crítica miseana del socialismo, el Estado de bienestar o la economía planificada. En torno a 1960, tras quince años de relación intelectual y trato personal intermitente, Rand le confesaba al escritor y jurista Sylvester Petro: “No estoy de acuerdo con su epistemología, pero en lo que toca a mis ideas en economía y economía política, Ludwig von Mises es lo más importante que me ha pasado”<sup>610</sup>.

Muy distinta será su opinión del más renombrado discípulo de Mises, Friedrich Hayek (1899-1992). En una carta de 1946, Rose Wilder Lane le preguntaba a Rand: “¿Hacen más daño los que están casi con nosotros que nuestros enemigos al 100%?”. Rand respondía lo siguiente:

---

<sup>607</sup> Esto se hace singularmente patente en los comentarios de Rand al *Bureaucracy* (1944) de Mises (cf. *Ibid.*, p. 142).

<sup>608</sup> “[...] but I assumed that it simply meant that morality was not his specialty and that he could not devise one of his own. Branden, B., citando a Rand en: *The Passion...*, p. 189.

<sup>609</sup> “[...] in Rand’s hands, the “heart” and the “head” need not be in contradiction with one another. Cf. Boettke, P.J. “Mises, Rand, and the Twentieth Century”, en: VV.AA., *Foundations of a Free Society: Reflections on Ayn Rand’s Political Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh (PA), 2019, pp. 384-399.

<sup>610</sup> “I don’t agree with him epistemologically but as far as my economics and political economy are concerned, Ludwig von Mises is the most important thing that’s ever happened to me”. Petro, S., citando a Rand en: *100 Voices...*, pp. 165-166.

No creo que se pueda responder a esto con un simple y llano “sí” o “no”, porque el “casi” es un término muy amplio y puede cubrir muy distintas actitudes. [...]

Como ejemplo del tipo de “casi” que podría tolerar, mencionaría a Ludwig von Mises. [...]

Como ejemplo de nuestro enemigo más pernicioso, mencionaría a Hayek. Ése es auténtico veneno. Sí, creo que hace más daño que Stuart Chase [un economista socialista de la época]<sup>611</sup>.

Rand encontró *The Road to Serfdom* (1944) inadmisiblemente equidistante entre las políticas del bienestar, a cuya necesidad se resigna, y el capitalismo que, en principio, Hayek se proponía presentar como fundamento de la libertad. Raro es el párrafo de esta obra que se libra de las reprimendas de la Rand más severa<sup>612</sup>. Pero Rand no se limitaría a embestir contra Hayek sobre el papel. En algún momento entre 1960 y 1961, ambos fueron presentados por primera y última vez; Hayek le describiría así el encuentro a Theodore J. Lowi, profesor de Instituciones Americanas en la Universidad de Cornell: “Mantuvimos una interlocución muy breve. Rand enfureció y se fue por donde había venido, no sin antes decirme: ‘Eres un chaquetero’”<sup>613</sup>.

En cuanto a Henry Hazlitt, es, junto con Rothbard, el más prominente de los economistas estadounidenses de adscripción austriaca. Fue un autor clarividente, prolífico y multidisciplinar, que en sus noventa y ocho años de vida publicó dieciocho libros y más de 5000 artículos, e incluso una novela distópica. Probablemente su contribución más recordada sea *Economics in One Lesson* (1946), aunque su monumental crítica de Keynes en *The Failure of the “New Economics”* (1959) es igualmente destacable. En *The Foundations of Morality* (1964), su obra filosófica más importante, Hazlitt encuentra en el utilitarismo de tradición anglosajona el mejor fundamento ético para una sociedad libre. En su interpretación, apoyada en el pensamiento de Mises, el criterio ético utilitarista

---

<sup>611</sup> *Now to your second question: "Do those almost with us do more harm than 100% enemies?" I don't think this can be answered with a flat "yes" or "no," because the "almost" is such a wide term and can cover so many different attitudes. [...]*

*As an example of the kind of "almost" I would tolerate, I'd name Ludwig von Mises. [...]*

*As an example of our most pernicious enemy, I would name Hayek. That one is real poison. Yes, I think he does more harm than Stuart Chase.*

Rand, A. “Letter to Rose Wilder Lane” (August 21, 1946), en: *Letters...*, p. 308.

<sup>612</sup> Cf. *Marginalia...*, pp. 145-160.

<sup>613</sup> *The host eagerly brought the two together for the introduction. Here are the results, to the best of my memory: “We had a very brief exchange. She swelled in anger and spun away, remaining only long enough to say, ‘You are a compromiser.’”* Lowi, T. J., en: “Collective Shrug”: Letters to the Editor, *The New York Times* (November 12, 2009), disponible en: [https://www.nytimes.com/2009/11/15/books/review/Letters-to-COLLECTIVESH\\_LETTERS.html](https://www.nytimes.com/2009/11/15/books/review/Letters-to-COLLECTIVESH_LETTERS.html).

supera una tensión entre egoísmo y altruismo (precisamente la que postulaba Rand) que reputa falaz, y se corresponde con la ley económica clásica por la cual cada uno, persiguiendo su propio interés, favorece el interés común.

Hasta esta incursión de Hazlitt en el terreno de la filosofía moral, Rand lo consideraba uno de sus mejores aliados. Aunque ya en *Economics in One Lesson* y algunos de sus artículos había detectado importantes deficiencias filosóficas, era éste un libro que elogiaba y recomendaba sistemáticamente; no en vano la portada de la edición de 1988 viene encabezada por la valoración de Ayn Rand —expresada en una carta de 1946— como “un magnífico trabajo de exposición teórica”<sup>614</sup>. La lección de Hazlitt, planteada en términos muy abstractos, tiene que ver con la altura de miras de la política económica: “El arte de la economía consiste en mirar no meramente a los efectos inmediatos sino también a los efectos a largo plazo de cualquier medida o política; consiste en representarse las consecuencias de dicha política no meramente para un grupo de personas sino para todos ellos”<sup>615</sup>. Lo interesante del estudio, en realidad, es la manera en que Hazlitt aplica esta lección a la refutación de los argumentos del intervencionismo económico, frecuentemente materializados en opiniones del ciudadano lego en economía. Hazlitt pone de manifiesto el poder destructivo de la fiscalidad y la ineficiencia general de los programas de gasto público, desmantela el prejuicio de la necesidad de políticas gubernamentales activas enderezadas al pleno empleo, reivindica el argumento smithiano contra las medidas comerciales proteccionistas, etc. En el prefacio a la primera edición declara que su *greatest debt* tiene por acreedor a Frédéric Bastiat.

Como ocurriera con Mises, Rand suscribe plenamente su defensa del capitalismo y su descripción de cómo éste tiene que funcionar desde un punto de vista político, al tiempo que lamenta que Hazlitt intentara “divorciar la economía de la ética”<sup>616</sup>, a lo que, sin embargo, tampoco da especial importancia. *Economics in One Lesson* no hizo sino reforzar el convencimiento en Rand de que la causa capitalista, rica en “munición” de naturaleza técnica, adolecía de falta de

---

<sup>614</sup> *A magnificent job of theoretical exposition*. Rand, A. “Letter to Kelsey Guilfoil” (October 30, 1946), en: *Letters...*, p. 337. Véase la portada de: Hazlitt, H. *Economics in One Lesson*. Three Rivers Press, New York, 1988.

<sup>615</sup> *The art of economics consists in looking not merely at the immediate but at the longer effects of any act or policy; it consists in tracing the consequences of that policy not merely for one group but for all groups*. Hazlitt, H. *Ibid.*, p. 17.

<sup>616</sup> *I think this is another case such as that of Ludwig von Mises. Hazlitt tried to divorce economics from ethics*. Rand, A. “Letter to Rose Wilder Lane” (October 9, 1946), en: *Letters...*, p. 331.

fundamentación teórica, que ella misma habría de aportar en su nunca concluido tratado *The Moral Basis of Individualism*. Cuando, en 1964, Hazlitt publicó *The Foundations of Morality*, Rand entendió que no sólo profesaba una moralidad equivocada, sino que se comprometía firme, deliberada y orgullosamente con ella. A mediados de los sesenta, Rand se hallaba ya en la plenitud de su intransigencia hacia cualquier discrepancia respecto de su filosofía, y en este punto, al igual que con tantos otros viejos amigos y “compañeros de armas”, rompió sus lazos con Hazlitt.

### 2.3.6. Otras influencias

Se ha visto, pues, cómo un siglo de pensamiento libertario —entendido como defensa teórica del Estado o gobierno mínimo, generalmente asociada a la del libre mercado, más radical que la del liberalismo clásico— influyó de manera más inmediata la filosofía política de Ayn Rand.

A este recorrido podría añadirse la relevancia, acaso residual o complementaria, de periodistas, ensayistas, economistas y pensadores varios de los años treinta, cuarenta y cincuenta particularmente presentes en el crecimiento intelectual de Rand, tales como el sociólogo y economista alemán Franz Oppenheimer (1864-1943), autor del estudio *Der Staat* (1908) que tanto entusiasmó a Nock; H. L. Mencken (1880-1956), el fragoroso y polémico embajador de la filosofía de Nietzsche en EEUU a quien en 1934 Rand ensalzaba como “el mayor adalid del individualismo en este país”<sup>617</sup>, o el discípulo de Mises Hans Sennholz (1922-2007), entre otros muchos. Más que por condicionar significativamente la filosofía política objetivista, estos personajes son importantes como parte del ambiente más afín en que aquélla se fragua, así como por moldear las posiciones de Rand en cuestiones políticas, económicas y sociales más concretas, contingentes o circunstanciales.

### 2.4. Conclusiones: motor, inspiración e influencia

Como ocurriera con el de su ética individualista-racional, el árbol genealógico de la filosofía política de Ayn Rand presenta enorme complejidad. Por supuesto —y así puede afirmarse respecto de su filosofía en todas sus ramas—, esta genealogía explica sólo una parte del capitalismo radical objetivista; nunca es vano insistir en que desmerecer la originalidad teórica de Ayn Rand es casi tan desacertado como infravalorar su talento literario. Ello no obstante, una exhaustiva intelección de su pensamiento político inescapablemente requiere una adecuada conciencia de sus influencias, y del modo en que éstas operan.

---

<sup>617</sup> [...] *I have always regarded you as the foremost champion of individualism in this country.* “Letter to H. L. Mencken” (July 28, 1934), en: *Ibid.*, p. 13.

A tan detallada profundización en dichas influencias podría oponerse, no sin una cierta justicia, que las circunstancias biográficas de Rand, y concretamente su juventud en la Rusia soviética y su huida de la misma, tienen más peso en la conformación de sus ideas filosófico-políticas que cualesquiera lecturas, amistades o hitos intelectuales del tipo que sea. Ciertamente, es ilusorio encontrar una influencia particular, e incluso un agregado de las mismas, que determine el rumbo de la filosofía política de Rand tanto como la vivencia de la miseria y el padecimiento personal y familiar de la represión en el infierno del comunismo bolchevique. Sin embargo, estos eventos, que incontestablemente motivan de manera decisiva la decantación de Rand por el capitalismo y la libertad frente al socialismo y el colectivismo, no dan cuenta de la especificidad filosófica de dicha decantación en su muy singular derivación objetivista. Para entender las particularidades de dicha derivación teórica final, y no sólo sus rasgos más superficiales, las influencias consideradas se revelan insoslayables. Así, es obligado referirse a la motivación anticomunista de raíz biográfica en Rand como *motor* de su filosofía política, pero no propiamente como influencia.

Excluido Aristóteles, de cuya política —como se ha expuesto— Rand se aleja, cabría todavía efectuar una distinción entre las influencias analizadas. En el caso de los Padres Fundadores, e indirectamente Locke (con todos los matices testimoniados), más que de influencia podría hablarse de *inspiración*. Al no aportar Jefferson y los demás revolucionarios norteamericanos (con la excepción apuntada de Thomas Paine, a quien Rand nunca prestó atención y del que simplemente manifestó que “no era uno de nosotros”) una teorización filosófico-política completa, sus ideales podían inspirar la de Rand, pero no condicionarla sustantivamente. En contraste con esta inspiración, sí parece que autores como Herbert Spencer, William Graham Sumner, Albert Jay Nock, Isabel Paterson, Rose Wilder Lane, Carl Snyder, Ludwig von Mises o Henry Hazlitt *influyeron propiamente*, si bien cada uno en una medida y de una manera diversas, el pensamiento político, y político-económico, de Rand. También concurre una *influencia indirecta* de Frédéric Bastiat, cuyas ideas Rand absorbe principalmente a través de Hazlitt.

Entre estas influencias, Nock y Paterson revisten la máxima relevancia. Es en sus obras donde con mayor claridad se aprecian las ideas que serán nucleares en la reflexión política objetivista. Por cuanto toca a cuestiones de política económica, ahora bien, la prevalencia genealógica se desplaza a Mises, Hazlitt y, con este último, Bastiat.

### 3. Los derechos individuales y la asociación humana

De la misma manera que el tránsito de la metafísica y la epistemología a la ética de Ayn Rand había de buscarse en su concepción del hombre, el puente de su ética a su filosofía política lo constituye su teoría de los derechos individuales.

La antropología objetivista definía al hombre, esencialmente, por su condición de ser vivo, consciente, racional y libre; negaba la realidad ontológica de la sociedad y afirmaba al hombre exclusivamente como individuo, relegando sus capacidades asociativas a un segundo momento respecto de su racionalidad como elemento definitorio primario; enfatizaba el hecho de que el hombre sea el único ser vivo cuya supervivencia requiere un ejercicio de pensamiento racional y su aplicación a la producción, y, en fin, lo exaltaba como héroe en la medida en que viva de acuerdo con esta caracterización. La ética o moral objetivista en sentido estricto, iluminada por la concepción del hombre aquí resumida, afirmaba la vida humana como estándar de valor, y definía una serie de valores y virtudes que, informados por dicho criterio (objetivo, pero subjetivamente referido a cada individuo), habrían de conducir al hombre a la felicidad. Todo ello, decíamos, suponía una “preconstitución no escrita” a los principios por lo que se rige una organización social acorde a la naturaleza del hombre.

Pues bien, la única constitución posible para el desarrollo de las interacciones sociales que no contraviene semejante “preconstitución moral” son los derechos individuales. Es por ello que la teoría política objetivista se fundamenta en ellos. El carácter de su reivindicación es mixto: por un lado, “son un concepto moral —el concepto que provee una transición lógica de los principios que guían las acciones de un individuo a los principios que gobiernan sus relaciones con otros”; por otro lado, son un concepto político, pues, al contener en sí mismos —al quedar en ellos condensadas— las exigencias morales más importantes aplicables a las relaciones entre unos individuos y otros, se convierten en criterio de validación, o legitimación, de toda indagación filosófico-política y iusfilosófica ulterior. Con ello, “los derechos individuales son el medio para subordinar la sociedad a la ley moral”<sup>618</sup>.

Ante todo, los derechos individuales son el reconocimiento público o social de una serie de hechos relativos a la naturaleza del hombre y al código moral que un hombre racional ha de

---

<sup>618</sup> “Rights” are a moral concept —the concept that provides a logical transition from the principles guiding an individual’s actions to the principles guiding his relationship with others [...]. Individual rights are the means of subordinating society to moral law. Rand, A. “Man’s...”, en: *The Virtue...*, p. 108.

profesar. Al vincularse una colectividad, o un gobierno, al respeto incondicional de los derechos del individuo, lo que hace es reconocer que el individuo, en tanto en cuanto que hombre, debe —si quiere vivir, y lo normal es que quiera hacerlo— ejercitar sus atributos intelectivos (esto es, su razón) a la transformación de la realidad que lo circunda en bienes o valores a través de un proceso denominado producción. La vida, y tras ella la felicidad como recompensa, presupone la productividad; la productividad, el pensamiento, y el pensamiento sólo puede ser libre, i.e. autónomo o independiente frente a presiones externas.

Desde otra perspectiva, o expresado lo anterior de otra manera, los derechos individuales son “condiciones existenciales requeridas por la naturaleza del hombre”<sup>619</sup> y la del mundo en que se encuentra. Dadas metafísicamente la estructura de uno y otro, no queda sino aceptar que, en orden a satisfacer con éxito el cometido de vivir, el individuo debe emprender y desempeñar continuamente determinadas acciones. Pero estas acciones sólo pueden ser efectuadas en condiciones de libertad, de protección respecto de la intervención de otros individuos en su devenir autónomo. “Habida cuenta de que el conocimiento, el pensamiento y la acción racional son propiedades del individuo, habida cuenta de que la opción de ejercitar su facultad racional o no depende del individuo, la supervivencia del hombre requiere que los que piensan se vean libres de la interferencia de los que no lo hacen. [...] La libertad es el requisito fundamental de la mente humana”<sup>620</sup>.

Tal es la significación de los derechos para la vida en sociedad desde el prisma de su moralidad. Pero, ¿en qué consiste un derecho? “Un ‘derecho’”, formula Rand, “es un principio moral que define y sanciona la libertad de acción de un hombre en un contexto social”. Rand subraya que “el concepto de ‘derecho’ se refiere sólo a la acción —específicamente, a la libertad de acción. Significa libertad respecto de la compulsión, coerción o interferencia física de otros hombres”<sup>621</sup>. En cuanto a estos últimos, la única obligación que el derecho de titularidad ajena les

---

<sup>619</sup> *Rights are conditions of existence required by man's nature for his proper survival.* Rand, A. “This is John Galt...”, en: *For the New...*, pp. 204-205; originalmente en *Atlas...*, p. 1061.

<sup>620</sup> *Since knowledge, thinking, and rational action are properties of the individual, since the choice to exercise his rational faculty or not depends on the individual, man's survival requires that those who think be free of the interference of those who don't. [...] Freedom is the fundamental requirement of man's mind.* Rand, A. “What is Capitalism?”, en: *Capitalism...*, p. 8.

<sup>621</sup> *A 'right' is a moral principle defining and sanctioning a man's freedom of action in a social context. [...] The concept of a 'right' pertains only to action —specifically, to freedom of action. It means freedom from physical compulsion, coercion or interference by other men.* Rand, A. “Man's...”, en: *The Virtue...*, p. 110.

impone es, en efecto, negativa: abstenerse de dicha compulsión, coerción o interferencia, siempre entendidas como acciones de carácter físico.

Siendo la vida el estándar o criterio último de valor moral, se entiende que Rand lo presente como el único derecho fundamental, del cual emanan todos los demás como consecuencias o corolarios.

La vida es un proceso de acción autogenerada de autosustentación; el derecho a la vida implica el derecho a desarrollar acciones autogeneradas de autosustentación, lo que significa: la libertad de emprender todas las acciones requeridas por la naturaleza de un ser racional para el mantenimiento, la prolongación, la realización y el disfrute de su propia vida. (Tal es el significado del derecho a la vida, a la libertad, y a la búsqueda de la felicidad.)<sup>622</sup>

En cuanto a los demás derechos, con independencia de su particular contenido e implicaciones, presentan un denominador común: todos son variantes, aplicaciones o manifestaciones del derecho a la propiedad. “Así como el hombre no puede existir sin su cuerpo, ningún derecho puede existir sin el derecho a trasladarlo a la realidad —a pensar, a trabajar y a conservar los resultados—, esto es: el derecho a la propiedad”<sup>623</sup>. La virtualidad del derecho fundamental a la vida encuentra su única articulación concebible en el derecho a la propiedad. “Dado que el hombre tiene que sustentar su vida mediante su propio esfuerzo, el hombre que no tiene derecho al producto de su esfuerzo carece del medio para sustentar su vida”. Un hombre en esta situación, declara Rand, es un esclavo<sup>624</sup>.

Es interesante notar cómo Rand habla primeramente del derecho *a la* propiedad, en un sentido jurídico-constitucional general, no de su específica proyección jurídico-civil. “El derecho a la propiedad significa que un hombre tiene derecho a emprender todas las acciones económicas

---

<sup>622</sup> *There is only one fundamental right (all the others are its consequences or corollaries): a man's right to his own life. Life is a process of self-sustaining and self-generated action; the right to life means the right to engage in self-sustaining and self-generated action—which means: the freedom to take all the actions required by the nature of a rational being for the support, the furtherance, the fulfillment and the enjoyment of his own life. (Such is the meaning of the right to life, liberty and the pursuit of happiness.) Ibid., p. 110.*

<sup>623</sup> *Just as man can't exist without his body, so no rights can exist without the right to translate one's rights into reality—to think, to work and to keep the results—which means: the right of property.* Rand, A. “This is John Galt...”, en: *For the New...*, p. 205; originalmente en: *Atlas...*, p. 1062.

<sup>624</sup> *The right to life is the source of all rights—and the right to property is their only implementation. Without property rights, no other rights are possible. Since man has to sustain his life by his own effort, the man who has no right to the product of his effort has no means to sustain his life. The man who produces while others dispose of his product, is a slave.* Rand, A. “Man's...”, en: *The Virtue...*, p. 110.

necesarias para adquirir propiedad, usarla y disponer de ella”<sup>625</sup>. Es, por lo tanto, una vez adquirida la propiedad —y, por tanto, ejercitado el derecho a la propiedad en sentido amplio o ius público, como derecho a la acción y las consecuencias de producir o adquirir un objeto— que entra en juego un derecho de naturaleza iusprivada al objeto concreto adquirido: un derecho *de* propiedad. El derecho real al resultado concreto sólo puede nacer del próspero ejercicio del derecho abstracto *a la* propiedad.

En “El mundo de Ayn Rand” se describía, siguiendo al historiador David Reynolds, la mutación en la cultura política del pueblo estadounidense por la que, en la década de 1960, el ideal de los derechos empieza a imponerse al viejo dogma de la libertad. La relativización de esta última es, naturalmente, también la de la propiedad privada, con la cual forma un par genuinamente norteamericano. Rand reconoce este proceso con sobresaliente precocidad, y ya John Galt en *Atlas Shrugged* (1957) carga contra “los modernos místicos del músculo que os presentan la fraudulenta alternativa ‘derechos humanos’ contra ‘derechos de propiedad’, como si unos pudieran existir sin los otros”. Al hacerlo, estarían reviviendo políticamente el viejo dualismo antropológico, la vieja dicotomía cuerpo-alma como aspectos separables y necesariamente enfrentados en el hombre. En realidad, “la doctrina de que los ‘derechos humanos’ son superiores a los ‘derechos de propiedad’ significa sencillamente que unos seres humanos tienen derecho a obtener propiedad a costa de otros; dado que el hombre competente no tiene nada que ganar del incompetente, significa el derecho del incompetente a poseer a quienes son mejores que él y usarlos como ganado productivo. Quienquiera que considere esto humano y justo, no tiene derecho a llamarse ‘humano’”<sup>626</sup>. En el artículo “Monument Builders” (1962), Rand retomará la negación de semejante dicotomía, insistiendo en que “los derechos humanos no pueden existir sin derechos de propiedad”, pues la única manera en que un ser humano puede tener a derecho a su propia vida es que tenga derecho

---

<sup>625</sup> *The right to property means that a man has the right to take the economic actions necessary to earn property, to use it and to dispose of it. Ibid.*, p. 114.

<sup>626</sup> *The modern mystics of muscle who offer you the fraudulent alternative of “human rights” versus “property rights,” as if one could exist without the other; are making a last, grotesque attempt to revive the doctrine of soul versus body. [...] The doctrine that “human rights” are superior to “property rights” simply means that some human beings have the right to make property out of others; since the competent have nothing to gain from the incompetent, it means the right of the incompetent to own their betters and to use them as productive cattle. Whoever regards this as human and right, has no right to the title of “human.”* Rand, A. “This is John Galt...”, en: *For the New...*, pp. 205-206; originalmente en: *Atlas...*, p. 1062.

a conservar, disfrutar y disponer del resultado de su esfuerzo. “Negar los derechos de propiedad equivale a convertir a los hombres en propiedad del Estado”<sup>627</sup>.

El elenco de acciones que Rand contempla como “derechos” es poco generoso. Aparte del derecho fundamental a la vida y el derecho a la propiedad, que vendría implícito o presupondría todos los demás, Rand mencionará los derechos fundacionales a la libertad y a la búsqueda de la felicidad, el derecho a la libertad de expresión, el derecho a la actividad económica, el derecho al voto (para la adopción de decisiones mediante la regla de la mayoría en un ámbito muy limitado) y un etcétera bastante escaso. A este respecto, criticará denodadamente la tendencia apuntada a la afirmación caprichosa e irrestricta de “derechos” de toda índole. “Considérese el curioso hecho de que nunca ha habido en el mundo una proliferación como la de hoy de dos fenómenos contradictorios: de supuestos nuevos ‘derechos’ y de campos de trabajos forzados”. Al amplio y variopinto catálogo de derechos defendidos por el Partido Demócrata, Rand replica: “El empleo, la comida, la ropa, el recreo (!), las casas, la asistencia médica, la educación, etc., no crecen en la naturaleza. Son valores de creación humana, bienes y servicios producidos hombres. ¿Quién ha de proporcionarlos?”. Es, pues, necesaria la prudencia en el manejo del concepto de “derecho”. En los siguientes párrafos, Rand definirá el criterio de discriminación de los derechos en sentido propio, o conceptualmente válidos, respecto de los “supuestos nuevos derechos” que, considerados en la plenitud de su significado, no se diferencian de la vulneración de los primeros:

Si unos hombres tienen derecho a los frutos del trabajo de otros, ello quiere decir que aquellos otros están privados de derechos y condenados al trabajo esclavo.

Cualquier supuesto “derecho” de un hombre que requiera la violación de los derechos de otros no es y no puede ser un derecho.

---

<sup>627</sup> *No human rights can exist without property rights. Since material goods are produced by the mind and effort of individual men, and are needed to sustain their lives, if the producer does not own the result of his effort, he does not own his life. To deny property rights means to turn men into property owned by the state.* Rand, A. “The Monument Builders”, en: *The Virtue...*, p. 106.

Ningún hombre puede tener derecho a imponer una obligación no elegida, un deber no recompensado o una servidumbre involuntaria sobre otro hombre. No puede existir un “derecho a esclavizar”<sup>628</sup>.

Uno de los argumentos que se tendía a aducir para justificar una proliferación de derechos como la que reclamaban los herederos del *New Deal* y los tempranos ideólogos de la postmodernidad era el del (necesario) conflicto entre los intereses humanos. Esta idea penetró el siglo pasado con tanta fuerza que, actualmente, es una de las más definitivamente inscritas en la mentalidad política y jurídica de Occidente; véanse los interminables listados de derechos —distribuidos por categorías y contradictorios unos con otros— en las constituciones más recientes; o la omnipresencia, como pauta básica de interpretación constitucional, del llamado principio de proporcionalidad. Rand rechaza frontalmente el prejuicio del conflicto de intereses desde el plano de la ética, sosteniendo que “los intereses racionales de los hombres no colisionan” y que “no hay conflicto de intereses entre hombres que no desean lo que no merecen, que no practican sacrificios ni los aceptan, que se relacionan unos con otros como *comerciantes*, dando valor por valor”<sup>629</sup>. Para Rand, tras la infundada resignación al escenario de una tensión permanente entre intereses individuales incompatibles se esconde un pretexto, un proyecto de legitimación teórica de la negación de derechos genuinos en aras de la redistribución. Su concepción de los derechos, por el contrario, excluye de por sí el conflicto, al representar únicamente, como decíamos, una obligación de tipo negativo frente a su titular: abstenerse de violarlos.

El único titular de derechos, de acuerdo con Rand, es el hombre *qua* hombre. “No hay ‘derechos’ de grupos especiales, no hay ‘derechos de los agricultores, de los trabajadores, de los

---

<sup>628</sup> Consider the curious fact that never has there been such a proliferation, all over the world, of two contradictory phenomena: of alleged new “rights” and of slave-labor camps. [...]

[...] Jobs, food, clothing, recreation (!), homes, medical care, education, etc., do not grow in nature. These are man-made values—goods and services produced by men. Who is to provide them?

If some men are entitled by right to the products of the work of others, it means that those others are deprived of rights and condemned to slave labor.

Any alleged “right” of one man, which necessitates the violation of the rights of another, is not and cannot be a right.

No man can have a right to impose an unchosen obligation, an unrewarded duty or an involuntary servitude on another man. There can be no such thing as “the right to enslave.”

Rand, A. “Man’s...”, en: *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>629</sup> The Objectivist ethics [...] holds that the rational interests of men do not clash—that there is no conflict of interests among men who do not desire the unearned, who do not make sacrifices nor accept them, who deal with one another as traders, giving value for value. Rand, A. “The Objectivist...”, en: *Ibid.*, p. 34.

empresarios, de los empleados, de los empleadores, de los ancianos, de los jóvenes, de los no nacidos'. Sólo hay *Derechos del Hombre* —derechos detentados por cada hombre individual y por *todos* los hombres como individuos”<sup>630</sup>.

A la luz del desarrollo conceptual expuesto en torno a los derechos individuales, cabría efectuar la siguiente recapitulación de las condiciones o requisitos en virtud de los cuales, conforme al punto de vista de Rand, pueden predicarse aquellos:

1. Es necesario que se trate primariamente de una acción. (Si bien, a consecuencia de la acción primaria, puede originarse un derecho real al producto o resultado de la misma.)
2. La acción tutelada como derecho debe fundarse en su contribución, de acuerdo con el libre juicio del individuo (que, por supuesto, no es infalible), al mantenimiento, mejora, prolongación o disfrute de su propia vida en tanto estándar objetivo de valor.
3. Igualmente, debe ser reconducible, en su consistencia, materialización, presupuestos o implicaciones, al derecho a la propiedad (concebido ampliamente como derecho a la traslación de una idea a la realidad y a la conservación, uso y disposición del objeto material resultante, en condiciones de libertad).
4. Su normatividad es positiva para su titular (sanciona el ejercicio de una acción) y estrictamente negativa frente a otros individuos, limitándose a prohibir la interferencia en la vertiente positiva indicada. Esto, con carácter general, excluye la colisión de derechos.
5. El titular es siempre un individuo nacido<sup>631</sup>.

Rand presume de profesar una concepción revolucionaria de los derechos individuales, en la que estos no se fundan en una concesión graciosa de Dios o de la sociedad, sino en la naturaleza del hombre, el axioma de identidad y la ley de causalidad. “El origen de los derechos del hombre no es ni la ley divina ni la ley federal, sino la ley de identidad. A es A, y el hombre es hombre. Los *derechos* son condiciones existenciales requeridas por la naturaleza del hombre para su propia

---

<sup>630</sup> *There are no “rights” of special groups, there are no “rights of farmers, of workers, of businessmen, of employees, of employers, of the old, of the young, of the unborn.”*

*There are only the Rights of Man—rights possessed by every individual man and by all men as individuals.*

Rand, A. “Man’s...”, en: *Ibid.*, pp. 114-115.

<sup>631</sup> O, quizá, físicamente formado, ya en las últimas etapas del embarazo. Más adelante se precisará esto en relación con la postura de Rand frente al aborto.

supervivencia”<sup>632</sup>. A pesar de las referencias a la Divinidad, ésta habría sido la filosofía de la Declaración de Independencia al proclamar a los hombres “dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables” (*endowed by their Creator with certain unalienable rights*). “Con independencia de que se crea que el hombre es el producto de un Creador o de la naturaleza, la cuestión de su origen no altera el hecho de que es una entidad muy concreta, un ser racional, que no puede operar con éxito bajo coacción, y que los derechos son condición necesaria de su particular modo de supervivencia”<sup>633</sup>. Como se exponía al analizar la genealogía del pensamiento político randiano, esta idea de los derechos era un lugar común entre las “tres furias del libertarismo”, y uno de sus más importantes postulados. En última instancia, y aunque su influencia —como se ha razonado— sobre Rand no sea directa, encierra una secularización del Locke más iusnaturalista de los primeros capítulos del *Second Treatise*: en la libertad perfecta y la general igualdad del estado de naturaleza, la tierra pertenece a todos los hombres sin distinciones, ni subordinaciones de unos a otros; la razón los instruye en la búsqueda de su propia preservación y el cultivo de su bienestar, con el fin de que cumplan con el mandato divino de crecer y reproducirse; la única manera de hacerlo efectivo son los derechos de propiedad, que nacen de la aplicación del propio trabajo a la materia. Desterrado el fundamento último divino de los derechos (lo cual, como Rand pone de manifiesto, no genera trastorno teórico alguno) y obviada —o desconocida— la conversión de Locke al pesimismo antropológico y, consecuentemente, a la regla de la mayoría en capítulos posteriores del *Second Treatise*, queda una concepción de los derechos individuales iusnaturalista, al tiempo que laica, en la que estos encuentran su origen en la naturaleza del hombre, resultan inseparables de su modo de vivir en el mundo y son anteriores al gobierno, cuya única legitimidad viene dada por la justa tutela de dichos derechos. Así presentado Locke, la teoría de los derechos de Rand no difiere esencialmente de la suya; la dificultad, como se explicaba, reside en que éste no es Locke.

Sobre la base de los derechos individuales así entendidos, y con arreglo a las limitaciones que su virtualidad determina, puede contemplarse válidamente la asociación humana. Aunque Rand

---

<sup>632</sup> *The source of man's rights is not divine law or congressional law, but the law of identity. A is A—and Man is Man. Rights are conditions of existence required by man's nature for his proper survival.* Rand, A. “This is John Galt...”, en: *For the New...*, pp. 204-205; originalmente en: *Atlas...*, p. 1061.

<sup>633</sup> *Whether one believes that man is the product of a Creator or of nature, the issue of man's origin does not alter the fact that he is an entity of a specific kind—a rational being—that he cannot function successfully under coercion, and that rights are a necessary condition of his particular mode of survival.* Rand, A. “Man's...”, en: *The Virtue...*, p. 111.

contradiga a Aristóteles negando que el hombre sea un animal político o social, no considera que una soledad autárquica sea el estado idóneo para el individuo que persigue el bienestar y la felicidad. Su concepción del hombre, a efectos políticos, es una posición intermedia entre el ciudadano ateniense y el lobo solitario: el hombre, dice, “es un animal contractual”<sup>634</sup>. En su representación, el sujeto de Derecho que actúa como parte contratante no forma, *ab initio*, parte de ningún grupo, ni recaen sobre él obligaciones no elegidas. Paralelamente, ahora bien, las aptitudes contractuales en las que se materializan la racionalidad como condición primaria y el egoísmo como ideal ético presuponen en el individuo que las ostenta una continuidad en la búsqueda de acuerdos —libres y mutuamente beneficiosos— con otros individuos. El ejercicio de la potencialidad contractual o asociativa, sin venir dada por la naturaleza del hombre, sí se presenta muy recomendable en un contexto muy específico: la sociedad comprometida con el respeto de los derechos individuales. En su defecto, puede ser preferible la vida en una isla desierta; naturalmente, no hay vínculo ontológico o moral que obligue al hombre a doblegarse a unas circunstancias sociales opuestas a las condiciones que requiere su supervivencia *qua* hombre.

Tanto en Paterson como en Rand se advierte un recurso parcial a la teoría del contrato social. Si Paterson exaltaba las “sociedades de contrato” frente a las “sociedades de status”, Rand, como vemos, hace del contrato —fundado en el respeto de los derechos individuales— el criterio de legitimidad de las relaciones sociales. Las referencias de una y otra, empero, no implican abrazo alguno del contractualismo como filosofía política. Lo que a ambas interesa es la idea, que el contrato como ninguna otra institución encarna, de la asociación basada en el libre consentimiento, o de este libre consentimiento como única fuente concebible de legitimidad de las obligaciones positivas. Pero ninguna desarrolla una teoría del Estado o del Derecho que remita a un contrato social real, supuesto o metafórico, al estilo de los clásicos del contractualismo o de sus continuadores en el s. XX (como Rawls o Nozick).

Rand reconoce dos grandes beneficios en la asociación interindividual: la transmisión de conocimiento y la división del trabajo posibilitada por el comercio. Además, más o menos explícitamente, la filosofía moral de Rand reconoce la importancia del afecto, en sus distintos grados y formas (el amor, la amistad, etc.), en la edificación de la vida feliz, siempre que se base en la reciprocidad valorativa y no en el sacrificio de sus integrantes. “Estos beneficios indican,

---

<sup>634</sup> *Man is not a lone wolf and he is not a social animal. He is a contractual animal.* Rand, A. “A Nation’s...

delimitan y definen qué tipo de hombres pueden ser valiosos unos para otros y en qué tipo de sociedad: sólo hombres racionales, productivos e independientes en una sociedad racional, productiva y libre”<sup>635</sup>.

La inviolabilidad de los derechos individuales como requisito para la asociación, con todas las ventajas que promete, se concreta en un principio muy simple: la interdicción de la iniciación del uso de la violencia. Tal es, afirma Rand, “la precondition de una sociedad civilizada”; por su virtud, “si los hombres desean tratar unos con otros, sólo pueden hacerlo por medio de la *razón*: mediante la discusión, la persuasión y el acuerdo voluntario y libre de coacción”<sup>636</sup>. Y es que, reiterérese, la única manera de violar los derechos individuales es el empleo de la fuerza física para “obligar [al hombre] a actuar contra su propio juicio, o para expropiar sus valores”<sup>637</sup>. Para ilustrar esta idea, Rand razona que el derecho a la libertad de expresión no significa que una cadena privada deba ceder un espacio televisivo a cualquier iluminado que tenga algo que decir. La negativa a hacerlo no sería una violación de su libertad de expresión: no sería censura. “El término ‘censura’ se refiere solamente a la acción gubernamental. Ninguna acción privada es censura”<sup>638</sup>.

El principio asociativo básico que prohíbe iniciar la fuerza física contra otros equivale, a fin de cuentas, a la primacía del derecho que hace posibles todos los demás: el derecho a no estar de acuerdo (*the right to disagree*), manifestación característica del derecho de propiedad. “El derecho a estar de acuerdo con otros no supone un problema en ninguna sociedad; lo crucial es el derecho a no estar de acuerdo. Es la institución de la propiedad privada que protege e implementa el derecho a

---

<sup>635</sup> [...] *these very benefits indicate, delimit and define what kind of men can be of value to one another and in what kind of society: only rational, productive, independent men in a rational, productive, free society.* Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 36.

<sup>636</sup> *The precondition of a civilized society [...] if men wish to deal with one another, they may do so only by means of reason: by discussion, persuasion and voluntary, uncoerced agreement.* Rand, A. “The Nature...”, en: *Ibid.*, p. 126.

<sup>637</sup> *To violate man’s rights means to compel him to act against his own judgment, or to expropriate his values.* Rand, A. “Man’s...”, en: *Ibid.*, p. 111.

<sup>638</sup> “*Censorship*” *is a term pertaining only to governmental action. No private action is censorship.* Rand, A. *Ibid.*, p. 116.

no estar de acuerdo —y de esta manera mantiene el camino abierto al atributo más valioso del hombre [...]: la mente creativa”<sup>639</sup>.

El único sistema político-social fundado en el principio de interdicción inicial de la violencia y el derecho a disentir, y por lo tanto esencialmente consistente en el escrupuloso respeto de los derechos individuales, es el capitalismo. Ya vimos que Rand lo define como “el sistema social basado en el reconocimiento de los derechos individuales, incluidos los derechos de propiedad, en el que toda la propiedad es privadamente ostentada”<sup>640</sup>. No es de extrañar que quien hiciera gravitar la ética en torno a conceptos como la productividad y el intercambio de valor convierta un concepto económico en el modelo de organización social que define toda una filosofía política, e incluso en su ideal supremo. “En una sociedad capitalista, ningún hombre o grupo puede *iniciar* el uso de la fuerza física contra otros” y “todas las relaciones humanas son voluntarias”<sup>641</sup>. El capitalismo es el sistema social y político que subordina la fuerza (*might*) al derecho (*right*)<sup>642</sup>, haciéndose así sinónimo de “civilización”, que, en *The Fountainhead*, Roark define como “el progreso hacia una sociedad de privacidad” y “el proceso de liberar al hombre de los hombres”<sup>643</sup>.

“Cuando digo ‘capitalismo’, quiero decir un capitalismo pleno, puro, no controlado, no regulado, laissez-faire, con separación del Estado y la economía, del mismo modo y por los mismos motivos de la separación del Estado y la Iglesia”<sup>644</sup>. Que la legitimidad del capitalismo apunte

---

<sup>639</sup> *The right to agree with others is not a problem in any society; it is the right to disagree that is crucial. It is the institution of private property that protects and implements the right to disagree—and thus keeps the road open to man’s most valuable attribute [...]: the creative mind.* Rand, A. “What Is...”, en: *Capitalism...*, p. 11.

<sup>640</sup> *Capitalism is a social system based on the recognition of individual rights, including property rights, in which all property is privately owned.* Rand, A. *Ibid.*, p. 10. Es desconcertante que Rand diga “incluidos los derechos de propiedad” (*including property rights*) en vez de “fundamentalmente los derechos de propiedad” (o algo similar), justo después de haber señalado que “sin derechos de propiedad, ningún otro derecho puede ser ejercitado” (*without property rights, no other rights can be practiced*).

<sup>641</sup> *In a capitalist society, no man or group may initiate the use of physical force against others. [...] In a capitalist society, all human relationships are voluntary.* *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>642</sup> Cf. Rand, A. “The Nature...”, p. 128.

<sup>643</sup> *Civilization is the progress toward a society of privacy. [...] Civilization is the process of setting man free from men.* Rand, A. “The Soul of an Individualist”, en: *For the New...*, p. 91.; originalmente en: *The Fountainhead...*, p. 683.

<sup>644</sup> *When I say “capitalism,” I mean a full, pure, uncontrolled, unregulated laissez-faire capitalism—with a separation of state and economics, in the same way and for the same reasons as the separation of state and church.* Rand, A. “The Objectivist...”, en: *The Virtue...*, p. 37.

principalmente a su moralidad, y sólo secundariamente a su practicidad, implica que su defensa deba ser radical. Dado que es el único sistema moralmente admisible, y que “no puede haber compromiso en principios básicos” ni “en cuestiones morales”<sup>645</sup>, postular —como hiciera, por ejemplo, Hayek— un capitalismo con matices, concesiones o excepciones (que lo son siempre a la libertad, a los derechos individuales) es, para Rand, imperdonable. Como dijera John Galt, “el hombre que no tiene razón todavía retiene un cierto respeto por la verdad, aunque sólo sea por la responsabilidad de la elección. Pero el hombre en el medio es el villano que oscurece la verdad para que parezca que no existen la elección ni los valores, que no está dispuesto a luchar por nada, que está dispuesto a hacer negocio con la sangre del inocente o a arrastrarse ante el culpable, que administra justicia encarcelando igualmente al ladrón y a su víctima, que resuelve los conflictos obligando al pensador y al idiota a encontrarse en un término medio”<sup>646</sup>.

La sociedad capitalista, pues, es una sociedad de comerciantes (*traders*), de potenciales contratantes en un entorno de racionalidad, seguridad y libertad absoluta dentro del respeto irrestricto de los derechos ajenos. La valoración adquiere en ella tanta importancia como en la propuesta ética objetivista. Rand se ve en este punto claramente influida por la teoría austriaca del valor. Desde Carl Menger (1840-1921) y su *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (1871), los economistas austriacos han contrapuesto a la teoría objetiva del valor de los clásicos, que en último término sirve en bandeja a Marx la teoría de la plusvalía, una teoría del valor como apreciación subjetiva, donde el valor de un producto no depende de sus costes de producción, sino de la utilidad que los individuos reconocen en el mismo<sup>647</sup>. Rand se anuncia superadora tanto de una teoría intrínseca del valor (*intrinsic theory of value*), que sería la clásico-marxista, como de una teoría subjetiva del valor (*subjective theory of value*), que consistiría en un cierto solipsismo en la determinación de aquél, haciéndolo depender de los “sentimientos, deseos, ‘intuiciones’, o

---

<sup>645</sup> *There can be no compromise on basic principles. There can be no compromise on moral issues.* Rand, A. “‘Extremism’, or the Art of Smearing”, en: *Capitalism...*, p. 202.

<sup>646</sup> *The man who is wrong still retains some respect for truth, if only by accepting the responsibility of choice. But the man in the middle is the knave who blanks out the truth in order to pretend that no choice or values exist, who is willing to sit out the course of any battle, willing to cash in on the blood of the innocent or to crawl on his belly to the guilty, who dispenses justice by condemning both the robber and the robbed to jail, who solves conflicts by ordering the thinker and the fool to meet each other halfway.* Rand, A. “This Is...”, en: *For the New...*, p. 194; originalmente en: *Atlas...*, p. 1054.

<sup>647</sup> Aunque la teoría subjetiva del valor se atribuye generalmente a la Escuela Austriaca, y pese a ser, desde luego, ésta la vía por la que Rand la absorbe, dicha teoría encuentra inequívocos precursores en los escolásticos españoles de la Escuela de Salamanca y las *Harmonies économiques* de Bastiat.

caprichos” del consumidor. Contra ellos, afirma una “teoría objetiva del valor” (*objective theory of value*), donde el valor del producto se corresponde con su utilidad para el individuo por razón de sus características reales<sup>648</sup>.

Lo relevante no es la novedad de esta teoría objetiva del valor. Aunque Rand la oponga a una supuesta teoría subjetiva del valor, en realidad su proclamada teoría objetiva es la teoría subjetiva austriaca del valor. Lo relevante es que esta teoría objetiva del valor (o subjetiva desde la perspectiva austriaca) es la semilla del libre mercado en tanto manifestación económica del capitalismo como sistema político-social, y el argumento de Rand contra la teoría marxista —para Rand, exponente de la teoría intrínseca del valor— de la plusvalía. “El valor económico del trabajo de un hombre viene determinado, en un mercado libre, por un simple principio: por el consentimiento voluntario de quienes están dispuestos a ofrecerle a cambio su propio trabajo o sus propios bienes”. La ley de oferta y demanda, así, encierra una profunda significación moral: que el hombre “debe guiarse por su propio interés racional, y que, si quiere comerciar con otros, no puede esperar víctimas sacrificiales, *i.e.*, no puede esperar recibir valores sin ofrecer a cambio valores conmensurados”<sup>649</sup>.

#### 4. El gobierno

Ayn Rand ha descrito el tránsito de una moral individual racional y egoísta a un estadio social no contradictorio con aquélla. Ha asentado los cimientos del capitalismo radical como filosofía política objetivista. La siguiente cuestión que trata es la relativa al papel del gobierno. ¿Hay lugar para el gobierno en una sociedad libre, léase capitalista? ¿Es compatible la existencia del gobierno con la virtualidad plena —pues que ninguna otra sería admisible— de los derechos individuales? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué funciones le corresponde desempeñar? ¿Qué funcionamiento cabe exigirle?

Una precisión terminológica debe anteceder a este análisis. La tradición libertaria había venido distinguiendo entre Estado y gobierno, concentrando sus ataques sobre el primero, como

---

<sup>648</sup> Cf. Rand, A. “What Is...”, en: *Capitalism...*, pp. 13-19.

<sup>649</sup> *The economic value of a man's work is determined, on a free market, by a single principle: by the voluntary consent of those who are willing to trade him their work or products in return. This is the moral meaning of the law of supply and demand; [that man] has to be guided by his own rational self-interest, and if he wants to trade with others, he cannot expect sacrificial victims, i.e., he cannot expect to receive values without trading commensurate values in return. Ibid., p. 19.*

extensión desmesurada de la autoridad coercitiva, y reclamando su sustitución por el segundo, percibido en este imaginario como sinónimo de Estado mínimo, o monopolio de la violencia limitado a aquellas funciones verdaderamente imprescindibles para solventar los conflictos inevitables en una situación de anarquía<sup>650</sup>. Rand no explicita en ningún momento esta distinción, que, sin embargo, sí subyace a todos sus escritos de contenido político, reflejando la influencia de aquella tradición libertaria y muy especialmente de Nock. Así, cuando critica la actuación de los poderes públicos, tiende a referirse al “Estado” (*state*, menos frecuentemente con mayúscula), mientras que cuando se trata de legitimar el monopolio de la violencia la tendencia es a hablar del “gobierno” (*government*). Naturalmente, esto no es una regla exacta, sino una mera tendencia, y no es raro que Rand critique propiamente el gobierno. En este caso, ahora bien, es revelador que Rand normalmente esté acentuando el hecho de que el gobierno se está arrogando atribuciones exorbitantes respecto de su función natural en tanto que “gobierno”; por enunciarlo en clave aristotélica, que esté describiendo una corrupción o degeneración del gobierno. También es elocuente que las excepciones a la tendencia en el sentido contrario (que Rand hable de “Estado” en términos de legitimidad) sean casi inexistentes. Rand, así, se halla plenamente inserta en la tradición libertaria en cuanto a su predisposición a discriminar entre Estado, noción de connotaciones irresolublemente negativas, y gobierno, como oportunidad —en expresión de la misma Rand— de subordinación legítima del poder al derecho (*subordination of might to right*).

Se ha expuesto cómo el universal derecho a la vida determina, como principio básico de la asociación humana, la universal prohibición de iniciar el uso de la fuerza física contra otros. Este mismo derecho fundamental tendrá otra implicación inmediata: la universalidad del derecho a la legítima defensa, decires, al recurso a la violencia a modo de represalia contra los iniciadores de la misma. “En una sociedad civilizada, la fuerza puede ser usada sólo en represalia y sólo contra aquellos que hayan iniciado su uso. Todas las razones que hacen de la iniciación de la fuerza física

---

<sup>650</sup> Esto, por lo demás, es coherente con el predominio del componente anglosajón en la tradición libertaria. Para Dalmacio Negro Pavón, en países como Inglaterra o EEUU, “aunque se utilice la palabra Estado, la apropiada es *Government*. Sin entrar en detalles, no existe en estos casos la diferencia, fundamental donde hay Estado, entre el derecho público y el derecho privado: todo es *common law*. Todavía más: no se distingue tampoco entre moral pública y moral privada y en Inglaterra sigue siendo la Corona el soberano y en Norteamérica el pueblo” (“Gobierno y Estado. Dos modos de pensamiento”, en: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Nº 96, 2016, p. 416).

un mal, hacen de su uso como represalia un imperativo moral”<sup>651</sup>. El gobierno es la necesaria respuesta a dicho imperativo, la única posible. Rand se representa el estado de naturaleza mucho más someramente que clásicos y neoclásicos de su teorización como Locke o Nozick, y plantea como evidentes tres objeciones a la “ingenua y etérea abstracción” (*a naive floating abstraction*) del anarquismo<sup>652</sup>:

- Una sociedad que renunciara a la adopción de represalias desprotegería los derechos individuales frente a “cualquier matón que decidiera ser inmoral”. Esta sociedad “alcanzaría lo contrario de lo que pretendía: en vez de abolir el mal, lo promovería y lo recompensaría”<sup>653</sup>.

- Una sociedad que no renunciara a la adopción de represalias y, al mismo tiempo, no centralizara y sometiera a reglas objetivas la administración de aquéllas, favorecería igualmente la violación continuada de derechos individuales. Los individuos se verían abocados a la autotutela, y esta sociedad no dispondría de mecanismos encaminados a prevenir sus excesos en el empleo de la violencia bajo el pretexto de iniciaciones anteriores de la fuerza física. “El uso de la fuerza en represalia requiere reglas probatorias *objetivas* que permitan determinar que un crimen ha sido cometido y quién lo ha cometido, así como reglas *objetivas* que definan los castigos y los procedimientos de ejecución. Los hombres que se dedican a perseguir crímenes sin atención a semejantes reglas son una turba de linchamiento. Si una sociedad dejara la aplicación de represalias en manos de ciudadanos individuales, degeneraría en el mando de las masas, la ley del linchamiento y series inacabables de sangrientos feudos privados o vendettas”<sup>654</sup>.

---

<sup>651</sup> *In a civilized society, force may be used only in retaliation and only against those who initiate its use. All the reasons which make the initiation of physical force an evil, make the retaliatory use of physical force a moral imperative.* Rand, A. “The Nature...”, en: *The Virtue...*, p. 126.

<sup>652</sup> Más adelante expresaría su repulsa del anarquismo con vehemencia mucho mayor: “El anarquismo es la noción más irracional y antintelectual jamás urdida por los exponentes más atados a lo concreto, más hostiles al contexto y más adoradores del capricho en el movimiento colectivista, al que propiamente pertenece” (*Anarchism is the most irrational, anti-intellectual notion ever spun by the concrete-bound, context-dropping, whim-worshipping fringe of the collectivist movement, where it properly belongs*). Rand, A. “Brief Summary”, en: *The Objectivist...*, p. 1.

<sup>653</sup> *If some “pacifist” society renounced the retaliatory use of force, it would be left helplessly at the mercy of the first thug who decided to be immoral. Such a society would achieve the opposite of its intention: instead of abolishing evil, it would encourage and reward it.* Rand, A. “The Nature...”, en: *The Virtue...*, p. 126-127.

<sup>654</sup> *The retaliatory use of force requires objective rules of evidence to establish that a crime has been committed and to prove who committed it, as well as objective rules to define punishments and enforcement procedures. Men who attempt to prosecute crimes, without such rules, are a lynch mob. If a society left the retaliatory use of force in the hands of individual citizens, it would degenerate into mob rule, lynch law and an endless series of bloody private feuds or vendettas.* *Ibid.*, p. 127.

- “Pero la posibilidad de la inmoralidad humana”, ya sea para iniciar el uso de la violencia o en su administración punitivo-restitutiva, “no es la única objeción a la anarquía: ni siquiera una sociedad cada uno de cuyos miembros fuera plenamente racional e impecablemente moral podría funcionar en un estado de anarquía”. Entre estos miembros podrían producirse discrepancias honestas cuya resolución demandara leyes objetivas y un árbitro imparcial que las aplicara<sup>655</sup>. No todo menoscabo de los derechos individuales viene producido por agresiones deliberadas, e incluso en semejante sociedad moralmente angelical pero humanamente falible quedarían, según Rand, desamparados los derechos individuales. Rand no explica por qué individuos perfectamente racionales y honestos no serían capaces de someterse a sistemas extrajudiciales de resolución de conflictos como el arbitraje o la mediación<sup>656</sup>, y presenta estas discrepancias como un tercer argumento en favor de la imprescindibilidad del gobierno.

El gobierno, pues, se justifica moralmente en la necesidad de centralizar, institucionalizar, monopolizar y, sobre todo, objetivar el uso de la fuerza física a modo de represalia ante la iniciación —siempre ilegítima— de la misma para la violación de derechos, aun cuando —como es el caso de las discrepancias honestas— dicha violación de derechos no sea dolosa.

Rand desdeña la moda de los “gobiernos competitivos”, corriente que tanteaba la viabilidad de una situación en la que varios gobiernos operaran simultáneamente en un mismo espacio geográfico, de tal manera que los ciudadanos pudieran optar por ser súbditos de unos u otros de igual manera que se suscriben a unas revistas y no a otras. Los beneficios de someterse a un gobierno, recrimina a los simpatizantes de esta idea, se derivan precisamente de su unicidad, de su excepcionalidad.

Urge recordar que la represión es el único servicio que puede ofrecer un gobierno. Preguntémonos qué implicaría la competencia en la represión.

No se puede considerar esta teoría una *contradictio in terminis*, ya que obviamente carece de toda intelección de los términos “competición” y “gobierno”. Tampoco puede considerarse una abstracción etérea, ya que carece de todo contacto con, o referencia a, la realidad, y no puede en

---

<sup>655</sup> *But the possibility of human immorality is not the only objection to anarchy: even a society whose every member were fully rational and faultlessly moral, could not function in a state of anarchy; it is the need of objective laws and of an arbiter for honest disagreements among men that necessitates the establishment of a government. Ibid., p. 131.*

<sup>656</sup> Quizá, cabría especular, porque el recurso a la *Alternative Dispute Resolution* no se generalizó en EEUU hasta después de su muerte. En cualquier caso, hay que tener presente, como se indicaba, que Rand no dedica grandes esfuerzos a argumentar contra el anarquismo, cuya ingenuidad reputa evidente.

modo alguno encontrar concreción, ni siquiera vaga o aproximada. Bastará la siguiente ilustración: supongamos que el Sr. Smith, cliente del Gobierno A, sospecha que su vecino el Sr. Jones, cliente del Gobierno B, le ha robado; una brigada de la Policía A se dirige entonces al domicilio del Sr. Jones y se topa en la puerta con una brigada de la Policía B, que declara no aceptar la validez de la denuncia del Sr. Smith y no reconocer la autoridad del Gobierno A. ¿Qué pasa entonces?<sup>657</sup>

Por otro lado, Rand insiste —tanto como Paterson<sup>658</sup>— en la caracterización del gobierno como una agencia o agente (*agent*), sin entidad superior o siquiera autónoma respecto de los ciudadanos. “El único propósito admisible de un gobierno es proteger los derechos del hombre, lo que significa: protegerlo de la violencia física. Un gobierno como es debido es simplemente un policía, un agente de la legítima defensa, que, como tal, puede recurrir a la fuerza *sólo* contra aquellos que *inician* su uso”<sup>659</sup>. Delegar en el gobierno la gestión de la legítima defensa pierde todo su sentido si dicha cesión no va acompañada de una reglamentación escrupulosamente objetiva y meticulosamente detallada de su funcionamiento. Si con relación al ciudadano la norma debe ser que todo lo que no está expresamente prohibido está permitido, el gobierno ha de verse sujeto a la norma opuesta: el funcionario “está maniatado por la ley en todos sus actos oficiales” y “no puede hacer nada sino aquello que le está expresamente permitido”<sup>660</sup>. Un gobierno que no responde a estas limitaciones “revierte su único propósito moral y pasa del rol de protector al de peor enemigo del hombre, del rol de policía al de un criminal investido del derecho al ejercicio de la violencia contra víctimas despojadas del derecho a la legítima defensa”<sup>661</sup>. Es importante recordar que el gobierno, en el régimen capitalista de la sociedad libre, carece de toda propiedad; con lo que su papel no es muy distinto del de un administrador de bienes ajenos, con la salvedad de que la singular relevancia del instrumento de administración que le corresponde, la fuerza física, impone su unicidad y su estricta

---

<sup>657</sup> *Remember that forcible restraint of men is the only service a government has to offer. Ask yourself what a competition in forcible restraint would have to mean [...]. Ibid.*, p. 132. Debido a su extensión, se limita la reproducción de la cita original.

<sup>658</sup> Cf., e.g.: Paterson, I., *The God...*, pp. 85, 94, 122 (n.p.), 262.

<sup>659</sup> *The only proper purpose of a government is to protect man's rights, which means: to protect him from physical violence. A proper government is only a policeman, acting as an agent of man's self-defense, and, as such, may resort to force only against those who start the use of force.* Rand, A. “This Is...”, en: *For the New...*, p. 206; originalmente en: *Atlas...*, p. 1062.

<sup>660</sup> [...] *a government official is bound by law in his every official act [and] may do nothing except that which is legally permitted.* Rand, A. “The Nature...”, en: *The Virtue...*, p. 128.

<sup>661</sup> [...] *such a government reverses its only moral purpose and switches from the role of protector to the role of man's deadliest enemy, from the role of policeman to the role of a criminal vested with the right to the wielding of violence against victims deprived of the right of self-defense.* Rand, A. “This Is...”, en: *For the New...*, p. 206; originalmente en: *Atlas...*, p. 1063.

objetividad como preocupación común de todos los ciudadanos. Tal es la interpretación que hace Rand del fundamento del gobierno en el consentimiento de los gobernados que proclama la Declaración de Independencia<sup>662</sup>.

Las funciones propias del gobierno que obedece a este fundamento y reúne estas condiciones de legitimidad serían subsumibles en tres “amplias categorías”: “*la policía*, para proteger a las personas de los criminales; *las fuerzas armadas*, para proteger a las personas de la invasión extranjera; *los tribunales de justicia*, para resolver las disputas entre personas conforme a leyes objetivas”<sup>663</sup>. Rand encomienda a la competencia de la filosofía del Derecho todas las cuestiones relativas al adecuado desempeño de estas funciones, cuya “implementación práctica, en la forma de legislación específica, es enormemente compleja”. Lo esencial para la filosofía política, subraya, “es el principio a implementar: el principio de que el propósito de la ley y el gobierno es la protección de los derechos individuales”<sup>664</sup>. El gobierno, en su manifestación ideal o incorrupta, es, pues, la agencia única para un territorio determinado (un país) que ejercita las funciones listadas en orden a la salvaguarda de los derechos individuales.

Si la actuación del gobierno en su ámbito de legitimidad debe venir objetivamente definida, de ahí se sigue que entre sus competencias debe figurar precisamente la de definir las normas objetivas que han de regir esta actuación. La constitución resultante de un proceso fundacional puede —y debe— asentar una serie de principios, limitaciones y reglas de funcionamiento básicos, pero no puede disponer cada uno de los aspectos de dicho funcionamiento. En una palabra, corresponde al gobierno emitir legislación. Ésta, así, no es una función primaria del gobierno (entendido, como se viene tratando, en sentido amplio, comprensivo de todos los poderes públicos necesarios para la garantía de los derechos individuales), sino un corolario de sus tres grupos competenciales básicos, a los que se subordina y en los que se subsume. La legislación es la previsión, pública y exhaustiva, de la concreta manera en que los funcionarios desarrollarán los

---

<sup>662</sup> *Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed [...].*

<sup>663</sup> *The proper functions of a government fall into three broad categories [...]: the police, to protect men from criminals—the armed forces, to protect men from foreign invaders—the law courts, to settle disputes among men according to objective laws.* Rand, A. “The Nature...”, en: *The Virtue...*, p. 131.

<sup>664</sup> *These three categories involve many corollary and derivative issues—and their implementation in practice, in the form of specific legislation, is enormously complex. It belongs to the field of a special science: the philosophy of law [...] but what is essential here is the principle to be implemented: the principle that the purpose of law and of government is the protection of individual rights.* *Ibid.*

servicios gubernamentales que les son propios, al proteger a los ciudadanos de la iniciación de la violencia o resolver sus eventuales disputas.

Siempre dentro del parámetro innegociable de los derechos individuales, Rand concede un cierto margen de discrecionalidad al legislador. No hay, verbigracia, precepto de derecho natural que señale inequívocamente por cuánto tiempo después de la muerte del inventor o el autor deben conservar sus herederos los derechos de propiedad industrial o intelectual sobre su obra. La legislación que define esto de manera objetiva y razonable es un claro ejemplo de actuación pública lícita para los estándares de Rand<sup>665</sup>. En otros casos, a través de la legislación, el gobierno puede asumir legítimamente una posición jurídica de custodia (nunca de propietario): así, al mantener provisionalmente la posesión de tierras en el salvaje oeste (Rand cita la *Homestead Act* de 1862) o de ondas de radio libres de dominio hasta su adquisición privada por parte de quien antes las explote de manera continuada<sup>666</sup>. Por el contrario, ejemplos paradigmáticos de vulneración de derechos por abuso de la potestad normativa serían las regulaciones de la actividad económica, tales como las leyes antimonopolio o contra las prácticas colusorias, o la censura<sup>667</sup>. Atropellos como estos pondrían de manifiesto cómo la tutela de los llamados “derechos económicos” exige irremediabilmente el quebranto de los derechos genuinos.

Entre las funciones propias del gobierno tampoco se encontraría la acuñación de moneda. Tanto menos el desarrollo de cualquier tipo de política monetaria. En el “Money Speech” de *Atlas Shrugged*, Francisco d’Anconia alerta de cómo los destructores de la civilización inician sus estragos confiscando el oro y dejando a sus propietarios una pila de papel falsificado<sup>668</sup>. A juzgar por los desarrollos de Alan Greenspan (bendecidos por Rand<sup>669</sup>) y otros pronunciamientos

---

<sup>665</sup> Cf. Rand, A. “Patents and Copyrights” (1964), en: *Capitalism...*, pp. 141-145.

<sup>666</sup> Cf. Rand, A. “The Property Status of Airwaves” (1964), en: *Ibid.*, pp. 131-140.

<sup>667</sup> Cf.:

- Rand, A. “Antitrust: The Rule of Unreason” (1962), en: *The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought*, New American Library, New York, 1988, pp. 254-259.

- Rand, A. “America’s Persecuted Minority: Big Business” (1962), en: *Capitalism...*, pp. 40-62.

- Rand, A. “Censorship...” (1973), en: *Philosophy...*, pp. 234-257.

<sup>668</sup> Cf. Rand, A. *Atlas...*, p. 413.

<sup>669</sup> Greenspan, A. “Gold and Economic Freedom”, en: *Capitalism...*, pp. 101-107.

oficialistas<sup>670</sup>, el sistema monetario del capitalismo objetivista es uno de banca libre, similar al descrito por Hayek en *The Denationalization of Money* (1976), en el que el dinero nace espontáneamente en el mercado sin necesidad de intervención gubernamental. Dentro de este marco de esencial libertad, en el que cada banco privado tiene derecho a emitir moneda respaldada por la materia que decida, a operar en régimen de reserva total o fraccionaria según convenga con el cliente, etc., lo natural será que se tienda a la asunción generalizada del oro como elemento de respaldo monetario, esto es, que el mercado libre y racionalmente se decante por el patrón oro. Para Rand, este proceso era tan evidente que siempre identificó banca libre y patrón oro, contraponiendo ambos, como un todo, a la alternativa de una política monetaria dirigida por un Banco Central o Reserva Federal.

El oro tiene un valor material objetivo: su valor no es establecido por un decreto arbitrario. El oro fue elegido como medio de cambio en la mayoría de las civilizaciones por tener un valor y una utilidad física real; no era un mero trozo de papel. Cuando la moneda no está respaldada por oro, quedamos sometidos al poder de un gobierno que arbitrariamente determina el valor del dinero, devalúa la moneda, infla el crédito y recauda impuestos indirectamente mediante la manipulación de la moneda (lo que resulta más desastroso que la imposición directa). El poder del gobierno de destruir el valor objetivo y la seguridad de la moneda es precisamente lo que en última instancia destruye la economía<sup>671</sup>.

La recaudación, como actividad del gobierno, es necesaria, pero no está exceptuada del principio moral de interdicción de iniciación de la violencia. La contradicción sería sólo aparente. Y es que, afirma Rand, “en una sociedad plenamente libre, la fiscalidad —o, para ser exactos, el pago por los servicios gubernamentales— sería voluntaria”. Rand está convencida de que el coste de un gobierno circunscrito a la represión del crimen, la defensa militar y la resolución de conflictos sería tan reducido que unos ciudadanos mínimamente racionales no dudarían en sufragarlo, “igual que pagan por un seguro”. La manera concreta de articular esta financiación voluntaria parece aburrirla, y la

---

<sup>670</sup> Cf. Brook, Y.:

- “Yaron Answers – Gold Standard”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=e8Eyp909goQ>.

- “Yaron Answers – Fractional Reserve Banking”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=aifU1aqiytl>.

<sup>671</sup> *Gold has an objective material value—its value is not established by arbitrary decree. Gold was selected as the medium of exchange in most civilizations because it has an actual physical use and value; it was not a mere piece of paper. When currency is not backed by gold, then we are under the power of a government that arbitrarily sets the value of money, devaluates the currency, inflates credit, and taxes us indirectly through the manipulation of money (which is more disastrous than direct taxation). The government’s power to destroy the objective value and security of currency is precisely what ultimately destroys the economy.* Rand, A. *Answers...*, p. 40.

remite a “la filosofía del Derecho” y a soluciones imaginativas. “A modo de ilustración (y sólo de ilustración)”, Rand sugiere el condicionamiento de la tutela judicial de los contratos al pago de una pequeña tasa por las partes contratantes, o una lotería. En cualquier caso, avisa, “la elección de un método específico de implementación es más que prematuro hoy”<sup>672</sup>.

Si la democracia significa “regla de la mayoría sin límites [...] un sistema social en el que el trabajo, la propiedad, la mente y la vida de cada persona está a merced de cualquier banda que consiga reunir el voto de una mayoría en cualquier momento para cualquier propósito”<sup>673</sup>, Rand es radicalmente antidemocrática. “Los derechos individuales no se someten a voto; una mayoría no tiene derecho a privar a una minoría de sus derechos mediante el voto; la función política de los derechos es precisamente proteger a las minorías de la opresión por las mayorías (y la minoría más pequeña en el mundo es el individuo)”<sup>674</sup>. No obstante, “dentro de una esfera de acción estricta y constitucionalmente delimitada”, de tal manera que los derechos individuales queden debidamente garantizados, el sufragio universal puede ser un instrumento político adecuado para elegir a los representantes gubernamentales y adoptar las decisiones inherentes a las funciones propias del Estado mínimo<sup>675</sup>. El derecho a voto, en este caso, “es una *consecuencia*, no una causa primaria, de un sistema social libre”<sup>676</sup>.

Lejos de constituir una utopía, el ideal político del capitalismo se habría realizado —con decreciente nivel de puridad— en EEUU durante ciento cincuenta años, dando espléndidos resultados. Ningún otro régimen político habría generado una prosperidad siquiera comparable a la conocida por este país hasta el *New Deal*. La premisa básica de los Padres Fundadores, “el derecho del hombre a su propia vida, a su propia libertad, a la búsqueda de su propia felicidad, es decir, el

---

<sup>672</sup> Cf. Rand, A. “Government Financing in a Free Society”, en: *The Virtue...*, pp. 135 y ss.

<sup>673</sup> [...] *unlimited majority rule [...] a social system in which one's work, one's property, one's mind, and one's life are at the mercy of any gang that may muster the vote of a majority at any moment for any purpose.* Rand, A. “How to Read (and Not to Write)” (1972), en: *The Ayn Rand Letter...*, p. 118.

<sup>674</sup> *Individual rights are not subject to a public vote; a majority has no right to vote away the rights of a minority; the political function of rights is precisely to protect minorities from oppression by majorities (and the smallest minority on earth is the individual).* Rand, A. “Collectivized Rights”, en: *The Virtue...*, pp. 121-122.

<sup>675</sup> *Voting is merely a proper political device—within a strictly, constitutionally delimited sphere of action—for choosing the practical means of implementing a society's basic principles.* Rand, A. “Who Is the Final Authority in Ethics?”, en: *The Objectivist Newsletter*, Vol. 4, N° 2 (February 1965), Nueva York, p. 8.

<sup>676</sup> *The right to vote is a consequence, not a primary cause, of a free social system.* Rand, A. “The Lessons of Vietnam: Part I” (1974), en: *The Ayn Rand Letter...*, p. 363.

derecho del hombre a existir para sí mismo, sin sacrificarse por otros ni sacrificar a otros por sí mismo”, y su aplicación política, “una sociedad donde los hombres se relacionan unos con otros como *comerciantes*, mediante el intercambio voluntario para el beneficio mutuo”<sup>677</sup>, habrían sido la simiente de esta época dorada. Poco a poco, América habría ido sucumbiendo a la ética del altruismo, y, con ella, necesariamente al colectivismo; sólo el peso de su pasado le habría impedido caer tan bajo como Europa, que Rand consideraba dominada por el tribalismo y al borde del comunismo<sup>678</sup>. En 1974, Rand se refería a EEUU como “el último país semilibre sobre la tierra”<sup>679</sup>.

En conclusión, y respondiendo a las preguntas iniciales, no sólo es el gobierno compatible con la plena virtualidad de los derechos individuales, sino que es exigencia de aquélla, para la cual no hay alternativa imaginable. El ejercicio reactivo de la violencia por parte del gobierno no vulneraría, para Rand, derecho alguno, al ser precisamente manifestación del derecho a la legítima defensa —derivado directamente del fundamental a la vida—, no resultando concebible —como se indicaba— conflicto alguno de derechos. Las únicas actividades coherentes con un funcionamiento no lesivo de los derechos individuales son las relacionadas con la policía, la defensa militar y la resolución de disputas o administración de justicia. La política monetaria y la recaudación coactiva no forman parte de dicho funcionamiento y son radicalmente ilegítimas, indiferenciables de los actos de cualquier delincuente común. Inicialmente, el proyecto político de los Estados Unidos se erigió para responder a este concepto de gobierno o Estado mínimo, pero este proyecto fue traicionado gradualmente a lo largo de dos siglos de historia. La idea norteamericana, contra toda tergiversación, no era la democracia, sino el republicanismo constitucional<sup>680</sup>.

## 5. El Derecho

Ayn Rand no llega a producir una teoría completa y sistemática del Derecho. Sin embargo, sí somete a reflexión una serie de conceptos cuyo lugar propio es la filosofía jurídica. El tratamiento

---

<sup>677</sup> [...] *the basic premise of the Founding Fathers was man's right to his own life, to his own liberty, to the pursuit of his own happiness—which means: man's right to exist for his own sake, neither sacrificing himself to others nor sacrificing others to himself; [...] the political implementation of this right is a society where men deal with one another as traders, by voluntary exchange to mutual benefit.* Rand, A. “For the New...”, en: *For the New...*, p. 53.

<sup>678</sup> Cf. Rand, A. “The Missing...”, en: *Philosophy...*, p. 57.

<sup>679</sup> [...] *the last semi-free country left on earth [...]*. Rand, A. “Philosophy...”, en: *Ibid.*, p. 11.

<sup>680</sup> Cf. Peikoff, L. “Objectivism and the Moral Foundations of Government” (Lecture 9), en: *The Philosophy...* Disponible en: <https://courses.aynrand.org/campus-courses/the-philosophy-of-objectivism/>

que confiere a conceptos como “ley”, “Derecho” o —como se ha visto ampliamente— “derecho subjetivo” debe considerarse a la luz, y como desarrollo, de sus planteamientos políticos, a los cuales se subordina. Ello, ahora bien, no obsta para que estos conceptos ocupen una posición importante en el seno de la filosofía política objetivista. La importancia del papel que juegan, unida a la general desatención académica de lo iusfilosófico en la teorización de Rand (incluso entre los mismos autores objetivistas), hace que se presente altamente interesante ensayar una lectura del objetivismo desde este punto de vista. A través de ella se ilustrará cómo el capitalismo radical de Rand, más allá de filosofía política, podría hacer las veces de fundamento de una filosofía del Derecho<sup>681</sup>.

Una anticipación de la idea randiana del Derecho puede obtenerse en *Atlas Shrugged*. Cuando Dagny Taggart, la protagonista, llega a la sociedad de Atlas, la comunidad remota y secreta compuesta por los huelguistas desvinculados del resto de la humanidad, se encuentra con el juez Narragansett. Dagny le pregunta por qué ha dejado el Derecho, a lo que el juez responde: “No, Miss Taggart, yo no he dejado el Derecho —es el Derecho el que ha dejado de existir”. La justicia, sin embargo, no puede dejar de existir, y es por ella que se ha unido a la huelga. Ahora el juez está trabajando en un tratado de filosofía del Derecho, en el que se propone exponer la perversidad de la ley no objetiva<sup>682</sup>. Esta postura invita a pensar que Rand tiene una idea del Derecho bastante iusnaturalista, afín a la de Aristóteles y Santo Tomás, según la cual la medida en la que una ley es propiamente Derecho sería la medida en la que se ajusta a las exigencias de la justicia y la objetividad. Las leyes que no lo hacen no serían Derecho, sino a lo sumo una imitación de éste.

Más adelante volvería a tratar la cuestión en tres artículos publicados entre 1962 y 1963. En ellos clarifica la distinción entre “ley objetiva” y “ley no objetiva”. La “ley objetiva” sería la manera en que el gobierno satisface su única función, la protección de derechos individuales mediante el monopolio de la violencia, a diferencia de como lo haría *a lynch mob*, una turba justiciera (cuya proliferación, subrayaba Ayn Rand en su refutación del anarquismo, es la única alternativa a la existencia del gobierno). En el ya minuciosamente estudiado “The Nature of Government”, Rand manifestaba:

---

<sup>681</sup> El análisis que sigue bebe de mi artículo “El Derecho en Ayn Rand. Una lectura iusfilosófica del objetivismo”, que se publicará en el número correspondiente a la segunda mitad de 2020 de la revista *Procesos de Mercado*.

<sup>682</sup> Cf. Rand, A. *Atlas...*, p. 737.

El uso punitivo de la fuerza requiere reglas probatorias *objetivas* para establecer que un crimen ha sido cometido y *probar* quién lo ha cometido, así como reglas *objetivas* que definan los castigos y los procedimientos ejecutivos [...]. Todas las leyes deben ser *objetivas* (y objetivamente justificables): los hombres deben saber claramente, y con anterioridad a emprender una acción, qué les prohíbe hacer la ley (y por qué), qué constituye un delito y qué sanción se les impondrá si lo cometen<sup>683</sup>.

Aunque la referencia lo es aquí al Derecho penal, lo enunciado sería similarmente aplicable al Derecho civil y a cualesquiera otras ramas del ordenamiento que resultaran admisibles en un sistema jurídico cuya única función —nunca está de más recordarlo— es la prevención del delito, la reparación de daños y la resolución de discrepancias de buena fe.

Contra lo que sugerían las referencias jurídicas de *Atlas Shrugged*, apremiará precisar que la distinción randiana entre ley objetiva y ley no objetiva no se identifica con la distinción entre ley justa y ley injusta. En su artículo “Antitrust: The Rule of Unreason” (1962), en el que critica severamente las leyes antimonopolio vigentes en EEUU, Rand expresa lo siguiente:

La amenaza [...] de represalias imprevisibles por infracciones indeterminadas es una manera de esclavizar mucho más poderosa que las leyes dictatoriales explícitas. Demanda mucho más que la mera obediencia, dejando al hombre una única opción: complacer a la autoridades; complacer ciegamente, acriticamente, sin estándares ni principios; complacer en cualquier cuestión, materia o circunstancia, por miedo a una venganza desconocida e imponderable. [...] Es un grave error pensar que una dictadura gobierna una nación por medio de leyes estrictas, rígidas, que son obedecidas y ejecutadas con precisión rigurosa y marcial. Semejante gobierno sería perverso, pero casi soportable. [...] Una dictadura tiene que ser caprichosa<sup>684</sup>.

En la visión de Rand, por lo tanto, la falta de objetividad es una característica adicional de la ley injusta, que acentúa su ilegitimidad o su reprochabilidad moral. La ley justa es, por definición, objetiva. Rand no concibe una cualidad sin la otra: si no fuera objetiva, sería también injusta, por lo

---

<sup>683</sup> *The retaliatory use of force requires objective rules of evidence to establish that a crime has been committed and to prove who committed it, as well as objective rules to define punishments and enforcement procedures [...]. All laws must be objective (and objectively justifiable): men must know clearly, and in advance of taking an action, what the law forbids them to do (and why), what constitutes a crime and what penalty they will incur if they commit it.* Rand, A. “The Nature...”, en: *The Virtue...*, pp. 127-129.

<sup>684</sup> *The threat of sudden destruction, of unpredictable retaliation for unnamed offenses, is a much more potent means of enslavement than explicit dictatorial laws. It demands more than mere obedience; it leaves men no policy save one: to please the authorities; to please—blindly, uncritically, without standards or principles; to please—in any issue, matter or circumstance, for fear of an unknowable, unprovable vengeance. [...] It is a grave error to suppose that a dictatorship rules a nation by means of strict, rigid laws which are obeyed and enforced with rigorous, military precision. Such a rule would be evil, but almost bearable [...]. A dictatorship has to be capricious.* Rand, A. “Antitrust: The Rule of Unreason”, *The Objectivist Newsletter*, Vol. 1, N° 2 (Feb. 1962), Nueva York, p. 5.

menos en sentido formal. Es privativamente entre las leyes injustas que cobra sentido esta distinción. Estas leyes injustas pueden ser objetivas, en cuyo caso son “casi soportables” —pues al individuo se le limita su libertad, pero al menos sabe con certeza qué derechos y libertades se le han restringido, y en qué medida—, o no objetivas, que son las propias de un régimen totalitario, en el que el individuo queda en todo momento sometido al arbitrio absoluto del oficial de turno.

Es en el artículo “Vast Quicksands” (1963) donde Rand termina de configurar esta visión, declarando que “aquello que no puede ser formulado como ley objetiva, no puede ser objeto de legislación [...]. Una ley indeterminada no es una ley, sino sencillamente una licencia para que unos hombres manden sobre otros”<sup>685</sup>.

Inferir una teoría del Derecho —siquiera una idea, un concepto del Derecho— de los textos en que Rand lo trata presenta algunas dificultades. Por un lado, como se señalaba, Rand no es primariamente una filósofa del Derecho, sino una filósofa política que trata materia jurídica de manera accidental, siempre subordinada a sus ideales políticos. Su interés principal no es definir científicamente lo que el Derecho es, ni encontrar una norma hipotética fundamental de validación, ni nada semejante, sino determinar la función que el gobierno y las leyes deben satisfacer en una sociedad libre. Ello, sin embargo, no excluye que en sus desarrollos lata, necesariamente, una concepción del Derecho, más o menos consciente; pues hablar de Derecho es, por necesidad, hablar de una idea concreta del Derecho. Por otro lado, se asiste a un problema de terminología. A diferencia del español, que distingue claramente entre “ley” y “Derecho” (de tal manera que podemos afirmar, por ejemplo, que “una ley injusta no es Derecho”), el inglés no ofrece esta distinción, refiriéndose ambos conceptos con la voz *law*. Es por ello que en el tratamiento que hace Rand de la ley se dan contradicciones aparentes, sugiriéndose —como digo, aparentemente— que una ley es ley y no lo es al mismo tiempo.

De los textos considerados, ahora bien, cabe inferir un concepto randiano del Derecho que supera las dificultades apuntadas. En primer lugar, Rand es netamente iusnaturalista, en el sentido de entender que existe una idea objetiva de justicia, y que el Derecho y las leyes son susceptibles de valoración a la luz de ella. No en vano Rothbard atribuyó a Rand el mérito de haberle convertido a la afirmación, característica de los acólitos del iusnaturalismo, de la existencia de derechos

---

<sup>685</sup> *That which cannot be formulated into an objective law, cannot be made the subject of legislation [...]. An undefineable law is not a law, but merely a license for some men to rule others.* Rand, A. “Vast Quicksands”, en: *Ibid.*, Vol. 2, Nº 7, July 1963, p. 28.

individuales naturales e inalienables, racionalmente justificables en base a hechos de la realidad<sup>686</sup>. En cualquier caso, no es un iusnaturalismo extremo, que niegue carácter jurídico a cualquier norma de la que no pueda predicarse la cualidad de justa. Parece, antes bien, que Rand no niegue la cualidad de Derecho a una ley injusta en sentido material, siempre que sea objetiva. La objetividad o justicia formal sería, pues, el verdadero elemento definitorio del Derecho, y sólo la ley no objetiva (que es también, inescapablemente, injusta) no sería propiamente ni Derecho ni ley, sino una degeneración de ambos.

En *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, Peikoff se detiene muy brevemente en este punto, pero lo que señala al respecto coincide con la interpretación expuesta. Dice: “Algunas leyes promulgadas para casos concretos son indefendibles [léase, injustas], pero objetivamente definibles; un ejemplo sería una ley que prohibiera la venta de bebidas alcohólicas”<sup>687</sup>.

Por su parte, la autora objetivista Tara Smith (2016) presentará el problema de la objetividad jurídica —en términos familiares al lector estadounidense— como una disyuntiva entre el imperio de la ley (*Rule of Law*) y el de los hombres (*Rule of Men*). Smith, ahora bien, yerra al interpretar el mensaje iusfilosófico de Rand como que “en la medida en que cualquier aspecto del diseño o aplicación de la ley vulnera las exigencias de la objetividad, representa un uso injustificado de la fuerza, obligando a los individuos a observar restricciones que el gobierno no tiene autoridad para imponer”<sup>688</sup>. Pareciera así que Rand hablara de la objetividad de la ley como de su justicia o legitimidad, cuando, como se ha ilustrado, ha de entenderse que aquélla constituye un criterio adicional a éstas. No es que un acto legislativo, por el hecho de no ser objetivo, sea consecuentemente un “uso injustificado de la fuerza” por parte del Estado (esto es, una extralimitación en sus funciones legítimas de acuerdo con la filosofía política de Rand); es, más bien, que, presupuesto dicho uso injustificado de la fuerza en forma de acto legislativo, presupuesto dicho exceso del Estado, éste puede todavía ser objetivo o no objetivo: en el primer caso es Derecho, aunque injusto; el segundo caso es el peor de los escenarios, y en él no puede siquiera

---

<sup>686</sup> Cf. Fox, M. “Ayn Rand and Murray...

<sup>687</sup> *Some concrete-bound laws are indefensible, yet still objectively definable; e.g., a law forbidding the sale of alcoholic beverages.* Peikoff, L. *Objectivism...*, p. 365.

<sup>688</sup> [...] *to the extent that any aspect of law’s design or application defies the requirements of objectivity, it represents the unjustified use of force, compelling individuals to comply with restrictions that the government has no authority to impose.* Smith, T. “Objective Law”, en: VV.AA., *A Companion to Ayn Rand*, Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ), 2016, p. 218.

hablarse de Derecho. Expresado de otra manera, Rand no sólo se preocupa por la justicia material, sino que además distingue inequívocamente, y trata individualizadamente, todo lo relativo a la seguridad jurídica o justicia formal, haciendo esto último esencial al concepto de Derecho.

Resulta interesante observar que en Aristóteles, la gran referencia filosófica de Rand, se da una imprecisión parecida en la delimitación de lo jurídico, alimentada por dificultades también similares. En la *Política*, se declara, por una parte, que “las leyes, a semejanza de los regímenes, son también necesariamente buenas o malas y justas o injustas”<sup>689</sup>, mientras que un poco más adelante se afirma que “el que defiende el gobierno de la ley parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y la inteligencia”, y que “la ley es razón sin apetito”<sup>690</sup>. En ambos casos se trata del νόμος. Aristóteles, entonces, ¿es iusnaturalista? ¿Es positivista? Es evidente que aplicar los criterios de la moderna filosofía jurídica a un clásico no contribuye a clarificar las cosas. Sin embargo, sí puede identificarse en su pensamiento un término medio al respecto. Negar la naturaleza jurídica de una ley por no ser intachablemente justa sería admisible para el idealismo platónico, pero no para el realismo aristotélico. El ser admite los contrarios<sup>691</sup>, declara en el primer libro del *Órganon*, y la observación de distintas comunidades (observación en la que precisamente se basa el proceder de Aristóteles) nos pone de manifiesto que en la organización de aquéllas coexisten leyes justas e injustas, buenas y malas. No obstante, ello no puede distraernos de lo que realmente constituye la finalidad de las leyes, que es precisamente la sustitución del gobierno de las pasiones humanas por el de la razón. Y, dado que ἡ φύσις τέλος ἐστίν, que “la naturaleza es finalidad”<sup>692</sup>, sí puede afirmarse que una ley no ordenada a dicha finalidad queda, hasta cierto punto, desnaturalizada.

El planteamiento de Rand difiere del de Aristóteles en la introducción del elemento de la objetividad como sustancialidad del Derecho. Sin embargo, sí refleja este término medio, característicamente aristotélico, entre lo que hoy convenimos en llamar iusnaturalismo, realismo y positivismo jurídico.

En lo que concierne a la segunda influencia filosófica reconocida por Rand, Santo Tomás de Aquino, sí puede afirmarse con rotundidad una discrepancia sustancial en su concepción del

---

<sup>689</sup> *Política*, III, 1282a-1283b, 11.

<sup>690</sup> *Política*, III, 1287a-1287b, 16.

<sup>691</sup> Cf. *Órganon*, I, 4b15-20, 5.

<sup>692</sup> *Política*, I, 1252b-1253a, 2.

Derecho. El iusnaturalismo de Santo Tomás es harto más pronunciado que el de Aristóteles. En la *Summa*, se postula meridianamente que *lex iniusta non est lex*<sup>693</sup>, que la ley injusta no es ley, y, por supuesto, tampoco Derecho. Como se ha explicado, no es ésta la percepción de Rand.

Este concepto de Derecho, por lo demás, es perfectamente coherente con su subordinación del mismo a su propia teorización en torno a la institución del gobierno. La valoración moral gradual (ley objetiva justa, ley injusta pero objetiva, ley no objetiva que no es propiamente Derecho) que hace Rand de la legislación se corresponde, en línea de principio, con la medida en la que el gobierno cumple satisfactoriamente con el cometido que moralmente le corresponde. Lo jurídico, así, se conceptualiza, analiza y evalúa siempre con relación a lo político. Y, aunque Rand rehusara profundizar más en materia filosófico-jurídica, los fundamentos de una filosofía del Derecho e incluso de una ciencia jurídica objetivista quedan sentados, así como la naturaleza accesoria respecto de lo político que, desde una epistemología objetivista, habrá de predicarse de dichas disciplinas.

## **6. El colectivismo**

Como se ha venido mostrando, una presentación completa de las posiciones de Ayn Rand en las distintas ramas de la filosofía es inescindible de su crítica de las principales posiciones por ella consideradas opuestas: en metafísica, el misticismo (frente a su afirmación incondicional de la realidad objetiva); en epistemología, el intrinsicismo y el subjetivismo (frente a la razón conceptual originada en la percepción); en ética, la moral kantiana del deber y el altruismo (frente al egoísmo racional). Por supuesto, la filosofía política no es una excepción. En este campo, el enemigo del capitalismo se identifica bajo la bandera del colectivismo<sup>694</sup>. De alguna manera, éste sería la consecuencia sociopolítica lógica de las sucesivas contrapartes del objetivismo en metafísica, teoría del conocimiento y filosofía moral.

Para Rand, lo que caracteriza estas contrapartes es siempre el abandono a la arbitrariedad frente al rigor objetivo en la formulación de conclusiones o juicios de valor. El misticismo daría primacía a creencias, emociones o caprichos, por definición siempre arbitrarios, sobre los hechos de

---

<sup>693</sup> *Summa Theologiae* I-II, q. 96, a. 4, c.

<sup>694</sup> Una vez más, Rand se mantiene en la línea teórica del libertarismo más próximo, que también había identificado al enemigo predominantemente con este nombre. El que Nock y Paterson lo hicieran sistemáticamente vuelve a dar cuenta de su protagonismo entre las influencias políticas de Rand.

la realidad, incluso los más evidentes. Lo mismo haría, en el ámbito de la gnoseología, cualquier pretensión no racional de adquisición de conocimiento. Las éticas no objetivistas serían arbitrarias en la determinación del bien, que referirían siempre a criterios de validación no congruentes con las exigencias de la realidad objetiva, la razón y la naturaleza del hombre, como pueden ser el deber, la utilidad, la abnegación o la simple voluntad subjetiva. Pues bien, “lo que el subjetivismo es en el terreno de la ética, el colectivismo lo es en el terreno de la política. Tal y como la noción de que ‘cualquier cosa que yo haga está bien porque yo decido hacerla’ no es un principio moral, sino una negación de la moralidad, así la noción de que ‘cualquier cosa que haga la sociedad está bien porque la *sociedad* ha decidido hacerla’ no es un principio moral, sino una negación de los principios morales y el destierro de la moralidad de la vida social”<sup>695</sup>.

En 1980, después de casi veinte años de correcciones, Peikoff, el más fiel discípulo de Rand, recibió el visto bueno de su maestra para publicar *The Ominous Parallels* (que vería la luz en 1982, poco después de la muerte de aquélla). Supervisada concienzudamente, enmendada hasta la extenuación y, finalmente, autorizada por Rand, no sin una introducción en la que viene a arrogarse la originalidad de los planteamientos de Peikoff, es perfectamente pacífico considerar que esta obra refleja plenamente el pensamiento político randiano. En particular, el estudio, que profundiza en las causas filosóficas del nacionalsocialismo alemán y sostiene la existencia de un alarmante paralelismo con la degradación intelectual experimentada por EEUU desde el *New Deal*, es singularmente elocuente de la representación randiana del colectivismo. Peikoff explica precisamente cómo el nazismo, máxima expresión —junto con el comunismo— de dicho colectivismo, no es de ninguna manera un fenómeno exclusiva o siquiera fundamentalmente político, sino que responde a la penetración de toda una filosofía en la conciencia de una masa social. “La causa principal del nazismo”, afirma, “no son los eventos ensalzados o condenados en titulares y mítines callejeros, sino los escritos esotéricos de los profesores que, décadas o siglos atrás, pusieron los cimientos para que dichos eventos se produjeran”<sup>696</sup>. Peikoff no vacila en alertar

---

<sup>695</sup> *What subjectivism is in the realm of ethics, collectivism is in the realm of politics. Just as the notion that “Anything I do is right because I chose to do it,” is not a moral principle, but a negation of morality—so the notion that “Anything society does is right because society chose to do it,” is not a moral principle, but a negation of moral principles and the banishment of morality from social issues.* Rand, A. “Collectivized ‘Rights’”, en: *The Virtue...*, p. 118.

<sup>696</sup> *The root cause of Nazism [...] is not the events hailed or cursed in headlines and street rallies, but the esoteric writings of the professors who, decades or centuries earlier, laid the foundation for those events.* Peikoff, L. *The Ominous...*, pp. 24-25.

de que, en la medida en que doctrinas similares a las contenidas en dichos “escritos esotéricos” sean interiorizadas por el pueblo americano, éste adquirirá la predisposición intelectual y moral cuya manifestación última en Alemania fueron las cámaras de gas.

En primer lugar, Peikoff describe la cosmovisión totalitaria, primordialmente moldeada por los sistemas de Platón, Kant y Hegel. Los tres son metafísicamente idealistas: los tres consideran el mundo, tal y como se nos presenta, una mera sombra de otro, ideal y perfecto; los tres predicán que esta realidad plena o verdadera “es una dimensión inmaterial, más allá del tiempo y el espacio y de la percepción sensorial humana”<sup>697</sup>. Su pretendida adhesión a la razón como medio de conocimiento es mera retórica: los tres terminan declarándola inapta o insuficiente para la comprensión de la realidad verdaderamente importante, que es la constituida por este mundo sobrenatural. Una cosmovisión esotérica y una epistemología irracional, puramente antignoseológica, serían el caldo de cultivo para una ética del sacrificio como la kantiana y un ideario político ultraestatista como el delineado por *La República* de Platón o por las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel.

Peikoff argumenta a continuación cómo el medio —básico, pero extremadamente eficiente— de divulgación filosófica de los nazis, la propaganda, se encargó de inculcar el mensaje totalitario en la mentalidad de los alemanes. Lo relevante aquí no es sólo que la propaganda nazi se valiera selectivamente de los elementos e ideas medulares de los sistemas filosóficos más propicios a sus objetivos, sino también, y sobre todo, la evidencia de que su éxito, un éxito tan rápido y apabullante, únicamente podía darse entre unas gentes ya educadas para recibir con los brazos abiertos el proyecto político colectivista en su expresión más consecuente. Tan impúdico desprecio de la razón y tan aberrante desfiguración de la moral —tal es la tesis de Peikoff— sólo podían calar en un ambiente filosóficamente tan corrupto como el alemán.

La antinomia del espíritu totalitario sería la libertad aristotélico-ilustrada. Si aquél habría sido la savia de la Alemania nazi, ésta se erigiría en el ideal fundacional de América. En la medida en que dicho ideal viene siendo distorsionado y olvidado, la sociedad estadounidense va desarrollando una receptividad cada vez mayor a las ideas del mal que necesariamente desembocan en un régimen político dictatorial. Dichas ideas, por lo demás, son “las raíces de la guerra”, como Rand expone en su artículo del mismo nombre de 1966. “Aquellos que se oponen a la guerra deberían oponerse al *estatismo*. Mientras compartan la noción tribal de que el individuo es pienso

---

<sup>697</sup> *True reality [...] is a nonmaterial dimension, beyond time and space and human sense-perception. Ibid., p. 34.*

sacrificial para el colectivo, de que unos hombres tienen derecho a gobernar a otros por la fuerza, y de que algún (cualquier) presunto ‘bien’ puede justificarlo —no podrá haber paz *dentro* de una nación ni paz entre las naciones”<sup>698</sup>. Idea, ésta, en la que resuena una de las observaciones con las que Hayek concluye *The Road to Serfdom*: “Son, en efecto, aquellos que más ruidosamente claman por una economía planificada quienes más plenamente se encuentran bajo la influencia de las ideas que han causado [la Segunda Guerra Mundial] y la mayoría de los males que padecemos”<sup>699</sup>.

La premisa fundamental del colectivismo, dice Rand, es “que el individuo no tiene derechos, que su vida y su trabajo pertenecen al grupo [...] y que el grupo puede sacrificarlo a discreción por sus propios intereses”. El estatismo al que se refiere como raíz de los enfrentamientos bélicos, esto es, la adopción de la fuerza bruta como medio de relación entre las personas, es “la única forma de implementar esta doctrina”. Por ello “el estatismo ha sido siempre el corolario político del colectivismo”<sup>700</sup>. Los propagandistas del colectivismo se afanan incombustiblemente en transmitir una imagen más humana de sus postulados; Rand los desenmascara:

El colectivismo no predica el sacrificio como medio temporal hacia un fin deseable. El sacrificio es su fin —el sacrificio como forma de vida. Los colectivistas anhelan destruir la independencia, el éxito, la prosperidad y la felicidad del hombre.

Obsérvese la rabiosa, histérica inquina con la que reciben cualquier insinuación de que el sacrificio no es necesario, de que una sociedad no sacrificial está al alcance de los hombres, de que esa es la única sociedad capaz de lograr el bienestar humano<sup>701</sup>.

---

<sup>698</sup> *If men want to oppose war, it is statism that they must oppose. So long as they hold the tribal notion that the individual is sacrificial fodder for the collective, that some men have the right to rule others by force, and that some (any) alleged “good” can justify it—there can be no peace within a nation and no peace among nations.* Rand, A. “The Roots of War” (1966), en: *Capitalism...*, p. 39.

<sup>699</sup> *It is, indeed, those who cry loudest for a planned economy who are most completely under the sway of the ideas which have created this war and most of the evils from which we suffer.* Hayek, F. A. *The Road to Serfdom* (1944). The Institute of Economic Affairs, London, 2005, p. 70.

<sup>700</sup> *Collectivism holds that the individual has no rights, that his life and work belong to the group [...] and that the group may sacrifice him at its own whim to its own interests. The only way to implement a doctrine of that kind is by means of brute force—and statism has always been the political corollary of collectivism.* Rand, A. “Racism”, en: *The Virtue...*, p. 149.

<sup>701</sup> *Collectivism does not preach sacrifice as a temporary means to some desirable end. Sacrifice is its end—sacrifice as a way of life. It is man’s independence, success, prosperity, and happiness that collectivists wish to destroy.*

*Observe the snarling, hysterical hatred with which they greet any suggestion that sacrifice is not necessary, that a non-sacrificial society is possible to men, that it is the only society able to achieve man’s well-being.*

Rand, A. “Theory and Practice”, en: *Capitalism...*, p. 148.

En la formulación de Peikoff, esta falacia informadora del colectivismo, acorde con una cosmovisión holística, una antropología negadora de la individualidad y una ética del altruismo, es la premisa de que “en los asuntos humanos, el colectivo —la sociedad, la comunidad, la nación, el proletariado, la raza, etc.— es la unidad real y el estándar de valor. En esta visión, el individuo tiene realidad sólo como parte del grupo, y valor sólo en la medida en que lo sirva”<sup>702</sup>.

Típico del colectivismo es el tribalismo, y, con él, lo que Rand denomina “la visión tribal de la riqueza”, consistente en “la total obliteración de la distinción entre acción privada y acción gubernamental, entre producción y fuerza; la total obliteración del concepto de ‘derechos’, de una realidad individual en el ser humano, y su sustitución por una visión de los hombres como bestias de carga intercambiables o ‘factores de producción’”<sup>703</sup>. Fruto de semejante visión tribal de la riqueza propia de la mentalidad colectivista sería, por ejemplo, la orientación de la economía política como ciencia desde Adam Smith. Al proponerse definir la maximización de “la riqueza de las naciones”, o la más eficiente asignación de los recursos de la comunidad, esta joven ciencia daba por hecha la propiedad comunal de dichos recursos, ignorando su origen individual; al justificar el capitalismo en el “bien común”, la economía política sancionaba implícitamente la premisa tribal de la utilidad social como criterio de legitimación de la libertad individual. “La institución de la servidumbre [...] fue abolida, políticamente, gracias al advenimiento del capitalismo; políticamente, pero no intelectualmente”<sup>704</sup>.

Forma especialmente patológica de colectivismo es, para Rand, el “primitivismo” de la izquierda nueva o postmoderna. A su disección y crítica están dedicados los artículos que conforman *The New Left: The Anti-Industrial Revolution* (1971)<sup>705</sup>. Rand observa cómo una nueva generación, los jóvenes de los sesenta y principios de los setenta, desarrolla una fuerte hostilidad hacia el capitalismo que, sin embargo, rompe con los postulados de la tradición revolucionaria

---

<sup>702</sup> *Collectivism holds that, in human affairs, the collective—society, the community, the nation, the proletariat, the race, etc.—is the unit of reality and the standard of value. On this view, the individual has reality only as part of the group, and value only insofar as he serves it.* Peikoff, L. *The Ominous...*, p. 17.

<sup>703</sup> [...] *the tribal view of wealth—the total obliteration of the distinction between private action and government action, between production and force, the total obliteration of the concept of “rights,” of an individual human being’s reality, and its replacement by a view of men as interchangeable beasts of burden or “factors of production”.* Rand, A. “What Is...”, en: *Capitalism...*, p. 27.

<sup>704</sup> *The institution of serfdom [...] was abolished, politically, only by the advent of capitalism; politically, but not intellectually.* *Ibid.*, p. 3.

<sup>705</sup> Reeditado, ya se dijo, en 1999 como *Return of the Primitive: The Anti-Industrial Revolution*.

socialista. Esta nueva izquierda, tan expresivamente encarnada por hippies y pacifistas, es escéptica con respecto al materialismo marxista y acepta alegremente la evidencia de que el socialismo no crea riqueza. Ello, sin embargo, no se debe a un acercamiento de esta corriente al capitalismo, al que efectivamente es hostil, sino a un rechazo global de la inteligencia (incluso de la anticapitalista) y de la riqueza (lo que hace de la incapacidad anticapitalista para generarla toda una virtud). “En lugar de sus viejas promesas de que el colectivismo crearía abundancia universal y su denuncia del capitalismo por crear pobreza, [la izquierda] está denunciando ahora al capitalismo *por crear abundancia*. En lugar de prometer comodidad y seguridad para todos, [la izquierda] está denunciando ahora a la gente por vivir cómoda y segura”. Esta nueva izquierda es “primitivista”, en cuanto anhela orgullosamente una involución total de la civilización mediante su renuncia al progreso tecnológico y el bienestar material y su regreso a “los pájaros, las abejas y la belleza —‘la belleza de la naturaleza’”<sup>706</sup>.

En cualquier caso, la “forma más baja, más crudamente primitiva de colectivismo” es el racismo. El racismo “es la noción que adscribe significación moral, social y política al linaje del hombre —la noción de que los atributos intelectuales y el carácter de un hombre son producidos y transmitidos por su química corporal interna. Lo que significa, en la práctica, que un hombre ha de ser juzgado, no por su propio carácter y acciones, sino por los de la colectividad de sus ancestros”<sup>707</sup>.

Bajo la categoría del colectivismo engloba también Rand la doctrina social de la Iglesia católica tal y como la expone Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio* de 1967. La encíclica tiene por objeto la crítica paralela del capitalismo y el comunismo y la exhortación a la solidaridad con los países menos desarrollados en aras de su progreso y de una distribución más equitativa de la riqueza. En el artículo “Requiem for Man” del mismo año, Rand carga contra la carta papal, que considera favorable a un totalitarismo fundamentalmente equivalente al marxista y un batiburrillo

---

<sup>706</sup> [...] *birds, bees and beauty*—“*nature’s beauty*”. [...] *Instead of their old promises that collectivism would create abundance and their denunciations of capitalism for creating poverty, they are now denouncing capitalism for creating abundance. Instead of promising comfort and security for everyone, they are now denouncing people for being comfortable and secure.* Rand, A. “The Anti-Industrial Revolution”, en: *Return...*, pp. 281-282.

<sup>707</sup> *Racism is the lowest, most crudely primitive form of collectivism. It is the notion of ascribing moral, social or political significance to a man’s genetic lineage—the notion that a man’s intellectual and characterological traits are produced and transmitted by his internal body chemistry. Which means, in practice, that a man is to be judged, not by his own character and actions, but by the characters and actions of a collective of ancestors.* Rand, A. “Racism” (1963), en: *The Virtue...*, p. 147.

de clichés lo suficientemente satisfactorios (*safely fashionable clichés*) para un público lo más amplio posible. Con ella, opina, “la Iglesia católica está abandonando la civilización occidental y convocando a las hordas bárbaras a devorar los logros de la mente humana”<sup>708</sup>.

En otros pronunciamientos ya rayanos en el exabrupto, Rand llega a considerar el conservadurismo, el liberalismo, el libertarismo e incluso el anarcocapitalismo al estilo de Rothbard ideologías colectivistas al más alto nivel. “El anarquismo”, rabia, “es la noción más irracional y antintelectual jamás urdida por los exponentes más atados a lo concreto, más hostiles al contexto y más adoradores del capricho en el movimiento colectivista, al que propiamente pertenece”<sup>709</sup>. Más razonable que tomar al pie de la letra estas afirmaciones (que pondrían a Rothbard al nivel de Hitler) parece entender, como se ha venido manteniendo, que Rand veía colectivismos seminales en todos aquellos posicionamientos políticos no pautados por una —por su— moral egoísta-racional, con independencia de eventuales defensas de la libertad que, necesariamente, serían frágiles, superficiales y contingentes. Lo mismo podría concluirse con respecto a la actitud de Rand frente a un conservadurismo republicano de inclinaciones teológicas (*the religious right*), un liberalismo clásico experto en el compromiso con la socialdemocracia y un libertarismo cuyo principal pecado, a fin de cuentas, habría sido “plagiar” las ideas de Rand sin someterse a sus directrices<sup>710</sup>.

En fin, no es superfluo notar que, para la comprensión de la noción objetivista del colectivismo, tan importantes como los escritos ensayísticos de Rand son sus obras de ficción, particularmente su novela corta distópica *Anthem* (1938) y, cómo no, *Atlas Shrugged* (1957).

## **7. Implicaciones y aplicaciones de la filosofía política objetivista**

Hasta aquí la propuesta filosófico-política de Ayn Rand, acompañada de sus pronunciamientos teórico-jurídicos y de su crítica del colectivismo. Rand, empero, no se detiene aquí, sino que, a la luz de dicha filosofía, aborda una serie de debates políticos en torno a cuestiones de naturaleza más concreta, si bien no por ello menos relevantes. Son, estos, debates que han definido las transformaciones políticas de la segunda mitad del s. XX; debates que, de un modo u otro, siguen

---

<sup>708</sup> [...] *the Catholic Church is deserting Western civilization and calling upon the barbarian hordes to devour the achievements of man's mind*. Rand, A. “Requiem for Man” (1967), en: *Capitalism...*, pp. 361-362.

<sup>709</sup> *Anarchism is the most irrational, anti-intellectual notion ever spun by the concrete-bound, context-dropping, whim-worshipping fringe of the collectivist movement, where it properly belongs*. Rand, A. “Brief Summary” (1971), en: *The Objectivist...*, p. 1.

<sup>710</sup> Cf. Binswanger, H. “Q & A Department: Anarchism”, en: *The Objectivist Forum*, Aug. 1981, p. 12.

presentes en las dinámicas políticas contemporáneas, a veces con una actualidad candente. Su tratamiento por parte de Rand, por ello, presenta enorme interés no sólo como testimonio de su pensamiento político, sino igualmente como invitación a reflexionar sobre ellos desde una perspectiva tan estimulante como inusitada. El hecho de que los objetivistas, incluso los más dogmáticos y oficialistas, sigan discutiendo entre ellos acerca de muchos de estos temas, no hace sino acrecentar el interés de este estudio.

### 7.1. *El aborto*

La defensa randiana del aborto es radical; esta vez sí, en la acepción más popular del término. Cuatro años antes de *Roe v. Wade* (la sentencia que legalizó ampliamente el aborto en EEUU), en su conferencia “Of Living Death” (1968), Rand expresaba lo siguiente:

Un embrión no tiene derechos. Los derechos no corresponden a un ser potencial, sino sólo a uno actual. Un niño no puede adquirir derechos hasta que nace. Quien vive tiene primacía sobre el que no vive todavía (o el no nacido).

El aborto es un derecho moral —que debería dejarse a la sola discreción de la mujer en implicada; moralmente, nada sino su deseo al respecto debe ser considerado. ¿Quién podría imaginablemente tener derecho a dictarle cómo debe disponer de las funciones de su propio cuerpo?<sup>711</sup>

Este pronunciamiento parece sugerir que Rand era partidaria de la descriminalización del aborto hasta el mismo momento del nacimiento. Sin embargo, en 1975, en una nueva crítica furibunda del movimiento provida, Rand concede lo siguiente: “Podría discutirse en cuanto a las etapas posteriores del embarazo, pero la cuestión esencial se refiere sólo a los tres primeros meses”<sup>712</sup>. Para Bayer, al hacerlo, Rand estaría simplemente “cualificando su juicio acerca de las personas que se oponen al aborto”, en la medida en que, en estas etapas posteriores, “no es tan obvio que el feto ‘no tiene vida en el sentido humano de la palabra’, y su oposición no lo es necesariamente de mala fe”. Con todo, opina el oficialista, esto no quiere decir que ella se opusiera a la licitud del aborto en

---

<sup>711</sup> *An embryo has no rights. Rights do not pertain to a potential, only to an actual being. A child cannot acquire any rights until it is born. The living take precedence over the not-yet-living (or the unborn).*

*Abortion is a moral right—which should be left to the sole discretion of the woman involved; morally, nothing other than her wish in the matter is to be considered. Who can conceivably have the right to dictate to her what disposition she is to make of the functions of her own body?*

Rand, A. “Of Living Death”. Conferencia pronunciada en el Ford Hall Forum de Boston, en diciembre de 1968. Disponible en: <https://courses.aynrand.org/works/of-living-death/>.

<sup>712</sup> *One may argue about the later stages of a pregnancy, but the essential issue concerns only the first three months.* Rand, A. “Last Survey - Part I” (1975), en: *The Ayn Rand Letter...*, p. 383.

ese intervalo indeterminado que ambos denominan etapas posteriores, o últimas, del embarazo (*later stages of pregnancy*). Según Bayer, Rand habría aprobado una ley como la actualmente vigente en el Estado de Nueva York, que efectivamente permite el aborto hasta el nacimiento<sup>713</sup>. Personalmente, considero precipitada esta afirmación.

Sea como fuere, lo que es un hecho es que, en sus últimos años, Rand llegó a considerar el aborto una cuestión de primera importancia en la política americana: “probablemente la cuestión más importante”<sup>714</sup>. En ella motivó su oposición a Reagan en las primarias del Partido Republicano de 1976, así como ante los comicios presidenciales de 1980. “Si no respeta un derecho tan fundamental”, manifestó, en referencia a su postura provida, “no puede ser un defensor de ningún otro tipo de derechos”<sup>715</sup>.

## 7.2. La eutanasia

Menos tajante que con respecto al libre acceso al aborto es la actitud de Rand frente a la eutanasia. Si bien su ética erige la vida humana (*mi vida*) a la categoría de estándar de valoración moral, Rand reconoce que, en ocasiones muy particulares, el suicidio puede estar justificado moralmente. “El suicidio está justificado cuando la vida humana, debido a circunstancias externas al control de una persona, deja de ser posible; un ejemplo podría ser una persona con una dolorosa enfermedad terminal, o un prisionero en un campo de concentración”<sup>716</sup>. Para Peikoff, se trata de casos extremos en los cuales lo que le queda al sujeto no es propiamente vida humana, la vida digna de un hombre, sino una apariencia o sombra de ella. Sin duda, esta admisión moral del suicidio desde la perspectiva de una ética vitalista juega un papel importante en el modo como Rand percibe la eutanasia: siendo moralmente admisible el primero, no habría, en principio, motivo para que el Estado reprimiera la práctica de la segunda.

---

<sup>713</sup> Cf. Bayer, B. “Ayn Rand’s Radical Case for Abortion Rights”. *New Ideal*, September 9, 2019. Disponible en: <https://newideal.aynrand.org/ayn-rands-radical-views-on-abortion/#easy-footnote-bottom-13-6055>.

<sup>714</sup> Cf. Rand, A. *Answers...*, p. 54. Si bien la edición de Mayhew omite el *probably*, éste consta en las grabaciones de la sesión de preguntas y respuestas sucesivas a la conferencia de Peikoff “Objective Communication - Lecture 1” (1980): <https://www.youtube.com/watch?v=OD33uAB7mvA&feature=youtu.be&t=8693>.

<sup>715</sup> *If he doesn't respect that fundamental a right, he cannot be a defender of any kind of rights. Ibid.*, p. 17.

<sup>716</sup> *Suicide is justified when man's life, owing to circumstances outside of a person's control, is no longer possible; and example might be a person with a painful terminal illness, or a prisoner in a concentration camp. Peikoff, L. Objectivism...*, pp. 247-248.

Rand, no obstante, reconoce que la eutanasia como problema jurídico envuelve una complejidad mucho mayor, al concurrir factores adicionales al de la voluntad moralmente lícita del individuo al que ha de afectar. Es raro que Rand muestre inseguridad en la emisión de un juicio; éste es uno de esos casos. En una de sus escasas valoraciones al respecto, manifiesta:

Si un hombre hace preparativos declarando que no quiere sufrir un dolor insoportable, y puede probarse que éste era su deseo, en principio diría que es su derecho y el derecho del médico efectuar la eutanasia. Pero sería difícil legislar esto, por las salvaguardas necesarias para impedir que médicos sin escrúpulos confabulados con familiares sin escrúpulos maten a alguien que no está muriendo y padeciendo. El peligro aquí es dar legalmente al médico el poder arbitrario de matar. [...] No lo sé. La situación es demasiado horrible. Simpatizo con el médico que ayuda a un paciente a morir, pero no abogaría por la eutanasia como ley<sup>717</sup>.

### 7.3. El reclutamiento obligatorio

En 1967, entrevistada en el programa televisivo de Johnny Carson, Ayn Rand recibía una gran ovación al declarar que un ejército reclutado forzosamente “es una idea muy inmoral”, además de “inconstitucional”<sup>718</sup>. La magnitud de las necesidades militares derivadas de la intervención de EEUU en las guerras de Corea y Vietnam había venido abocando al gobierno norteamericano a recurrir al reclutamiento obligatorio, normalmente articulado a través de loterías (*draft lotteries*). Aproximadamente un tercio de las fuerzas estadounidenses en Vietnam fueron reclutadas de esta manera. No obstante, debe tenerse en cuenta que muchos jóvenes se presentaban voluntarios precisamente para evitar la conscripción; en este sentido, estudios revelan que en torno al 60% de estas fuerzas respondían, directa o indirectamente, al reclutamiento obligatorio o *military draft*<sup>719</sup>. En el momento de la entrevista, casi medio millón de americanos (más de la mitad, según estas estimaciones, directa o indirectamente forzados) combatían en Vietnam, en una guerra que pocos entendían y menos aprobaban, y que se cobraba decenas de víctimas mortales al día. Por una vez,

---

<sup>717</sup> *If a man makes arrangements stating that he does not want to feel unbearable pain, and it can be proved that this was his desire, in principle I'd say it is his right and the doctor's right to perform euthanasia. But it would be difficult to put this into law, because of the safeguards needed to prevent unscrupulous doctors in cahoots with unscrupulous relatives from killing somebody who is not dying and in pain. The danger here is legally giving to the doctor the arbitrary power of killing. [...] I don't know. The situation is too horrible. I sympathize with the doctor who helps the patient die, but I would not advocate euthanasia as a law.* Rand, A. *Answers...*, p. 16.

<sup>718</sup> “Ayn Rand - Johnny Carson Interview 1967”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=nq0GD-tnxg&t=613s>.

<sup>719</sup> Cf. Useem, M. *Conscription, Protest and Social Conflict: The Life and Death of a Draft Resistance Movement*. Wiley, New York, 1973, p. 17.

los juicios de Rand coincidían con los de la mayoría. Pero Rand tenía motivos filosóficos de peso para respaldar estas coincidencias.

Así como en los últimos setenta y primeros ochenta Rand consideraba el aborto “la cuestión más importante”, en 1967 “la cuestión concreta más importante debatida hoy” era, a su juicio, el reclutamiento obligatorio. “De todas las violaciones estatistas de derechos individuales en una economía mixta, el reclutamiento militar obligatorio es la peor. Es una derogación de derechos. Niega el derecho fundamental del hombre —el derecho a la vida— y establece el principio fundamental del estatismo: que la vida de un hombre pertenece al Estado, y que el Estado puede reclamarla obligándole a sacrificarla en combate”<sup>720</sup>.

A grandes rasgos, sólo hay, según Rand, dos causas justas para la intervención de una nación en un conflicto bélico: la legítima defensa por parte de un país libre y la libre elección por parte de un país libre de liberar un pueblo gravemente oprimido. En el primer caso, nunca faltarán voluntarios dispuestos a defender su libertad; Rand no concibe que pueda haber aquí necesidad de reclutamiento obligatorio. En el segundo, el titular del derecho a liberar un país gravemente oprimido lo son siempre individuos particulares: estos pueden moralmente embarcarse en semejante aventura, pero en ningún caso tienen potestad para embarcar a nadie por la fuerza. Un gobierno que no puede convencer a suficientes ciudadanos de la conveniencia de jugarse la vida en Corea o Vietnam no tiene derecho a pagar sus errores de política exterior con la vida de aquellos. Hay, por lo tanto, causas que justifican la guerra, incluso más allá de la legítima defensa. Pero ninguna de ellas justifica poner la vida de individuos pacíficos a disposición del Estado.

El reclutamiento obligatorio tendía a maquillarse de patriotismo, cuando en realidad, protesta Rand, sería “una noción singularmente antiamericana en cuanto que contradice todo principio fundamental de los EEUU”<sup>721</sup>. En su opinión, la supuesta necesidad del reclutamiento obligatorio no era sino una ofensiva más del colectivismo en su guerra ideológica por el sometimiento del individuo. “El reclutamiento obligatorio no es necesario a efectos militares, no es

---

<sup>720</sup> *The question of the draft is, perhaps, the most important single issue debated today. [...] Of all the statist violations of individual rights in a mixed economy, the military draft is the worst. It is an abrogation of rights. It negates man's fundamental right—the right to life—and establishes the fundamental principle of statism: that a man's life belongs to the state, and the state may claim it by compelling him to sacrifice it in battle.* Rand, A. “The Wreckage of the Consensus” (1967), en: *Capitalism...*, pp. 255-256.

<sup>721</sup> *[...] a singularly un-American notion in that it contradicts every fundamental principle of the United States.* Rand, A. “Requiem...”, en: *Capitalism...*, p. 356.

necesario para la protección de este país, pero los estadistas están luchando por no perder el poder que les ha dado y el principio (y precedente) tácito que ha establecido [...]: que la vida del hombre le pertenece al Estado”<sup>722</sup>.

A la oposición de principio al reclutamiento obligatorio, Rand adiciona una oposición por motivos prácticos: un ejército reclutado forzosamente es ineficiente, da pie a que el gobierno desarrolle una política exterior irresponsable como la que involucró a EEUU en las guerras de Corea y Vietnam, etc.

#### 7.4. *La libertad de expresión*

En una sentencia de 1937, el magistrado del Tribunal Supremo de los EEUU Benjamin N. Cardozo declaraba que la libertad de expresión “es la matriz, la condición indispensable, de cualquier otra forma de libertad”<sup>723</sup>. La afirmación, que puede parecer hiperbólica, da buena cuenta de la importancia de la libertad de expresión en la cultura jurídica y política estadounidense. “En Europa, aun cuando las mismas libertades [de expresión y reunión] consagradas en la Primera Enmienda se den por descontadas, la idea de que ciertas restricciones son permisibles en aras del bien común es compartida por buena parte de la ciudadanía. En Estados Unidos, en cambio, las cosas son muy diferentes”<sup>724</sup>. No es fácil encontrar un sistema jurídico que proteja tanto, y a un precio tan alto, el uso e incluso el abuso de esta “matriz y condición indispensable” de la libertad.

La visión de Rand concuerda plenamente con esta predilección. Rand se opone terminantemente a toda forma de censura, con independencia de su motivación, y, como el aborto y el reclutamiento obligatorio, considera la libertad de expresión un debate de la máxima relevancia.

En el momento en que un país acepta la censura de la prensa y de la libertad de expresión, ya nada puede ganarse sin violencia. Por lo tanto, en la medida en que tengáis libertad de expresión, protegedla. Ésta es una cuestión de vida o muerte para un país<sup>725</sup>.

---

<sup>722</sup> *The draft is not needed for military purposes, it is not needed for the protection of this country, but the statistis are struggling not to relinquish the power it gave them and the unnamed principle (and precedent) it established [...]: that man's life belongs to the state.* Rand, A. “The Wreckage...”, en: *Ibid.*, p. 262.

<sup>723</sup> *Of that freedom [freedom of speech] one may say that it is the matrix, the indispensable condition, of nearly every other form of freedom.* Cardozo, B. N. *Palko v. Connecticut*, 302 U.S. 319, 327 (1937).

<sup>724</sup> Romeu, J. *La corte y los soberanos. Un acercamiento europeo a la singularidad estadounidense.* Marcial Pons, Madrid, 2017, pp. 89-90.

<sup>725</sup> *Once a country accepts censorship of the press and of speech, then nothing can be won without violence. Therefore, so long as you have free speech, protect it. This is the life-and-death issue in this country.* Rand, A. *Answers...*, p. 48.

Cinco meses después de *Roe v. Wade*, el Tribunal Supremo había fallado, en *Miller v. California*, que la libertad de expresión garantizada por la Constitución no protege la divulgación de material obsceno. El Tribunal definía el material obsceno —con laxitud ciertamente alarmante— como aquél que “carece de valor literario, artístico, político o científico serio”<sup>726</sup>. Rand critica con vehemencia este fallo en su conferencia “Censorship: Local and Express” (1973). El criterio del magistrado Burger, denuncia, “es una proclamación de colectivismo —no tanto político como específicamente colectivismo *moral*”<sup>727</sup>. Aunque, reconoce, “no es muy inspirador luchar por la libertad de los proveedores de pornografía y sus clientes”, hacerlo es imperativo, ya que “toda vulneración de derechos humanos ha empezado siempre con la represión de los ejercientes menos atractivos de un derecho determinado”. Por ello, “en este caso, la naturaleza repulsiva de los ofensores hace de él un buen test de lealtad a un principio [el de la libertad de expresión]”<sup>728</sup>.

Como se ha comentado anteriormente, el imperio de la libertad de expresión no exige, ni muchísimo menos, que el gobierno o la sociedad tengan la responsabilidad de proveer a cualquier iluminado que tenga algo nuevo que decir de los medios para hacerlo. “La libertad de expresión significa libertad frente a la interferencia, represión o acción punitiva del gobierno; basta. No implica el derecho a demandar apoyo financiero o medios materiales para expresar tus ideas a expensas de otras personas que pueden no querer ayudarte”. De hecho, “la libertad de expresión incluye la libertad a no estar de acuerdo con los antagonistas de uno, a no escucharlos y no apoyarlos”<sup>729</sup>. Actos de vandalismo, de bloqueo de la vía pública y similares tampoco tienen nada

---

<sup>726</sup> [...] lacks serious literary, artistic, political, or scientific value. *Miller v. California*, 413 U.S. 15 (1973).

<sup>727</sup> [...] this criterion [...] is a proclamation of collectivism—not so much political as specifically moral collectivism. Rand, A. “Censorship...”, en: *Philosophy...*, p. 237.

<sup>728</sup> It is not very inspiring to fight for the freedom of the purveyors of pornography or their customers. But in the transition to statism, every infringement of human rights has begun with the suppression of a given right’s least attractive practitioners. In this case, the disgusting nature of the offenders makes it a good test of one’s loyalty to a principle. *Ibid.*, p. 236.

<sup>729</sup> Freedom of speech means freedom from interference, suppression or punitive action by the government—and nothing else. It does not mean the right to demand the financial support or the material means to express your views at the expense of other men who may not wish to support you. Freedom of speech includes the freedom not to agree, not to listen and not to support one’s own antagonists. Rand, A. “The Fascist...”, en: *The Ayn Rand Column...*, p. 106.

que ver con la libertad de expresión<sup>730</sup>. Rand también exceptúa de este amparo abusos como la corrupción de menores<sup>731</sup> o las calumnias<sup>732</sup>.

### 7.5. *El ecologismo*

En EEUU, al igual que en Europa, las reivindicaciones ecologistas conquistaron el primer plano del debate político en los cincuenta y sesenta. Los líderes políticos se percataron rápidamente de su rentabilidad política, abanderaron la causa y no tardaron en precipitar una avalancha de legislación medioambiental: hasta 1970, a nivel estatal; desde entonces, a nivel federal. Tras sus primeras victorias, el ecologismo, que había comenzado reclamando la protección gubernamental activa del entorno natural, generalmente frente a actuaciones empresariales irresponsables, radicalizaría sus demandas, llegando, verbigracia, a postular una extensión de la titularidad de derechos a los animales, otros seres vivos e incluso al mundo inanimado.

Rand ve en el ecologismo el síntoma más representativo de esa nueva forma de colectivismo, emblemático de la nueva izquierda, que denomina primitivismo. “El ecologismo como principio social”, dice, “condena ciudades, la cultura, la industria, la tecnología, el intelecto, y aboga por el retorno del hombre a la ‘naturaleza’, al estado de subanimales que gruñen y excavan la tierra con sus propias manos”<sup>733</sup>. En toda la histeria ecologista, observa, no se reconoce el menor atisbo de preocupación por el hombre, sus necesidades y su bienestar. “El hombre es tratado como si fuera un fenómeno *innatural*. [...] Para sobrevivir, el hombre tiene que *alterar* su entorno y adaptarlo a sus necesidades. La naturaleza no lo ha equipado para poder adaptarse a su entorno a la manera de los animales. Desde las culturas más primitivas a las civilizaciones más avanzadas, el hombre ha tenido que *fabricar* cosas; su bienestar depende de su éxito en la producción. Ni siquiera la tribu humana más atrasada puede sobrevivir sin esa supuesta fuente de contaminación que es el fuego. No es meramente simbólico que el fuego fuera propiedad de los dioses y que Prometeo se lo

---

<sup>730</sup> Cf. Rand, A. *Answers...*, pp. 20-21.

<sup>731</sup> Cf. *Ibid.*, p. 18.

<sup>732</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21.

<sup>733</sup> *Ecology as a social principle . . . condemns cities, culture, industry, technology, the intellect, and advocates men's return to "nature," to the state of grunting subanimals digging the soil with their bare hands.* Rand, A. “The Lessons of Vietnam: Part II” (1974), en: *The Ayn Rand Letter...*, p. 367.

entregara al hombre. Los ecologistas son la nueva bandada de buitres dispuesta a apagar ese fuego”<sup>734</sup>.

Esta contundencia no es sinónimo de una falta de sensibilidad con respecto al medio ambiente. Rand, lejos de dar luz verde a cualquier forma de acción del hombre sobre la naturaleza, entiende que la protección de ésta puede enfocarse desde unos principios antropocéntricos y desde la legalidad que corresponde a una sociedad libre. “Si alguien se ve perjudicado por la contaminación y lo puede demostrar, puede presentar una demanda ante los tribunales y defender su caso. No hacen falta leyes o controles gubernamentales especiales”<sup>735</sup>.

### 7.6. *El feminismo*

Considerar la aplicación de la filosofía objetivista al feminismo o la compatibilidad entre una y otro entraña tanta dificultad como definir el feminismo por sus características esenciales. El feminismo, en efecto, es un movimiento extremadamente heterogéneo, cuyas reivindicaciones irrenunciables varían ampliamente en función del adjetivo que en cada caso especifique su denominación genérica. No obstante, la importancia del feminismo en las décadas de producción ensayística de Rand y la repercusión de sus pronunciamientos al respecto en el marco de dicha producción hacen que este detenimiento sea obligado.

Nathaniel Branden indica que el objetivismo puede considerarse una filosofía feminista en la medida en que el feminismo se defina por la afirmación de la igualdad intelectual, moral y política entre hombres y mujeres<sup>736</sup>. Rand, en efecto, no hace distinción entre hombres y mujeres en los sucesivos eslabones de su filosofía. Su teoría del conocimiento, su concepción del ser humano, su propuesta ética, su ideal político, se dirigen a ambos sexos por igual. Sus novelas ya adelantaban esta igualdad filosófica fundamental al presentar mujeres heroicas, dotadas de virtudes tan elevadas

---

<sup>734</sup> *Man is treated as if he were an unnatural phenomenon. [...] In order to survive, man has to discover and produce everything he needs, which means that he has to alter his background and adapt it to his needs. Nature has not equipped him for adapting himself to his background in the manner of animals. From the most primitive cultures to the most advanced civilizations, man has had to manufacture things; his well-being depends on his success at production. The lowest human tribe cannot survive without that alleged source of pollution: fire. It is not merely symbolic that fire was the property of the gods which Prometheus brought to man. The ecologists are the new vultures swarming to extinguish that fire.* Rand, A. “The Anti-Industrial...”, en: *Return...*, pp. 277-278.

<sup>735</sup> *If anyone is demonstrably hurt by pollution, he can appeal to the courts and prove his case. No special laws or government controls are required.* Rand, A. *Answers...*, p. 8.

<sup>736</sup> Cf. Branden, N. “Ayn Rand: The Reluctant Feminist” (1999), en: Gladstein, M., Sciabarra, C., et al. *Feminist Interpretations of Ayn Rand*. Pennsylvania State University Press, University Park, 1999, pp. 25-46.

como las de sus protagonistas masculinos. Por otra parte, muchas corrientes feministas coinciden con el grueso de la defensa randiana del aborto.

Rand, sin embargo, objetaría con indignación a su caracterización, o la de su filosofía, como feminista; hasta el punto de que se proclama “machista” en sus dos últimas apariciones públicas<sup>737</sup>. En particular, dos rasgos del feminismo prevalente en su contexto la inducen a tomar distancia: su retórica colectivista y su victimismo.

En ningún lugar del mundo hay tantas oportunidades para mujeres emprendedoras, ni tantas mujeres han desarrollado con éxito una carrera, como en Estados Unidos. Women’s Lib [grupo feminista de la época] proclama que el éxito no debería ser conquistado, sino garantizado como un derecho. Las mujeres, predica, deberían ser colocadas legalmente en cualquier empleo, club, establecimiento o posición ejecutiva de su elección —y que el empleador tenga que probar en los tribunales que, si no ha ascendido a una mujer, es porque es una desaliñada y *no* porque es una mujer<sup>738</sup>.

Pero las diferencias de Rand con el feminismo van más allá. Rand profesa una idea de la mujer y de la feminidad que, probablemente, ninguna rama del feminismo —por original o heterodoxa que fuera— podría sancionar. Para Rand, hombre y mujer son iguales intelectual, moral y políticamente; pero no *sexualmente*. Sexualmente se daría una diferencia fundamental, en la cual se concreta la esencia de la feminidad. Si, en Nietzsche, la feminidad consistía en ser “el descanso del guerrero” (*die Erholung des Kriegers*)<sup>739</sup>, Rand estima que “para una mujer *qua* mujer, la esencia de la feminidad es el culto del héroe —el deseo de admirar a un hombre”. Rand motiva así su oposición a la conveniencia de una mujer como presidente de los EEUU; oposición que reafirmaría en el programa de Phil Donahue en 1979, lo que le valdría un momento de tensión ante un público abrumadoramente femenino. “¿El comandante en jefe del ejército? ¿Una mujer? Lo veo horrendo”,

---

<sup>737</sup> En la última, “The Sanction of the Victims” (noviembre de 1981), “orgullosamente machista” (*a male chauvinist... proudly*). Disponible en: <https://courses.aynrand.org/works/the-sanction-of-the-victims/>. La anterior, “The Age of Mediocrity” (abril de 1981), disponible en: <https://courses.aynrand.org/works/the-age-of-mediocrity/>.

<sup>738</sup> *There is no place on earth where so many opportunities are open to career women as in the United States, or where so many women have achieved successful careers. Women’s Lib proclaims that success should not have to be achieved, but should be guaranteed as a right. Women, it claims, should be pushed by law into any job, club, saloon or executive position they choose—and let the employer prove in court that he failed to promote a woman because she is a slob and not because she is a woman.* Rand, A. “The Age of Envy” (1971), en: *Return...*, p. 148.

<sup>739</sup> Cf. Nietzsche, F. *Also...*, p. 40.

diría entonces<sup>740</sup>. En su artículo de 1969, Rand esclarecía así su argumento: “‘Admirar’ no significa dependencia, obediencia ni nada que implique inferioridad [...] la admiración es una emoción que sólo puede ser experimentada por una persona de carácter fuerte y juicios de valor independientes. [...] El culto del héroe es una virtud exigente: una mujer tiene que ser digna de ella y del héroe que venera”<sup>741</sup>.

### 7.7. El conflicto árabe-israelí<sup>742</sup>

Ayn Rand siguió con atención los eventos en Oriente Próximo desde la proclamación del Estado de Israel en 1948. En este mismo momento finalizaba la administración británica de Palestina y daba inicio en este territorio un sangriento y complejísimo conflicto prolongado hasta nuestros días: el conflicto árabe-israelí. En vida de Rand, se sucedieron la Guerra árabe-israelí de 1948, la Guerra del Sinaí de 1956, la Guerra de los Seis Días de 1967 y la Guerra de Yom Kipur o del Ramadán de 1973, amén de todos los episodios de violencia, tensión diplomática, intervención de la ONU y división de la opinión pública global que acompañaron estos enfrentamientos.

A partir de 1973, Rand se pronuncia repetidamente con relación al conflicto. Nunca lo hace, sin embargo, por iniciativa propia; en todo caso se trata de respuestas<sup>743</sup>. En coherencia con su filosofía política más directamente aplicable a las relaciones internacionales, Rand recuerda que “no es el deber moral de ningún país enviar hombres a morir en auxilio de otro país”. Dicho lo cual, Rand considera que Estados Unidos debería “prestar toda la ayuda posible a Israel”, en la forma de “tecnología y armamento”. Y ello, principalmente, por dos motivos: porque Israel “no está luchando solamente contra los árabes, sino también contra la Unión Soviética, que está enviando armamento

---

<sup>740</sup> “Ayn Rand: ‘I Would Never Vote for a Woman President’”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=cL8g7zy6qxw&t=7s>.

<sup>741</sup> *For a woman qua woman, the essence of femininity is hero-worship—the desire to look up to man. “To look up” does not mean dependence, obedience or anything implying inferiority [...] admiration is an emotion that can be experienced only by a person of strong character and independent value-judgments. [...] Hero-worship is a demanding virtue: a woman has to be worthy of it and of the hero she worships.* Rand, A. “About a Woman President” (1969), en: *The Voice...*, p. 268.

<sup>742</sup> Un estudio confesional objetivista más elaborado sobre el conflicto árabe-israelí puede encontrarse en el libro de Elan Journo *What Justice Demands: America and the Israeli-Palestinian Conflict* (Post Hill Press, New York, 2018).

<sup>743</sup> Lo mismo ocurrirá con otras cuestiones a considerar posteriormente (control de armas, inmigración, límites al poder punitivo del Estado), cuya relevancia política Rand reputaba limitada. En el caso de Israel, sin embargo, Rand, como se verá, reconoce gravedad al debate. Probablemente su falta de iniciativa para tratar por escrito la cuestión se debió más bien a su escaso conocimiento del conflicto.

a los árabes”, y, ante todo, porque “los árabes son una de las culturas menos desarrolladas”, “son todavía prácticamente nómadas” y “su cultura es primitiva, y desprecian a Israel por ser el único baluarte de la ciencia y la civilización modernas en su continente”. “Cuando hombres civilizados están luchando contra salvajes, hay que apoyar a los hombres civilizados, sean quienes sean”<sup>744</sup>.

Rand admite no conocer la historia de Oriente Próximo lo suficiente como para saber quién inició el conflicto y rehúsa idealizar Israel. “En buena medida [Israel es un país tribalista], porque es un país socialista y basado en una religión estatal. La idea de que una raza determinada constituye una cultura especial es, por supuesto, causa de tribalismo”<sup>745</sup>. En cualquier caso, estima que los palestinos “han perdido todo derecho a cualquier cosa: no sólo a la tierra, sino al trato humano. Si han perdido tierra y como reacción han recurrido al terrorismo —al asesinato de ciudadanos inocentes— se merecen todo lo que cualesquiera comandos puedan hacerles, y espero que los comandos tengan éxito”<sup>746</sup>. El conocimiento de Rand acerca de Oriente Próximo y del conflicto árabe-israelí, efectivamente, es escaso y sesgado. Ni el judaísmo ha sido nunca la religión oficial del Estado de Israel, ni los árabes son un pueblo nómada sin civilizar. En su defensa, sin embargo, cabría apuntar que probablemente la información disponible en su entorno era ésta, y que ella sencillamente nunca profundizó en la materia.

No es fácil reprimir la sospecha de que el origen judío de Ayn Rand tuvo mucho que ver con tan ferviente defensa del Estado de Israel. Aunque nunca se identificó con la religión judía, y su crítica de la religión recae sobre ella tanto como sobre cualquier otra, Rand no olvidaría sus raíces. Es verdad que nunca hizo ostentación de ellas y que, en sus primeras décadas en EEUU, incluso las ocultó, calculando que no favorecerían su carrera como escritora. Sin embargo, como se indicaba en las pinceladas biográficas de este estudio, sí parece que, desde el final de la Segunda Guerra

---

<sup>744</sup> *It is not the moral duty of any country to send men to die helping another country. The help Israel needs is technology and military weapons—and they need them desperately. Why should we help Israel? Israel is fighting not just the Arabs but Soviet Russia, who is sending the Arabs armaments. [...] The Arabs are one of the least developed cultures. They are still practically nomads. Their culture is primitive, and they resent Israel because it's the sole beachhead of modern science and civilization on their continent. When you have civilized men fighting savages, you support the civilized men, no matter who they are.* Rand, A. *Answers...*, p. 96.

<sup>745</sup> [...] *to a large extent [Israel engages in tribalism], because it is a socialist country, and it's a country based on a state religion. The idea that a particular race is a special culture is of course tribalism.* *Ibid.*, p. 97.

<sup>746</sup> [...] *they have lost all rights to anything: not only to land, but to human intercourse. If they lost land, and in response resorted to terrorism—to the slaughter of innocent citizens— they deserve whatever any commandos anywhere can do to them, and I hope the commandos succeed.* Rand, A. *Ibid.*

Mundial, Rand aceptara desembarazadamente estas raíces como parte de su identidad. Así lo sugieren los pormenores de su ruptura con Isabel Paterson, siendo en ella determinante un comentario de muy mal gusto que esta última hizo sobre los intelectuales judíos, comentario que Rand se tomó como un insulto personal<sup>747</sup>. Sin duda hay algo de verdad en una observación de Heller: Rand percibía cómo los judíos, al igual que sus héroes, habían sido siempre perseguidos no por sus vicios, sino por sus virtudes<sup>748</sup>. Rand, por todo ello, hizo en favor de Israel algo que nunca había hecho, y que nunca volvería hacer: contribuir económicamente a la causa y animar al público a hacer lo propio. “Si os preocupa el futuro de la civilización, no esperéis a que el gobierno haga algo [por Israel]. Dad lo que podáis”<sup>749</sup>.

### *7.8. La secesión de una parte del territorio nacional*

El debate en torno al derecho de los estados norteamericanos a separarse de la Unión, presente desde la misma independencia, tuvo sus consecuencias más devastadoras en la Guerra Civil estadounidense (1861-1865), no en vano llamada también Guerra de Secesión. Se trata de un debate que nunca ha sido del todo superado, y que periódicamente reaparece con fuerza en la escena pública.

La posición de Rand al respecto es categórica:

Hay quien pregunta si grupos locales o provincias tienen derecho a separarse del país al que pertenecen. La respuesta es: por motivos étnicos, no. La etnia no es una consideración válida, ni moral ni políticamente, y no dota a nadie de derechos especiales. [...] Si una provincia quiere separarse de una dictadura, o incluso de una economía mixta, para establecer un país libre, tiene derecho a hacerlo. Pero si una banda local, étnica o de otro tipo, quiere separarse para establecer sus propios controles gubernamentales, no tiene ese derecho. Ningún grupo tiene derecho a violar los

---

<sup>747</sup> Cf. Heller, A. C. *Ayn Rand...*, p. 214.

<sup>748</sup> Cf. *Ibid.*, p. 15.

<sup>749</sup> [...] *if one cares about the future of civilization, don't wait for the government to do something. Give whatever you can.* Rand, A. *Answers...*, p. 96.

derechos de los individuos que resultan vivir en la misma localidad. Un deseo —individual o colectivo— no es un derecho<sup>750</sup>.

Rand no pone en entredicho la doctrina constitucional norteamericana de los derechos de los estados (*states' rights*), pero, en referencia a vulneraciones de derechos como las sufridas por los afroamericanos en algunos estados del sur, arguye que dicha doctrina “no concede al gobierno de un estado un poder ilimitado y arbitrario sobre sus ciudadanos o el privilegio de derogar los derechos individuales de estos”<sup>751</sup>. Aunque Rand no entra en la disyuntiva centralización-descentralización, de otros comentarios se desprende su preferencia por los gobiernos centralizados (siempre que sean mínimos) con una única lengua oficial, tendiendo a ver en el autonomismo beligerante una forma más de tribalismo.

### 7.9. *El control de la tenencia de armas*

Cuando asistí a la Ayn Rand Conference de Atlanta (Georgia, EEUU) en noviembre de 2017, el representante del Ayn Rand Institute Onkar Ghate, acaso al efecto de contrarrestar las acusaciones de dogmatismo que pesan sobre dicha institución, aseguró que los objetivistas discuten entre sí sobre muchas cuestiones. Como ejemplos mencionaba el control legal de la tenencia de armas (*gun control*), la inmigración y, posiblemente (esto no lo recuerdo con claridad), la pena de muerte. Será, pues, interesante una breve consideración de su tratamiento por parte de Rand y del estado del debate en los ámbitos objetivistas.

Con respecto a la controversia sobre el *gun control*, Rand no reconoce singular importancia en ella y admite no tener una posición definida al respecto. Como todos aquellos problemas de contornos político-jurídicos que no le interesan, lo remite a la filosofía del Derecho. En cualquier

---

<sup>750</sup> *Some people ask whether local groups or provinces have the right to secede from the country of which they are a part. The answer is: on ethnic grounds, no. Ethnicity is not a valid consideration, morally or politically, and does not endow anyone with any special rights. [...] If a province wants to secede from a dictatorship, or even from a mixed economy, in order to establish a free country—it has the right to do so. But if a local gang, ethnic or otherwise, wants to secede in order to establish its own government controls, it does not have that right. No group has the right to violate the rights of the individuals who happen to live in the same locality. A wish—individual or collective—is not a right.* Rand, A. “Global Balkanization”, en: *Return...*, p. 203. Rand hace esta reflexión inmediatamente después de haber puesto de manifiesto cómo “terroristas étnicos que buscaban la independencia de las Islas Canarias de España” (*ethnic terrorists who were seeking the independence of the Canary Islands from Spain*), en referencia al Movimiento por la Autodeterminación e Independencia del Archipiélago Canario, habían provocado indirectamente el accidente aéreo de Los Rodeos (donde murieron 583 personas) con la bomba que había dejado inoperativo el aeropuerto de Gran Canaria.

<sup>751</sup> *The constitutional concept of “states’ rights” [...] does not grant to a state government an unlimited, arbitrary power over its citizens or the privilege of abrogating the citizens’ individual rights.* Rand, A. “Racism” (1963), en: *The Virtue...*, p. 153.

caso, el objetivo del debate, afirma, debe ser determinar la más apropiada articulación legal del derecho a la legítima defensa “sin darte el privilegio de matar a discreción”<sup>752</sup>.

El presidente del ARI coincide en que no existe una postura objetivista oficial en torno a la polémica del *gun control*, y, como Rand, también la deriva a la competencia de los juristas. Personalmente, me he topado con opiniones de objetivistas en un sentido y en otro. Entre quienes se pronuncian, son quizá más numerosos quienes se oponen a este tipo de controles, por estimar que dificultan el derecho de todo hombre a proteger su propia vida con todos los medios necesarios para ello y que castigan a los individuos racionales y responsables por los pecados de una minoría. El eminente objetivista oficialista Peter Schwartz escribió en 2015 un artículo titulado “A Rational Case for Gun Ownership” (“Una argumentación racional a favor de la tenencia de armas”), en el que critica a los partidarios de los controles por supuestamente negar el libre albedrío. Aquellos, protesta, “no ven ninguna distinción relevante entre criminales y no criminales. Para ellos, las únicas categorías relevantes son simplemente los armados y los desarmados”. Pero otros objetivistas, como digo, se pronuncian abiertamente en sentido contrario.

#### 7.10. La inmigración

La inmigración y la legitimidad de los controles gubernamentales sobre la misma no son, tampoco, un tema que Rand tratara en profundidad. De hecho, sólo disponemos de un pronunciamiento al respecto. En una respuesta de 1973, Rand reprochaba a su interlocutor, quien parecía sugerir que “la inmigración abierta tiene efectos negativos sobre el nivel de vida de un país”: “Quieres prohibir la inmigración sobre la base de que rebaja tu nivel de vida —lo cual no es verdad, pero, aunque lo fuera, no por ello tendrías derecho a cerrar las fronteras. No tienes derecho a ningún ‘interés personal’ que dañe a otros, especialmente no pudiendo probar que la inmigración abierta afecta este interés personal. No puedes sostener que cualquier cosa que otros hagan —por ejemplo, a través de la libre competencia— va contra tu interés personal”. Rand no tiene reparo en conceder que hay un

---

<sup>752</sup> Cf. Rand, A. *Answers...*, p. 19.

*The gun-controllers do not see any major distinction between criminals and non-criminals. To them, the two relevant categories are simply the armed and the disarmed.* Schwartz, P. “A Rational Case for Gun Ownership”. Real Clear Politics, October 14, 2015. Disponible en: [https://www.realclearpolitics.com/articles/2015/10/14/a\\_rational\\_case\\_for\\_gun\\_ownership.html?fbclid=IwAR0kHrLNlo7CR0jxoWgl4D7K-Z\\_KGqe1So4X9CYBcxq3TN2OIAAnUJJPwVhG8](https://www.realclearpolitics.com/articles/2015/10/14/a_rational_case_for_gun_ownership.html?fbclid=IwAR0kHrLNlo7CR0jxoWgl4D7K-Z_KGqe1So4X9CYBcxq3TN2OIAAnUJJPwVhG8).

elemento subjetivo implícito en esta opinión: “¿Cómo podría yo ser partidaria de restringir la inmigración, si, de haber estado cerradas nuestras fronteras, hoy no estaría viva?”<sup>753</sup>.

Por concluyente que parezca la respuesta de Rand, no es éste, en absoluto, un debate cerrado entre los objetivistas. De hecho, como indica Powell, “la comunidad objetivista [...] está dividida en este punto como en ningún otro”<sup>754</sup>. La mayoría de las objeciones a la inmigración libre o abierta puntualizan que, aunque ésta no supondría ciertamente un problema en una sociedad libre, es necesaria *rebus sic stantibus*, es decir, en el contexto de las economías mixtas que prevalecen actualmente, también en EEUU. En efecto, en una economía puramente capitalista, no habría fundamento para atribuir a los inmigrantes un perjuicio del nivel de vida de los “nativos”: no existirían servicios sociales supuestamente financiados por estos últimos de los que aquellos pudieran beneficiarse; sólo llegarían aquellos dispuestos a aceptar las reglas del juego librecambista, intercambiando valor por valor, sin esperar privilegios inmerecidos; la nueva oferta de trabajo crearía su propia demanda, etc. Ahora bien, en una sociedad alejada del ideal de la libertad, la inmigración descontrolada sí puede desplegar efectos contrarios a los intereses económicos de sus ciudadanos. Ésta viene a ser la posición de Peikoff. La mayor parte de los objetivistas de renombre, empero, está en desacuerdo con él y mantiene la defensa randiana de las fronteras abiertas: así Binswanger, Tracinski, Biddle, Bernstein, Duke y, en cierta medida, Brook<sup>755</sup>.

### 7.11. *El poder punitivo del Estado y sus limitaciones*

Más allá de la resolución de disputas de buena fe, la fundamental razón de ser del gobierno, en la teoría política de Ayn Rand, es la centralización del uso reactivo de la fuerza física, esto es, de la legítima defensa. La punición y el resarcimiento, así, ocupan una posición central en su filosofía política y —hasta donde puede afirmarse— jurídica. Rand, sin embargo, no profundiza de oficio en

---

<sup>753</sup> *You want to forbid immigration on the grounds that it lowers your standard of living—which isn't true, though if it were true, you'd still have no right to close the borders. You're not entitled to any "self-interest" that injures others, especially when you can't prove that open immigration affects your self-interest. You can't claim that anything others may do—for example, simply through competition—is against your self-interest. [...] How could I advocate restricting immigration when I wouldn't be alive today if our borders had been closed?* Rand, A. *Answers...*, p. 25.

<sup>754</sup> *The Objectivist community [...] is as divided on this issue as on no other issue.* Powell, E. “Objectivism and an Immigration Policy of Self-Interest for America Today”. *Objective Dissent*, January 24, 2017. Disponible en: <https://objectivedissent.org/2017/01/24/immigration/>.

<sup>755</sup> Cf. *Ibid.*

el tema de la justificación, naturaleza y límites del poder punitivo del Estado. También ésta “es una cuestión técnica, legal, que debe ser respondida por la filosofía del Derecho”.

Con todo, en su interesantísima correspondencia con el filósofo John Hospers, Rand, a instancias de éste, aporta un desarrollo a tener en cuenta. Rand enuncia tres principios por los que debe regirse la ley penal:

La ley debe: a) corregir las consecuencias del crimen para con la víctima, cuando ello sea posible [...]; b) imponer privaciones sobre el criminal, como el encarcelamiento, *no* con la finalidad de reformarlo, sino con la de hacer recaer sobre *él* las penosas consecuencias de su acción (o su equivalente) que infligió a sus víctimas; c) hacer el castigo proporcional al crimen *en el contexto íntegro de todos los crímenes legalmente punibles*<sup>756</sup>.

Rand se opone a la pena capital “por motivos epistemológicos, no morales”. Habida cuenta de que los agentes del sistema procesal penal (investigadores, jueces, miembros del jurado...) son falibles, existe un riesgo cierto de que inocentes sean condenados a muerte. Aunque se tratara de casos excepcionales, la injusticia que se derivaría de semejantes errores sería tan aborrecible que la mera factibilidad de estos constituye un argumento válido contra la pena capital. “Éste es un principio americano apropiado: primar la inocencia sobre la culpabilidad. Es mejor condenar a asesinos a cadena perpetua que correr el riesgo de quitarle la vida a un hombre inocente a causa de un posible error judicial”. No obstante, si la consideración fuera estrictamente moral, “el acto de matar deliberadamente es tan monstruoso que nada puede expiarlo. En este sentido, incluso la muerte es un castigo demasiado leve”<sup>757</sup>.

Como se aprecia, los principios jurídico-penales del objetivismo difieren drásticamente de los de la filosofía del Derecho y los sistemas jurídicos generalmente imperantes en el mundo

---

<sup>756</sup> [...] *the punishment deserved by criminal actions [...] is a technical, legal issue, which has to be answered by the philosophy of law. [...] I can only indicate in a general way what principles should be the base of legal justice in determining punishments. The law should: a. correct the consequences of the crime in regard to the victim, whenever possible (such as recovering stolen property and returning it to the owner); b. impose restraints on the criminal, such as a jail sentence, not in order to reform him, but in order to make him bear the painful consequences of his action (or their equivalent) which he inflicted on his victims; c. make the punishment proportionate to the crime in the full context of all the legally punishable crimes.* Rand, A. *Letters...*, p. 559.

<sup>757</sup> *The valid argument against capital punishment comes from the fact that humans, including juries, are fallible; mistakes can be made. [...] That's a proper American principle —to place innocent above guilt. It's better to condemn murderers to jail for life than risk taking the life of an innocent man through a possible miscarriage of justice. So I'm against capital punishment on epistemological, nor moral, grounds. Morally, the act of deliberately taking another life is so monstrous that no one can atone for it. In that sense, even death is too small a punishment.* Rand, A. *Answers...*, pp. 45-46.

occidental. Estos últimos, arraigados en la obra de juristas ilustrados como Cesare Beccaria (1738-1794) o Manuel de Lardizábal (1739-1820) y en la doctrina penalista alemana del XIX, se fundan en la superación de la función absoluta de la pena y su reemplazo por la prevención general, la prevención especial y, en sus derivaciones más modernas, la resocialización del reo. Si tradicionalmente se concebía el castigo como efecto lógico de la comisión del delito, como implementación necesaria de una justicia natural por la mera veneración de ésta (*punitur, quia peccatum est*), la humanización del Derecho penal habría venido desplazando este primitivo revestimiento místico de la punición por categorías utilitarias, posteriormente complementadas con una reafirmación de la dignidad del delincuente. La pena, así, tendría por objeto, no la venganza o la retribución, sino la contribución a la disuasión del reo (prevención especial) y de la sociedad en su conjunto (prevención general), en unas condiciones asimismo favorables a la reintegración de aquél. La perspectiva de Rand rechaza esta última función, con respecto a cuya viabilidad, además, se muestra muy escéptica; no toma en consideración la prevención general, sino únicamente la especial, y, finalmente, parece confundir dicha prevención especial con el retribucionismo puro de las teorías absolutas de la pena. Lo interesante es que, al hacerlo, Rand converge con dos de las corrientes filosóficas de las que se anuncia más señaladamente antagónica. Como Kant<sup>758</sup>, destierra toda referencia a la utilidad práctica de la pena del problema de su fundamento, y, cual determinista, reputa ilusoria la posibilidad de la rehabilitación del delincuente<sup>759</sup>.

Las opiniones objetivistas sobre disyuntivas específicas, tales como la pena de muerte o la cadena perpetua, oscilan. Sin embargo, hasta donde yo sé, ninguno ha osado cuestionar los principios enunciados por Rand.

### 7.12. Las drogas y la prostitución

Las drogas y la prostitución son dos viejas fuentes de problemas para la propuesta política libertaria. Apoyar la *legalidad* de las transacciones libremente acordadas que las tengan por objeto, en el marco de sociedades amplia y, con frecuencia, vehementemente negadoras de su *moralidad*, ha merecido no poca impopularidad a los valedores del Estado mínimo.

---

<sup>758</sup> Cf. Byrd, B.S., y Hruschka, J. “Kant zu Strafrecht und Strafe im Rechtsstaat”, en: *Juristen Zeitung*, Jahrgang 62, Heft 20 (Oktober 2007), pp. 957-1008.

<sup>759</sup> En torno a las deficiencias de la teoría randiana del castigo, cf. Khawaja, I. “Ayn Rand on Punishment”, en: *Reason Papers*, vol. 35, nº 1 (July 2013), pp. 68-91.

Rand, también en este punto, será coherente con su modelo de gobierno limitado a la protección frente a la iniciación de la fuerza física y la resolución de disputas de buena fe. Aunque considera igualmente inmorales la prostitución y las drogas<sup>760</sup>, de la misma manera que consideraba “indeciblemente asquerosa” la “pornografía dura” (*hard-core pornography*)<sup>761</sup>, “el gobierno no tiene derecho a decirle a un adulto qué debe hacer con su salud y su vida. [...] los adultos deberían ser libres de matarse como quieran”<sup>762</sup>. Un argumento de naturaleza práctica complementario al filosófico-político es que, como ocurriera con la Ley Seca, la prohibición de las drogas es el mejor aliado de quienes se lucran con su oferta; lo mismo sería aplicable al lenocinio y a la distribución de material pornográfico.

Naturalmente, Rand excluye explícitamente a los menores de edad de este ideal mercado desregulado, y admite leyes antifraude análogas a las necesarias en cualquier otro sector<sup>763</sup>.

### 7.13. La admisibilidad del compromiso y otras cuestiones

¿Es moralmente admisible el compromiso? ¿Hasta qué punto? ¿Bajo qué condiciones? El debate de carácter material más candente en el objetivismo es, como observa Powell, el referido a la inmigración. Pero lo cierto es que el debate estratégico ha tenido entre los objetivistas tanto seguimiento o más que el material. En este sentido, predominante ha sido la pregunta por la admisibilidad del compromiso.

Es sabido que Rand dio respuesta inequívoca e inapelable a este interrogante; entre otros escritos, en un artículo titulado precisamente “Doesn’t Life Require Compromise?” (1962).

La próxima vez que te sientas tentado a preguntar “¿no exige la vida hacer concesiones?”, traduce esta pregunta a su auténtico significado: “¿No exige la vida la rendición de lo que es verdadero y

---

<sup>760</sup> Probablemente nunca creyó —o nunca quiso creer— que el tabaco y las anfetaminas, a los que era adicta, lo fueran.

<sup>761</sup> *I regard [“hard-core” pornography] as unspeakably disgusting.* Rand, A. “Censorship...”, en: *Philosophy...*, p. 235.

<sup>762</sup> *The government has no right to tell an adult what to do with his own health and life. [...] adults should be free to kill themselves in any way they want.* Rand, A. *Answers...*, p. 14.

<sup>763</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 13-15.

bueno a lo que es falso y malo?” La respuesta es que *eso* es precisamente lo que la vida prohíbe —si uno desea conseguir algo más que una sucesión de años de tortura y progresiva autodestrucción<sup>764</sup>.

Tras su muerte, sin embargo, muchos objetivistas empezaron a replantearse el alcance de esta directriz. A fin de cuentas, tres postulados clave del mismo objetivismo avalaban su recelo. En primer lugar, la pretensión de una filosofía —tal y como Rand la quiso— orientada a la realidad (*reality-oriented*) parece casar con la voluntad de conquistar objetivos reales, tangibles, que, en ocasiones, demandan un cierto compromiso. Por otro lado, Rand tendía a hacer mucho hincapié en la contextualización de los problemas para su mejor enfrentamiento; un contexto determinado, razonaba el objetivista heterodoxo, podría llegar a justificar una cesión, por lo menos en materia no esencial. En fin, los más osados podían llegar a recordar todas las constataciones de la falibilidad humana emitidas por Rand, y sugerir que semejante condición, en cuanto predicable de la totalidad del género humano, lo sería también de ella. Así se origina el cisma de Kelley en 1989, del que se hablará en el próximo capítulo. En *The Contested Legacy of Ayn Rand: Truth and Toleration in Objectivism* (1990), Kelley denunciará las actitudes dogmáticas y sectarias del Ayn Rand Institute de Leonard Peikoff y defenderá la necesidad de un “objetivismo abierto”, no exento de la posibilidad de un compromiso con ideas no estrictamente objetivistas en algunos frentes.

Los problemas políticos, económicos y jurídicos específicos que Rand contempla a la luz de su filosofía son muy numerosos; presentados los más importantes, la profundización en todos y cada uno de ellos excede a los propósitos de este estudio. Algunos ejemplos de cuestiones no tratadas aquí son los tan manidos derechos de los consumidores, que Rand —como es de esperar— niega; crisis internacionales como la de los misiles de Cuba o la de los rehenes de Irán, ante las que Rand reclamó mayor contundencia; el golpe de Estado contra Salvador Allende, que Rand vio con buenos ojos; el nacionalismo, que Rand aprueba en la medida en que se base en la veneración racional de los valores políticos de un país, y no en un sentimiento tribalista, y el internacionalismo, que desdeña; el programa aeroespacial estadounidense, que Rand justifica como necesidad para la defensa nacional, o el crecimiento demográfico, en el que nunca reconoció un peligro. Tampoco se abunda en sus recomendaciones relativas al activismo político de sus seguidores; éstas podrían tener cabida en un panfleto objetivista, pero no en un estudio académico de su filosofía política.

---

<sup>764</sup> *The next time you are tempted to ask: “Doesn’t life require compromise?” translate that question into its actual meaning: “Doesn’t life require the surrender of that which is true and good to that which is false and evil?” The answer is that that precisely is what life forbids—if one wishes to achieve anything but a stretch of tortured years spent in progressive self-destruction.* Rand, A. “Doesn’t Life Require Compromise?” (1962), en: *The Virtue...*, p. 81.

## 8. Valoración crítica

Toda la teorización política de Ayn Rand obedece al cometido de dar una fundamentación no colectivista al capitalismo imperante —con mayor o menor pureza— en EEUU hasta el advenimiento del *New Deal*, y de llevarlo a sus últimas consecuencias lógicas. Desde esta perspectiva, la radicalidad de su ideal no es, aunque a veces parezca lindar con él, radicalismo, sino compromiso de congruencia sistémica. Contra la práctica de tantos y tantos intelectuales guiados, cuales políticos, y frecuentemente en el cálculo de devenirlos, por los caprichos de la opinión vulgar; contra su labor, tácita y felizmente aceptada, de dotar dichos caprichos de una máscara de rigor científico que afiance su apariencia de verdad, Rand es inflexible en sus convicciones. Entre los hastiados de las borrascosas jácaras de aquellos, que queriendo simplificar todo lo complican, que pretendiendo pacificar todo lo enconan, la impávida firmeza de Rand no puede sino inspirar *autorevolezza e fascino*, autoridad y atractivo. Cuando menos, respeto. En esta edad nuestra de la *δόξα*, elevada sin miramientos a la dignidad de *γνώσις*, y de la especialización, que parece justificar la ignorancia de cuanto trascienda la diminuta parcela del propio desempeño, Rand se declara portadora de una filosofía integral, capaz de deducir los principios políticos y jurídicos esenciales de la sociedad libre del axioma primero de que “la existencia existe”, capaz de dar respuesta —o los fundamentos de una respuesta válida— a los problemas más relevantes del género humano, y, por si fuera poco, de una filosofía prácticamente original.

La teoría de los derechos individuales de Rand es, ciertamente, revolucionaria. Desarrollos como éste, pero particularmente *éste*, son los que podrían haber hecho del capitalismo objetivista la filosofía política de América; aunque otros, anteriores y posteriores, lo inhabiliten para semejante encomio. Junto con Isabel Paterson y Rose Wilder Lane, Rand fue la primera en abanderar explícitamente y argumentar consistentemente la idea —implícita en la Declaración de Independencia— de que los derechos se derivan lógicamente de la misma naturaleza humana, sin necesidad de apoyarse en, o de recurrir a, una sanción teológica o social, un mito contractual, una ficción institucional, una superstición historicista, un consenso dogmático o un humanismo lacrimógeno. A partir de su teoría de los derechos individuales, Rand se ve en condiciones de tratar con precisión quirúrgica una serie extensísima de cuestiones que, desde otros puntos de vista, aparecen envueltas en densas humaredas de complejidad, polémica e indeterminación.

En la medida de lo expuesto, la contribución filosófico-política y iusfilosófica de Ayn Rand merece un elogio. Ello no obstante, esta contribución debe ser igualmente sometida a una refutación. De la misma manera que su elogio se refiere pródigamente a su consistencia teórica, también el denominador común de su refutación remite a la coherencia entre los errores de su antropología y su filosofía moral y los de su teoría política. Estos errores, en efecto, son la materialización de la dificultad de derivar postulados políticos y jurídicos, y respuestas justas a problemas de esta índole, de una ética desvirtuada, que más que regular las relaciones entre personas sirve de norma práctica individual, y de una antropología que niega la naturaleza social del hombre.

#### i) Los conflictos de intereses

La disquisición de Rand en cuanto al rol del gobierno pivota sobre una idea ético-social muy ambiciosa: que no existen los conflictos reales de intereses legítimos<sup>765</sup>. Si estos se dieran, semejante circunstancia justificaría, como necesaria, la limitación de derechos individuales en aras de la convivencia. Así lo pone de manifiesto la omnipresencia del principio de proporcionalidad en la jurisprudencia y la doctrina constitucionalistas, precisamente basada en la afirmación del conflicto y la consiguiente inevitabilidad de la limitación de derechos. Para Rand, esta relatividad de todos los derechos modernamente proclamados es síntoma claro de su “inflación”. Los derechos verdaderamente derivados de la naturaleza del hombre, necesarios para su supervivencia y su felicidad, son pocos, pero estrictamente inalienables. Circunscritas sus exigencias a la simple omisión de vulnerarlos, parece que no haya inconveniente en negar la posibilidad del conflicto de derechos y, por tanto, de intereses. La realidad, no obstante, alerta de que tal negación, como indicaba, es muy ambiciosa. Bastarán dos ejemplos de cómo individuos que, escrupulosamente respetuosos de los derechos ajenos, racionalmente persiguen sus legítimos intereses personales, pueden colisionar en el sentido negado por Rand.

El primer ejemplo lo sugería Taylor en 1969:

Ciertamente los hombres se encuentran a veces en circunstancias donde la provisión de alimentos disponible no basta para garantizar la supervivencia de todos los miembros del grupo. Ciertamente hay casos de conflicto. Y no basta que Miss Rand nos diga que si la gente fuera idealmente moral en su pensamiento y acción no habría problemas morales relativos a la provisión y distribución de

---

<sup>765</sup> Nozick encuadra la “armonía objetiva de intereses” de Rand en una “tradicción ética optimista” que se remonta a la *República* de Platón (“On the Randian...”, en: *Socratic...*, p. 260).

alimentos. [...] ¿Significa que dos naufragos que sólo tienen un poco de comida, insuficiente para los dos, no serían racionales si ambos desearan ese último pedazo o esas últimas gotas de agua fresca?<sup>766</sup>

Pero no es necesario recurrir a lo que Rand denominaba despectivamente la “ética de la emergencia”. Nuestro mundo está plagado de regiones caracterizadas por la escasez de recursos naturales no atribuibles a vulneraciones de derechos. En estos casos, su explotación o acumulación, en principio lícita de acuerdo con la ética y la teoría política de Rand, da lugar a evidentes conflictos de intereses, e incluso, podría argumentarse, de derechos: aunque el ejercicio de los derechos de una persona no esté representando una violación directa los míos (no me está robando el agua ya integrada en mi propiedad) sí está generando una situación de conflicto con mis necesidades vitales (se está apoderando del agua que yo necesitaría para vivir).

Nótese que lo que se está poniendo aquí de relieve no es una solución a estos conflictos alternativa a las exigencias morales y políticas del pensamiento de Rand, sino la mera entidad de dichos conflictos, que Rand niega. La crítica, en este sentido, reviste paralelismo con la de su concepto de sacrificio: lo que se impugna son los términos de su planteamiento del problema. No se rebate que individuos racionales puedan establecer normas justas para resolver este tipo de conflictos, aunque en situaciones extremas (o comes tú, o como yo) el único procedimiento para hacerlo sea la ruleta rusa; lo que se subraya es que la misma existencia de estas normas presupone la existencia de un conflicto natural, real, al que precisamente dan respuesta.

El segundo ejemplo refiere a la clásica pugna entre la libertad de expresión y el derecho al honor. Podría argüirse *ab initio* que Rand negaría la entidad de este último, tan extraño, por lo demás, a la cultura jurídica estadounidense. A esto cabría contrarreplicar que la estima que individuo recibe de los demás por razón de sus virtudes, valores y logros es elemento determinante de la propia felicidad, por lo que negar este derecho equivaldría a desamparar sus esfuerzos en la búsqueda de este “estado de alegría no contradictoria” (*the pursuit of happiness*). Es desde esta lógica que Rand, pese a su radical defensa de la libertad de expresión, avala la acción judicial contra la calumnia, siempre que se haya causado un daño real a un individuo concreto por medio de

---

<sup>766</sup> *Surely men sometimes find themselves in circumstances in which their available food supply is not sufficient to guarantee the survival of all the members of the group. Surely there are cases of conflict. And it will not do for Miss Rand to tell us that if people were ideally moral in thought and deed then there would be no moral problems concerning food supply and distribution. [...] Does it mean that two shipwrecked men who had only a little food, insufficient for both of them, would not be rational if they both desired the last bit of food or fresh water?* Taylor, S. E. “Is Ayn Rand Really Selfish, Or Only Confused?”, en: *Journal of Thought*, vol. 4, nº 1 (January 1969), pp. 26-27.

afirmaciones falsas. Asumiendo, pues, que el derecho al honor figura entre los admisibles para la filosofía política objetivista, representémos el supuesto de la expresión de una idea no catalogable como calumnia, que, sin embargo, hiera el honor de un grupo. Concretando el ejemplo: un reputado biólogo observa que una raza determinada ostenta capacidades intelectuales inferiores a las de otras razas; los miembros de la raza objeto de su observación se ven menoscabados en su honor. La afirmación del biólogo es, evidentemente, errónea, pero pongamos que no se funda en el odio a la raza analizada, sino en la interpretación aséptica —aunque desacertada— de una serie de datos empíricos. Es seguro que Rand no habría aprobado la censura de sus afirmaciones (si bien habría protestado enérgicamente contra ellas): ni la falibilidad humana ni, por supuesto, la repulsa social pueden servir de pretexto para limitar la libertad de expresión. Por otro lado, nada de lo expuesto altera el menoscabo sufrido por el grupo racial en cuestión, que además —en nuestro ejemplo— carece de medios económicos, científicos y reputacionales suficientes para contrarrestar las afirmaciones del biólogo. En resumen: el biólogo intenta ganarse la vida con sus indagaciones sin hacer nada jurídicamente ilícito desde la óptica de Rand; el grupo racial humillado, por su parte, reconoce un debilitamiento injusto en la estima que recibe de la sociedad y, con ello, un obstáculo en su derecho a la búsqueda de la felicidad. ¿Ha vulnerado derechos ajenos el biólogo en el ejercicio legítimo de los propios? Si es así, los conflictos reales de derechos e intereses son concebibles.

Cabe esperar que Rand replicaría convincentemente a los dos supuestos aquí enunciados. Lo importante, empero, es que —como advertía Taylor— “Miss Rand no ha probado que no haya conflictos reales entre personas racionales”<sup>767</sup>. Se trata, en efecto, de una afirmación difícil de evidenciar. Ejemplos adicionales podría proporcionarlos el urbanismo: cuántas veces la edificación sobre un terreno propio, inapelablemente lícita desde los postulados objetivistas, afecta negativamente el valor de otras viviendas, al afear sus vistas.

## ii) Spinoza y los economistas clásicos en las raíces teóricas del colectivismo y capitalismo

Ha quedado patente la atención que Ayn Rand y Leonard Peikoff dedican a la identificación y crítica de las raíces filosóficas del colectivismo, así como al reconocimiento de Aristóteles y los Padres Fundadores como precursores del capitalismo objetivista. Ahora bien, tanto en un caso como en otro se obvian hitos de gran relevancia en la materia. Por un lado, la cosmovisión colectivista no

---

<sup>767</sup> *Miss Rand has not proved that there are no real conflicts between rational men. Ibid., p. 27.*

se entiende sin Baruch Spinoza; por otro, ninguna pretensión teórico-social capitalista puede eludir la referencia a los economistas clásicos y la crítica pormenorizada del último y más consecuente de ellos: Karl Marx.

No hay valoración alguna de Spinoza en los escritos de Rand y Peikoff<sup>768</sup>. Esto es particularmente imperdonable en el caso de *The Ominous Parallels*, que precisamente se ocupa de las influencias filosóficas que más determinadamente moldearon la mentalidad alemana y la predispusieron al abrazo del nacionalsocialismo, y que más verosímelmente podrían conducir al mismo resultado en el EEUU postmoderno. Que ni Peikoff en sus interminables revisiones, ni Rand en sus inagotables correcciones, se dieran cuenta de que Spinoza es tan responsable como Kant y Hegel de la configuración, predicación y final arraigo en dicha mentalidad del “universo totalitario”, de la “ética del mal” y, en último término, del colectivismo político, sólo lo explica un desconocimiento absoluto de la filosofía de Spinoza. Semejante conclusión parece más razonable que atribuir tan grave omisión a una hipotética simpatía derivada del común origen judío o, en la línea de Arfa, a unas eventuales afinidades existenciales y filosóficas que harían de Spinoza y Rand “almas gemelas”<sup>769</sup>. Pero la explicación aquí asumida no es menos inexcusable: desconocer a Spinoza es desconocer uno de los condicionantes más importantes de la historia de la filosofía occidental.

En sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel lo revelaba inequívocamente: “Spinoza es el punto nuclear de la filosofía moderna. Una de dos: o spinozismo, o no hay filosofía”<sup>770</sup>. La perspicacia de Hegel no era gratuita: su propio sistema no será otra cosa sino la aplicación del panteísmo spinoziano al dinamismo histórico, que no en vano resulta en las mismas consecuencias políticas: la inevitabilidad de la potencia en tanto manifestación de la naturaleza, a su vez identificada con Dios, se traduce en Spinoza en que “la justicia sólo depende

---

<sup>768</sup> Rand menciona a Spinoza una sola vez, en “The Chickens’ Homecoming” (1970) (*Return...*, p. 46): “Aristóteles vivió a la altura [de la dedicación austera a la búsqueda de la verdad] y, en parte, también lo hicieron Platón, Aquino, Spinoza; pero, ¿cuántos más? Es más temprano de lo que pensamos” (*Aristotle lived up to [the austere dedication to the pursuit of truth] and, in part, so did Plato, Aquinas, Spinoza—but how many others? It is earlier than we think*).

<sup>769</sup> Cf. Arfa, O. *Spinoza & Ayn Rand: How to Reconcile Spinoza's God with Rand's Atheism*. Route 60 Press, 2014, Kindle edition.

<sup>770</sup> *Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie*. Hegel, G. W. F. *Geschichte der Philosophie, III* (1836). Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1986, pp. 163-164. Un poco más adelante (p. 165) dirá que “ser spinozista es el punto de partida esencial de todo filosofar” (*Spinozist zu sein ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens*).

del decreto de las potestades supremas, y nadie, por ello, puede ser justo si no vive según los decretos de ellas emanados”<sup>771</sup>, y, en Hegel, en que el Estado es el paso de Dios por el mundo. Hegel había entendido con claridad que también para Spinoza “el Estado no es sino el Reino de Dios”<sup>772</sup>. Pero si Hegel (y, con él, Marx) es el caso más evidente, está lejos de ser el único: la moral kantiana del deber por el deber<sup>773</sup>, el endiosamiento de la voluntad popular en Rousseau<sup>774</sup> o, más modernamente, “la fórmula de historia y de la verdad como *proceso sin sujeto* (originario, fundador de todo sentido) y sin fines (sin destino escatológico preestablecido)” de Althusser<sup>775</sup> deben mucho, por no decir casi todo, a la filosofía de Spinoza. Ésta es, sin duda, el puente entre Platón y los modernos teóricos del colectivismo cuya ausencia desautoriza el diagnóstico de Peikoff.

También se echa en falta una consideración explícita de los economistas clásicos en la obra de Rand. Es cierto que su ensayo “What Is Capitalism?” (1965) arranca con la crítica de “los economistas políticos —incluidos los defensores del capitalismo”, en clara referencia a aquellos<sup>776</sup>; el detenimiento, sin embargo, es muy superficial. No se aborda de manera específica el pensamiento de figuras tan relevantes como Adam Smith, David Ricardo o el mismo Marx. Naturalmente, un análisis de estas figuras coherente con la filosofía política objetivista habría de denunciar los desarrollos de Smith y Ricardo que sentaron las bases de la teoría marxista de la plusvalía. Rand, sin embargo, no realiza este análisis, y pierde así la oportunidad de precisar el punto de fractura que hace a su capitalismo diferir *radicalmente* respecto del smithiano, esto es, de aquellas raíces que lo

---

<sup>771</sup> [...] *justitia a solo summarum potestatum decreto pendet, adeoque nemo, nisi qui secundum earum recepta decreta vivit, justus esse potest.* Spinoza, B, *Tractatus theologico-politicus*, XX (Gebhardt, III, Heidelberg, 1972, p. 242).

<sup>772</sup> Palomar, E. *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*. Tradere, Madrid, 4ª edición (2ª en Tradere), 2011, p. 132.

<sup>773</sup> Más allá de las críticas para la galería de Kant a Spinoza, Fernández García, E., habla de una ética “sin esperanza de recompensa, sin consolación final, guiada por la razón en toda su pureza y exigencia” como punto de encuentro en el que ambas filosofías “se cruzan sin reconocerse” (“¿Kant contra Spinoza? Dos éticas de la autonomía”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 9, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp. 139-155).

<sup>774</sup> “Rousseau parece, incluso en sus intentos filosóficos, un Spinoza trivializado”, observa Tierno Galván, E., en: *Tratado Teológico-Político (selección). Tratado político*, Tecnos, Madrid, 1966, p. xxiv.

<sup>775</sup> *Rien de plus matérialiste que cette pensée sans origine ni fin [chez Spinoza]. Je devais plus tard en tirer ma formule de l'histoire et de la vérité comme procès sans sujet (originnaire, fondateur de tout sens) et sans fins (sans destination eschatologique préétablie).* Althusser, L. *L'avenir dure longtemps, suivi de Les faits*. Éditions Stock, Paris, 1992, p. 210.

<sup>776</sup> Cf. Rand, A. “What Is...”, en: *Capitalism...*, pp. 1-2.

hacen único. Por lo demás, Rand parece sentirse exenta de considerar específicamente el marxismo, y disuelve la crítica de éste en la condena genérica del colectivismo.

### iii) La financiación del gobierno

Se ha señalado en este capítulo cómo Ayn Rand despachaba el problema de la financiación del gobierno en una sociedad libre —donde la fiscalidad sería voluntaria— como una cuestión menor, prematura e indigna de su preocupación. La idea que transmitía Rand en “Government Financing in a Free Society” (1964) venía a ser que lo esencial en aquellos tiempos de crecimiento desmesurado del sector público era reafirmar y propagar los principios éticos y filosófico-políticos de la sociedad libre, i.e., que el individuo no es un animal de sacrificio, que su supervivencia requiere el respeto inalienable de una serie de derechos individuales, que nadie tiene derecho a iniciar el uso de la fuerza, que el fundamento del gobierno es la centralización del empleo reactivo de la violencia o legítima defensa, etc. A medida que el reencuentro del pueblo americano con sus valores fundacionales se fuera verificando, el problema accesorio de la financiación del gobierno sería resuelto sin mayor complejidad: por un lado, al tratarse de un Estado mínimo, su financiación sería muy poco onerosa; por otro, individuos responsables, racionalmente egoístas, conscientes de la necesidad de los servicios gubernamentales legítimos (policía, defensa, judicatura), procederían diligentemente a proveer dicha financiación<sup>777</sup>.

Desde mi punto de vista, la ligereza con la que Rand afronta este problema no está justificada. Es muy discutible la afirmación de que el coste de un gobierno circunscrito a la garantía de la seguridad interior (policía) y exterior (defensa) y la resolución de conflictos (administración de justicia) sería tan reducido que los ciudadanos lo asumirían libremente, sin necesidad de una recaudación forzosa. Es verdad que la Seguridad Social representa actualmente la partida más voluminosa en el presupuesto federal de los EEUU. No obstante, debe tenerse en cuenta que sólo el gasto en defensa rondará en 2019 los 700.000 millones de dólares, de los cuales sólo el 10% (unos 70.000 millones) será destinado a operaciones exteriores (a las que Rand tendía a oponerse)<sup>778</sup>.

---

<sup>777</sup> Cf. Rand, A. “Government Financing...”, en: *The Virtue...*, pp. 135-140.

<sup>778</sup> Cf. “National Defense Budget Estimates for FY 2020”. Office of the Under Secretary of Defense (Comptroller), May 2019. Disponible en: [https://comptroller.defense.gov/Portals/45/Documents/defbudget/fy2020/FY20\\_Green\\_Book.pdf](https://comptroller.defense.gov/Portals/45/Documents/defbudget/fy2020/FY20_Green_Book.pdf).

Conversaciones con expertos en la materia<sup>779</sup> me permiten jugar con la suposición de que una política exterior aislacionista según las exigencias objetivistas y una gestión más eficiente podrían reducir este gasto a 600.000 millones de dólares al año. La población adulta de EEUU en 2019 es de aproximadamente 200 millones de personas. Si todas contribuyeran por igual (lo que parecería justo en clave objetivista, ya que todos se van a beneficiar en la misma medida de la defensa nacional), saldrían a 3.000 dólares al año. Esto sólo en defensa; habría que financiar igualmente la policía, los tribunales y las funciones accesorias a las tres principales (un órgano legislativo, un departamento financiero y de contabilidad, quizá un cuerpo diplomático...). Rand, además, era partidaria de aumentar el sueldo de los militares<sup>780</sup>. Así las cosas, tenemos una filosofía “orientada a la realidad” prometiéndonos que, en una sociedad libre, todos sus ciudadanos pasarían por caja cada año voluntaria y puntualmente a abonar más de 3.000 dólares, convencidos de que tal es su interés personal racional, aun a sabiendas de que aunque no lo hicieran se beneficiarían igualmente de la protección de la policía, el ejército y los tribunales y de que nadie les exigirá coactivamente dicho pago<sup>781</sup>. Quizá, pudiérase aventurar, verdaderos egoístas racionales terminarían decantándose por la idea de una recaudación que no hiciera depender la garantía de los servicios gubernamentales esenciales de la buena voluntad y el compromiso objetivista de los contribuyentes.

Ésta, de hecho, sería una de las contradicciones que Alan Greenspan detectó en las enseñanzas de su maestra, haciendo menguar su entusiasmo por el objetivismo. “Si la recaudación de impuestos era inmoral, ¿cómo podía quedar garantizada la financiación de las funciones del gobierno, incluyendo la protección de los derechos individuales por medio de la policía? La respuesta randiana, que aquellos que racionalmente entendieran la necesidad del gobierno contribuirían voluntariamente, era inadecuada. Las personas poseen libre albedrío; ¿y si se negaran?”<sup>782</sup>. La financiación del gobierno era el tipo de minucia teórica de la que algún subalterno

---

<sup>779</sup> Mis amigos Alberto Pérez Vadillo y Jorge Torres Sospedra. La responsabilidad por la cifra aventurada es enteramente mía.

<sup>780</sup> Cf. Rand, A. “The Wreckage...”, en: *Capitalism...*, p. 259.

<sup>781</sup> El mismo experimento efectuado con los datos de gasto militar y población adulta en 1963-1964, cuando Rand escribe el artículo en cuestión, arroja resultados muy similares. Por otro lado, las propuestas que Rand apunta de una lotería recaudatoria o de la subordinación de la defensa judicial al pago de una tasa tampoco parecen resolver el grueso del problema.

<sup>782</sup> *If taxation was wrong, how could you reliably finance the essential functions of government, including the protection of individuals' rights through police power? The Randian answer, that those who rationally saw the need for government would contribute voluntarily, was inadequate. People have free will; suppose they refused?* Greenspan, A. *The Age...*, p. 52.

como Greenspan habría tenido que ocuparse, en base a los principios establecidos por Rand; pero, a juzgar por su testimonio, Greenspan debía de sentirse como un albañil al que se le hubiera encomendado la construcción de la escalera de Penrose.

#### iv) La defensa del aborto

Si la filosofía política de Ayn Rand es de por sí incendiaria, uno de sus aspectos más polémicos es la defensa inflexible del aborto. Son muchos quienes, seducidos por sus planteamientos en torno a los derechos individuales o por la nobleza de sus héroes, se asombran de que una moral basada en el valor absoluto de la vida humana pueda abrir paso tan insospechadamente a la sanción político-jurídica de la muerte.

Entender esta postura de Rand requiere una reconsideración de su concepción del hombre, que extienda el estudio más allá de sus desarrollos antropológicos más explícitos. Aquí la influencia de Ludwig von Mises puede ser reveladora. En el capítulo primero de *Human Action*, definiendo los “requisitos previos de la acción humana” (*the prerequisites of human action*), Mises manifiesta lo siguiente:

Los seres de ascendencia humana que, ya sea de nacimiento o por defectos adquiridos, son irremediabilmente inaptos para cualquier acción (en el sentido estricto, y no solamente legal, del término), prácticamente no son humanos. Aunque las regulaciones y la biología los consideran hombres, les falta el atributo esencial de la humanidad. El bebé recién nacido tampoco es un ser agente [*acting being*]. Todavía no ha recorrido todo el camino desde la concepción hasta el desarrollo pleno de sus cualidades humanas<sup>783</sup>.

*Human Action* es uno de los trabajos más meticulosamente estudiados por Rand. Afortunadamente disponemos, en *Ayn Rand's Marginalia*, de todas las anotaciones que efectúa sobre esta obra<sup>784</sup>. Especialmente en este primer capítulo, dedicado a cuestiones de naturaleza muy filosófica (ante las cuales Rand se muestra particularmente severa), el subrayado y las notas son sobremanera abundantes. Rand impugna sin piedad toda afirmación mínimamente osada de Mises. Sin embargo, el párrafo citado, innegablemente controvertido, es íntegramente respetado. Rand, al parecer, no tiene nada, por lo menos nada relevante o meditado, que objetar a la idea fundamental —pues es, en

---

<sup>783</sup> *Beings of human descent who either from birth or from acquired defects are unchangeably unfit for any action (in the strict sense of the term and not only in the legal sense) are practically not human. Although the statutes and biology consider them to be men, they lack the essential feature of humanity. The newborn child too is not an acting being. It has not yet gone the whole way from conception to the full development of its human qualities.* Mises, L. *Human...*, p. 14.

<sup>784</sup> Cf. Rand, A. *Ayn Rand's Marginalia...*, pp. 105-141.

efecto, fundamento antropológico de la praxeología miseana— de que un humano puede engendrar lo “prácticamente no humano”.

Que semejante exclusión de determinados “seres de ascendencia humana” del mismo concepto de humanidad calara en Rand no es mera especulación. En 1973, al preguntársele si las personas con graves retrasos mentales tienen derechos, Rand da una respuesta que, aunque menos cruda, refleja en buena medida la tesis de Mises:

No [tienen] verdaderos derechos —no los mismos derechos ostentados por individuos normales. En realidad, tienen derecho a ser protegidos como niños perennes. Como los niños, las personas retrasadas tienen derecho a protección porque, como humanos, pueden mejorar y llegar a ser parcialmente capaces de valerse por sí mismos. La protección de sus derechos es una cortesía que se les extiende por ser humanos, aunque no humanos propiamente formados. Pero no se puede extender el efectivo ejercicio de derechos individuales a una persona retrasada, porque no es capaz de conducirse racionalmente. Dado que todos los derechos descansan en la naturaleza humana, un ser que no puede ejercitar sus derechos no puede ostentar derechos humanos plenos<sup>785</sup>.

La respuesta de Rand es un tanto equívoca, pero de ella pueden extraerse algunas ideas. Rand hace de la facultad racional un elemento determinante de la humanidad, si bien no con la misma radicalidad con que lo hace Mises (concretando aquella facultad en la acción deliberada). Parece que, para Rand, un individuo privado de la aptitud racional es sólo parcialmente humano, aunque no —como en Mises— “prácticamente no humano”. No obstante, Rand fundamenta su protección legal, así como la de los recién nacidos, en una potencialidad racional, y no en el mismo hecho de una humanidad actual que trascienda a la nuda aptitud racional. Esta protección, además, no es propiamente un derecho (que, como tal, se derive de la naturaleza humana, aquí en entredicho), sino una “cortesía”. El concepto de lo humano, así, se ve tan relativizado en un caso como en otro, a pesar de las disonancias.

Semejantes vicisitudes en la noción randiana de la humanidad no se han puesto antes de manifiesto para no alterar la exposición normal de los desarrollos antropológicos y éticos de Rand, pero son de primera importancia. En efecto, revelan que la afirmación de la vida humana como

---

<sup>785</sup> *Not actual rights—not the same rights possessed by normal individuals. In effect, they have the right to be protected as perennial children. Like children, retarded people are entitled to protection because, as humans, they may improve and become partly able to stand on their own. The protection of their rights is a courtesy extended to them for being human, even if not properly formed ones. But you could not extend the actual exercise of individual rights to a retarded person, because he’s unable to function rationally. Since all rights rest on human nature, a being that cannot exercise his rights cannot have full human rights.* Rand, A. *Answers...*, p. 4.

estándar de valor moral y origen natural de los derechos políticos no es absoluta, sino que viene sometida a reservas que afectan muy significativamente su alcance. El capitalismo objetivista de los derechos individuales, en definitiva, es radical sólo en relación con aquellos individuos que Rand estima dignos de participar de una idea sesgada de humanidad<sup>786</sup>.

Es posible que si Rand hubiera vivido en nuestro tiempo, teniendo acceso a la evidencia científica de la vida diferenciada del no nacido en el seno de la madre (el ADN único e irreplicable desde la concepción, los latidos del corazón al cabo de pocos días, la forma inconfundiblemente humana al cabo de pocas semanas...), habría atenuado la intransigencia de su posición en este debate. A la luz de esta evidencia, el debate del aborto ya no puede ser planteado, como en *Roe vs. Wade*, en términos de derecho a la intimidad, sino únicamente desde la óptica del conflicto de derechos, principalmente vida e integridad física. Como señala Ignacio Sánchez Cámara, criticando la legislación española sobre el aborto, “si existe un derecho a la vida, no puede haber un derecho a quitar la vida”<sup>787</sup>. A la flexibilización de la postura de Rand habría contribuido el hecho de que, hoy en día, oponerse al aborto es nadar contracorriente; y nadar contracorriente está en la esencia del sentimiento randiano de la vida.

Esta posibilidad, empero, debe ser confrontada con otra. James Peron sugiere, con argumentos de peso para ello (aunque, como indicaba en otro capítulo, de ninguna manera concluyentes), que Rand se habría sometido a un aborto en torno a 1930<sup>788</sup>. Si realmente fue así, mi apuesta es que Rand, aun frente a las más irrefutables alegaciones antiabortistas, habría seguido defendiendo el aborto incommoviblemente.

v) ¿Un pacto tácito entre Atlas y los saqueadores?

Los paralelismos entre los avatares del mundo actual y la trama de *Atlas Shrugged*, donde los “hombres de la mente” que representan el “motor del mundo” emprenden una huelga que deja desamparados a los parásitos y saqueadores que viven de la riqueza por ellos producida, son muy sensibles. Sin embargo, como se observaba en el capítulo anterior, “también es un hecho que, donde

---

<sup>786</sup> Una crítica interesante de la posición de Rand con respecto al aborto se encuentra en: Johnson, G. R., “Ayn Rand on Abortion: A Critique”, en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 1, nº 2 (Spring 2000), pp. 245-261.

<sup>787</sup> Sánchez Cámara, I. “El bioderecho y la protección jurídica de la vida: el caso del aborto”, en: *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 195-792, abril-junio 2019, a508, p. 11.

<sup>788</sup> Cf. Peron, J. “Ayn Rand on...”

los niveles de criminalidad y saqueo de la producción se mantienen por debajo de unos límites, los ‘hombres de la mente’ los aceptan, y siguen creando y produciendo a pesar de ellos”. El momento es propicio para retomar el argumento y preguntarse por qué Atlas no termina de rebelarse (o encogerse de hombros); y, lo que es más importante, si su pasividad invalida en algo la propuesta filosófico-política de Ayn Rand.

Toda sociedad alberga “hombres de la mente”: individuos especialmente productivos, singularmente responsables de la riqueza material e intelectual de que disfruta la sociedad en cuestión. En la mayoría de los casos, estos individuos reciben de la sociedad un valor económico menor al que aportan. Es razonable esperar que, con carácter general, un neurocirujano o un ingeniero remunerados como lo merecen sus capacidades y la relevancia de los servicios que proveen pagarán en impuestos mucho más de cuanto se beneficiarán de las prestaciones públicas financiadas con dichos impuestos. A pesar de ello, neurocirujanos, ingenieros y otras élites que, como ellos, salen perdiendo en el negocio del Estado de bienestar no se rebelan, no hacen huelga, no instituyen una comunidad secreta en un lugar ignoto a la espera de que quienes se aprovechan de ellos aprendan la lección y se comprometan a dejar de expoliarlos. Es más: muchos de ellos incluso apoyan políticamente (por ejemplo, a través del voto) el Estado de bienestar que tan ostensiblemente les perjudica. Ciertamente, un proceso de fuga de cerebros se produce en la medida en que los abusos del poder político rebasan determinados niveles; pero la realidad muestra cómo el algoritmo que rige dicha fuga admite considerables cotas de expolio sin consecuencias tan graves como las representadas en *Atlas Shrugged*. ¿Por qué?

Es imposible responder categóricamente a esta pregunta. Acaso la preeminencia en la explicación deba ostentarla el factor cultural, o más específicamente educativo. Yuval Noah Harari adopta como premisa mayor de un libro que ha vendido millones de copias la observación de que, mientras que otros animales nacen predeterminados en la configuración psicológica que determinará su comportamiento, “los humanos emergen del vientre materno como vidrio fundido de un horno. Pueden ser retorcidos, estirados y modelados con un sorprendente grado de libertad. Es por eso que hoy podemos educar a nuestros hijos para que sean cristianos o budistas, capitalistas o socialistas, belicosos o pacifistas”<sup>789</sup>. Sin duda, la metapolítica del Estado de bienestar, en la que

---

<sup>789</sup> *Humans emerge from the womb like molten glass from a furnace. They can be spun, stretched and shaped with a surprising degree of freedom. This is why today we can educate our children to become Christian or Buddhist, capitalist or socialist, warlike or peace-loving.* Harari, Y. N. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Harper Perennial, London, Reprint Edition, 2018, p. 6.

éste se apoya determinadamente, es persistente en la inoculación de la idea (en sí misma, tan poco evidente como la prohibición religiosa de comer carne los viernes de Cuaresma) de que pagar los impuestos decretados por los gobernantes constituye una obligación moral tan naturalmente imperiosa como abstenerse de robar o agredir al vecino. Los hombres de la mente pueden quejarse de los abusos o de las incompetencias de sus gobernantes en el ejercicio de esta potestad, pero, generalmente, no la cuestionan, y no es raro que por momentos se disuelvan en las masas furibundas que claman por la crucifixión del evasor de impuestos. El factor educativo-cultural, como digo —y debería confirmar Harari, si fuera coherente con sus afirmaciones más básicas—, parece desempeñar un rol primario en este fenómeno. Pero está lejos de ser el único. Otros factores disuaden de la insubordinación de tipo “atlántico” incluso a las élites intelectuales liberadas de sus inhibiciones culturales. Los problemas de viabilidad fáctica de semejante insubordinación en un mundo tan controlado por unas autoridades políticas que, como tales, concuerdan generalmente en la conveniencia de cooperar para saquear equitativamente a sus ciudadanos, revisten inapelable significación. Pero tampoco puede obviarse que muchos, aunque pudieran consumir la fuga, huelga o rebelión contra el Estado de bienestar, se dejarían, y se dejan, retener: por el apego a sus compatriotas (lo que podría llegar a psicoanalizarse como una suerte de síndrome de Estocolmo); por el razonamiento rawlsiano de que, al fin y al cabo, podría cambiar su suerte; por simple inercia, etc.

Con todo, y por interesantes que puedan parecer las divagaciones anteriores, más interesante —a efectos filosófico-políticos y iusfilosóficos— es abordar la segunda pregunta: ¿Invalida la pasividad de los hombres de la mente, saqueados por el Estado, los desarrollos y reivindicaciones de Rand? ¿Justifica su pasividad este saqueo? La pregunta, para mayor claridad, puede reformularse como sigue: ¿Debe entenderse esta pasividad como un asenso tácito (o incluso expreso) de los “hombres de la mente” aparentemente saqueados a su presunto saqueo? Pues, en efecto, no podría hablarse de saqueo, expolio, abuso, robo, etc., si pudiera afirmarse la concurrencia de dicho asenso. ¿Con qué legitimidad podría criticar, en términos de libertad concebida como voluntariedad, la teoría marxista de la plusvalía quien a continuación declarara la nulidad *ipso iure* del consentimiento prestado por el “hombre de la mente” a la recaudación, la inflación y otras formas de sustracción pública de la riqueza, por mucho que éstas le arruinen sistemáticamente? ¿No es esencial a la libertad el derecho de disponer, expresa o tácitamente, del propio patrimonio como a uno se le antoje? Si la permanencia de los “hombres de la mente” en las desfavorables condiciones

del Estado de bienestar ha de interpretarse como declarativa de su conformidad con éstas, el Estado de bienestar es moralmente irreprochable, y los abusos denunciados por Rand existen únicamente en la imaginación de los libertarios; en tanto que, libremente aceptados por aquellos a quienes afectan (como lo dispone la teoría libertaria para la validez de las transacciones), no pueden reconocerse en ningún otro concepto.

A mi entender, una de las grandes insuficiencias del pensamiento de Ayn Rand es su incapacidad para resolver íntegramente el problema planteado. El hecho de que en el mundo de hoy podamos vislumbrar eclosiones de “rebelión de Atlas” (la crisis venezolana, el desplazamiento de multinacionales a Irlanda o los cambios de residencia fiscal de Gérard Depardieu serían sólo algunos ejemplos) es testimonio de la clarividencia de Rand, y nos exhorta a tener muy en cuenta sus advertencias; pero la falta de iniciativa de Atlas en otros contextos para “detener el motor del mundo”, como hiciera John Galt, pone en entredicho el acierto de sus predicciones. La misma Rand, sin reconocerlo, era consciente de esta insuficiencia, que intentó disimular denunciando la connivencia de los empresarios con el poder político y las contradicciones de las economías mixtas. Pero —insístase— nunca llegó a dar respuesta satisfactoria a la cuestión de fondo: ¿consienten válidamente los “hombres de la mente” los perjuicios económicos que les supone su permanencia en dichas economías mixtas?

Esta insuficiencia del objetivismo es, por la fuerza con la que embiste el mensaje central de Rand, una de las más importantes; pero es corolario de una deficiencia mucho más fundamental, apreciada en el capítulo anterior: la concepción exclusivamente individual del hombre. Sólo una antropología equilibrada, que no niegue la importancia de la dimensión social del ser humano, permite confrontar el problema con algo de solvencia. Esta sociabilidad innata, a mi juicio, es inseparable de lo que Jhering denomina “el sentimiento jurídico” (*Rechtsgefühl*)<sup>790</sup>, insostenible en sola clave de egoísmo racional o racionalidad individualista. Tanto los casos en que los “hombres de la mente” se rebelan como aquellos en que se abstienen de hacerlo son sintomáticos de este sentimiento jurídico que trasciende las disposiciones positivas del legislador. Quizá la reflexión anterior acerca del “por qué” no fuera tan ociosa, y a los motivos que retienen a las élites en unas

---

<sup>790</sup> Cf. Jhering, R. *Sobre el nacimiento del sentimiento jurídico*. Ed. y trad. de Fernández-Crehuet, F. Minima Trotta, Madrid, 2008. Jhering impugna la teoría “naturalista” de que el sentimiento jurídico dicte en modo uniforme y atemporal los contenidos éticos por los que los seres humanos sienten que han de regirse. El origen del sentimiento jurídico, ahora bien, es innato, inherente a la condición de hombre, con independencia de que el perfeccionamiento de sus manifestaciones morales y jurídicas sea objeto de evolución histórica.

condiciones sociales de —todavía aparente o presunto— expolio dentro de unos límites quepa añadir un *Rechtsgefühl* inscrito en el corazón del hombre que lo conmina a una cierta responsabilidad social compatible con su individualidad. A todos los efectos, este *Rechtsgefühl* haría las veces de una ley natural que reclama el reflejo jurídico de la doble condición del hombre como animal social (lo que incluye familiar) e individual en la misma medida.

Cualquier objetivista despreciaría, como colectivista, la tesis enunciada. Y, sin embargo, es la única capaz de remendar esta importante tara del objetivismo. Desde la ortodoxia randiana, en efecto, resulta altamente complicado rebatir la idea de que los “hombres de la mente” consienten — con su pasividad, con su silencio, con su complicidad— a la confiscación estatal de su patrimonio; lo que es demoledor para la filosofía política objetivista y aun para el valor de la obra literaria de Rand. No existiendo atributo ontológico del individuo que pueda servir como excusa para dicha postración, en calidad de contrapeso a sus intereses particulares, sólo una tendencia masoquista (perfectamente lícita en una sociedad libre) puede explicarla; y, tan pronto la explica, la justifica. Aceptar, por el contrario, una dimensión social natural en el hombre y un consiguiente *Rechtsgefühl* arroja luz nueva sobre la controversia. De esta manera, no hay inconveniente en admitir que, si por un lado el sentido moral del hombre como individuo le exige preocuparse por su propio interés (supervivencia, bienestar, búsqueda de la felicidad), lo que política y jurídicamente se traduce en la necesidad iusnatural de que la sociedad respete su derecho a la vida, a la propiedad privada, etc., por otro lado, el sentido moral del hombre como miembro de una familia y de una sociedad le exige igualmente un cierto compromiso con el interés de las comunidades a las que pertenece, interés público o común que puede llegar a traducirse en obligaciones pecuniarias de fundamento tan iusnatural como el de la inviolabilidad de sus derechos individuales. Esta circunstancia, a su vez, permite explicar por qué la permanencia de los “hombres de la mente” en un marco social abusivo sobre sus derechos en relación con su responsabilidad para con la sociedad (por ejemplo, un Estado que les sustrae más de la mitad de sus ingresos) *no debe, por sí misma y sin mayor consideración, ser interpretada como consentimiento a cualesquiera abusos del Estado*. El “hombre de la mente”, bajo esta perspectiva, se sabe expoliado y no autoriza dicho expolio. Sin embargo, vínculos sociales derivados de su más íntima condición humana, de una naturaleza que no es privativamente individual, le retienen. Es consciente de que, superados ciertos niveles de presión expropiatoria, tendría derecho a rebelarse o huir; pero esta certeza, en ocasiones impulso, entra en pugna con el impulso comunitario que le es propio y la certeza de su natural pertenencia a la sociedad. Con ello

no justifica su expropiación, no la legitima, no la consiente, pero sí la tolera, en ejercicio de lo que podríamos postular como un “derecho a no estar conforme sin oponer resistencia”. Semejante actitud, nótese, no tendría sentido, ni por supuesto justificación, en el hombre objetivista, que se afirma individuo al 100%, y para quien la interacción social no tiene mayor fundamento que el beneficio que pueda obtener de ella en términos de valor. Sólo el hombre individual y social puede permitirse, con el respaldo de los hechos de la realidad, la actitud de *tolerar sin perder el derecho a objetar*: decir, sin consentir. La perspectiva aquí adoptada favorece asimismo una reinterpretación de los actos de aparente condescendencia del “hombre de la mente” aclimatado a unas condiciones sociales adversas, como votar: sin profesar un determinismo mesiánico o un optimismo antropológico ilusorio, confía en la posibilidad de cambiar las cosas a mejor.

Por lo demás, en los momentos de mayor recrudecimiento de los abusos del Estado de bienestar, los creadores de valor sí avisan a sus saqueadores de que hay unos niveles de saqueo que no están dispuestos ni a consentir, ni a tolerar; el contexto global pone de manifiesto que los Estados, generalmente, son lo suficientemente inteligentes como para no traspasarlos, y que siempre que lo hacen pagan la factura. Pero no menos cierto es que los creadores de valor, las élites, los “hombres de la mente”, se han venido mostrando excesivamente tolerantes con los abusos del Estado de bienestar (aunque, como se viene de argumentar, no por ello los hayan justificado moralmente), situando demasiado alto el nivel que determina su deserción. Quizá haya llegado el momento de que estos hombres defiendan sus derechos con la misma contundencia con que la sociedad les exige el cumplimiento de sus obligaciones, en pos de un equilibrio verdaderamente consonante con el descubrimiento aristotélico —el más ilustre que quepa atribuir a la filosofía política— de que la ciudad, contra los colectivistas, es una pluralidad de individuos, pero que estos, contra los individualistas, han nacido para vivir en la ciudad.

#### vi) Otras observaciones

A lo largo del capítulo se han venido apuntando algunas críticas de carácter menor. Aunque se trata de inconsistencias que no sacuden sustancialmente el edificio teórico-político objetivista, sí son dignas de mención, y no será superfluo recordarlas en este punto.

Al valorar la influencia de los Padres Fundadores sobre la filosofía política de Rand, se explicitaba cómo ésta adopta una imagen un tanto distorsionada de los mismos. Por un lado, Rand desdeña el papel de la religión en la idea fundacional estadounidense y en la personalidad de los

Fundadores, despropósito que Peikoff consumará en *The Ominous Parallels*. Por otro, se ignoran las diferencias ideológicas y de intenciones entre unos Fundadores que no obedecen a la simplista visión monolítica que transmite Rand, al evocarlos a beneficio de inventario.

En relación con las funciones del gobierno, en una sociedad libre o de Estado mínimo, se señalaba cómo la necesidad de la judicatura para la resolución de disputas de buena fe entre individuos racionales podría ser superada por sistemas extraestatales de jurisdicción voluntaria (como el arbitraje o la mediación). Es sorprendente que Rand no llegara siquiera a atisbar esta posibilidad.

Por último, se han puesto de manifiesto las deficiencias de la teoría randiana del castigo. Su extrapolación estricta del principio de causalidad a esta materia, sin atención al contexto, la lleva a suscribir una teoría absoluta de la pena de reminiscencias medievalistas y kantianas, mientras que su escepticismo con respecto a la viabilidad de la resocialización impregna su postura de determinismo.

## 9. Conclusiones

En los últimos compases de *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), el más desinhibido Miguel de Unamuno confesaba:

De primera intención protesto contra el inquisidor, y a él prefiero el comerciante que viene a colocarme sus mercancías; pero si recojido [sic] en mí mismo lo pienso mejor, veré que aquél, el inquisidor, cuando es de buena intención, me trata como a un hombre, como a un fin en sí, pues si me molesta es por el caritativo deseo de salvar mi alma, mientras que el otro no me considera sino como a un cliente, como a un medio, y su indulgencia y tolerancia no es, en el fondo, sino la más absoluta indiferencia respecto a mi destino. Hay mucha más humanidad en el inquisidor<sup>791</sup>.

En respuesta a una carta del arquitecto Frank Lloyd Wright, Rand le indicaba que no había leído la gran obra de Unamuno, pero que la compraría y la leería<sup>792</sup>. Desafortunadamente, no hay manera de saber, con certeza, si finalmente lo hizo (aunque, como he sostenido, me inclino a pensar que sí). Si fue así, y llegó a este penúltimo capítulo, no cabe duda de que reaccionó iracunda al párrafo aquí evocado. El ideal ético-político de Rand es exactamente el opuesto al expresado por Unamuno: una sociedad de comerciantes, de mercaderes preocupados en último término por sus propios intereses,

---

<sup>791</sup> Cf. Unamuno, M. *Del sentimiento...*, p. 325.

<sup>792</sup> Cf. Rand, A. *Letters...*, p. 118.

que refieren a estos toda aparente preocupación por el bienestar ajeno; una sociedad de emprendedores perfectamente egoístas y exquisitamente respetuosos de la igual libertad de sus vecinos, donde no hay lugar para inquisidores de ningún tipo. (Cierto es que Unamuno no exponía aquí una propuesta política o social, sino una simple preferencia personal; pero probablemente este matiz en nada habría atenuado la reprobación de Rand.)

En el presente capítulo se ha indagado en lo que cabe denominar la “genealogía” de la filosofía política de Ayn Rand, más allá de sus desarrollos filosófico-morales. Como se ha argumentado, cabría concretar esta genealogía en tres tipos de influencias en sentido amplio: el motor de su vivencia personal del comunismo soviético, la inspiración de los Padres Fundadores de los Estados Unidos de América y la influencia en sentido estricto de pensadores libertarios y afines, entre los que destacarían Albert Jay Nock e Isabel Paterson. Seguidamente se ha analizado cómo, a través de la teoría randiana de los derechos individuales, se transita del egoísmo racional como ideal ético al capitalismo radical como ideal político objetivista, con la habitual pretensión de congruencia lógica. Ya inmersos en el meollo de la filosofía política de Rand, se ha considerado el ámbito competencial propio del gobierno en la sociedad capitalista que proyecta y su concepción del Derecho. Se ha explicado cómo el Estado mínimo de Rand es el agente centralizado de la legítima defensa de los ciudadanos, se han diseccionado sus legítimas atribuciones y se ha concluido que el Derecho es un mero instrumento de su actuación; salvo en lo que respecta a la coexistencia de los derechos individuales, que preceden al artificio político. En conexión con esto último, se ha estudiado cómo puede ser el objetivismo político fundamento de una teoría del Derecho, a partir de elementos como la distinción entre ley objetiva y ley no objetiva en tanto criterio de definición de lo jurídico, o de la misma jerarquía derechos-gobierno-Derecho. A continuación, y al igual que se hizo en los dos capítulos anteriores, se ha sometido a examen su crítica de la contraposición teórica de su ideal filosófico: en este caso, el colectivismo. Finalmente, se ha visto cómo Rand participa en relevantes debates políticos y jurídicos de su tiempo pertrechada de los principios de esta índole aportados por los desarrollos filosóficos anteriormente expuestos.

La valoración crítica de la filosofía político-jurídica objetivista ha elogiado su esfuerzo de coherencia sistémica y su teoría de los derechos individuales. Ha refutado, en cambio, su negación de los conflictos de intereses, su desconocimiento de la importancia de Spinoza en el linaje totalitario, su doctrina de la financiación del gobierno, su defensa del aborto y su difícil

confrontabilidad con el pactismo tácito aparentemente imperante entre el Atlas del mundo contemporáneo y sus saqueadores.

# CAPÍTULO 6.- INTERACCIONES Y LEGADO

*La mort met sur vos fronts ce grand voile de vierge*

*Qu'on nomme éternité*

(Victor Hugo)<sup>793</sup>

## 1. Introducción

Ayn Rand ha tocado millones de corazones, despertado millones de pasiones y cambiado millones de vidas. El título elegido por Heller para su biografía, *Ayn Rand and the World She Made*, no podía ser más acertado: Rand, en efecto, no sólo fue artífice de una filosofía y de los cuatro clásicos de la literatura universal que ya son *We the Living*, *Anthem*, *The Fountainhead* y *Atlas Shrugged*, sino también de todo un mundo. Describir en su integridad este mundo creado por ella, en el que se concreta su influencia, es ciertamente tarea imposible. Confío, sin embargo, en poder aportar una visión general de sus regiones más importantes.

Una noción preliminar de su influencia ya se ha adquirido. A lo largo de la investigación se ha dado cuenta de la repercusión de su obra literaria (tanto en términos de ventas, como de influencia reconocida por parte del público americano), se ha referido su retroalimentación intelectual con relevantes personalidades de su tiempo y se ha anticipado su impronta en relevantes personalidades del nuestro. Asimismo se ha confrontado su pensamiento con un amplísimo repertorio de posicionamientos críticos, que, más que como síntoma de la vulnerabilidad de aquél,

---

<sup>793</sup> “La muerte pone sobre vuestras frentes este gran velo de virgen / que llamamos eternidad”. *Les Contemplations*, Livre Sixième: *Au bord de l’infini*, VI: “Pleurs dans la nuit”, XIII (Gallimard, Paris, 2010, p. 307).

interpreto como exponente de su seriedad, atractivo y fuerza. A la continuación de esta indagación se dedicará el presente capítulo, centrado específicamente en la influencia más receptiva de la filosofía objetivista: aquellos individuos, grupos y proyectos de mayor significación filosófica, política, económica o cultural en cuya conformación el contacto con las ideas de Rand, y su aceptación más o menos general, ha sido más palpable.

## 2. El movimiento objetivista

Es justo que el relato parta del mismo movimiento objetivista, en tanto que máxima expresión de la absorción de las ideas de Ayn Rand. Por movimiento objetivista, en efecto, entiendo la acción organizada y continuada en el tiempo definida por dos elementos: la primacía indisputable de la figura de Rand como inspiración intelectual y la orientación a la difusión de la filosofía objetivista.

Como ha quedado patente, el movimiento objetivista nace en vida de Rand y bajo su liderazgo. La germinación del “Colectivo” en la década de 1950 y el establecimiento del Nathaniel Branden Institute en 1958 bien pueden ser considerados, respectivamente, su más directo precedente y su hito fundacional. Analizados ya los años del “magisterio randiano”, esto es, los posteriores a *Atlas Shrugged* (1957) que Rand dedica al desarrollo teórico —y no ya puramente literario— de su doctrina filosófica, queda por examinar la deriva del movimiento después de la muerte de aquélla en 1982.

Recordemos que, tras su ruptura con Nathaniel Branden, Rand eligió a Leonard Peikoff como heredero intelectual y de los derechos sobre sus obras. De acuerdo con la breve autobiografía en tercera persona disponible en su página web oficial, la historia de Peikoff no comienza en 1933, con su nacimiento en Canadá, sino en 1951, cuando, con diecisiete años, “hizo un viaje a California que cambiaría el curso de su vida. A través de una amiga que la conocía, fue invitado a casa de Ayn Rand”<sup>794</sup>. Peikoff no se digna mencionar que la amiga que le presenta a Rand no es otra que su prima Barbara Branden (entonces Barbara Weidman). Siguiendo los pasos de Rand, en 1954 Peikoff se trasladó a Nueva York, donde estudiaría filosofía. Miembro del Colectivo desde sus orígenes, fue un pupilo aplicado y leal, pero ni mucho menos el mejor valorado por Rand. En 1964 defendió con éxito en la Universidad de Nueva York su tesis doctoral *The Status of the Law of Contradiction in*

---

<sup>794</sup> *In 1951, when he was 17-years-old, Leonard Peikoff made a trip to California that changed the course of his life. Through a friend who knew her, he was invited to the home of Ayn Rand, the novelist and Objectivist philosopher.* Peikoff, L. “Biography”, disponible en: <http://www.peikoff.com/biography/>.

*Classical Logical Ontologism*; poco después, sin embargo, un comentario heterodoxo —Nathaniel Branden no precisa cuál— le valió su “destierro” a Denver, léase la exhortación por parte de Rand a aceptar un puesto docente que le había sido ofrecido en la capital del Estado de Colorado. “Aceptó este veredicto de la misma manera que aceptaba cada veredicto de Rand, como justicia razonable y apropiada. Yo actué como abogado de la acusación en este juicio, después del cual recibí dispensa especial de Ayn para ser amable con él en privado, dentro de unos límites, de tal forma que su sufrimiento no tuviera consecuencias irreversibles”<sup>795</sup>. Peikoff aprendió la lección, se purificó espiritualmente y, al cabo de un tiempo, regresó a Nueva York. No volvería a flirtear con la herejía. Mientras Rand rompía, uno tras otro, con todos sus restantes discípulos, amigos y aliados, Peikoff demostraba su fidelidad inquebrantable. Ésta, al final, dio sus frutos. Como lo expresaría Robert Hessen, otro integrante del Colectivo, “Leonard ganó la tontina”, aquella operación comercial consistente en atribuir los beneficios de una empresa conjunta al último superviviente de entre sus socios<sup>796</sup>.

Durante la década de 1980, Peikoff consolidaría su autoridad al frente del movimiento objetivista a través de una serie de actuaciones. En 1982 publicaría su primer libro, *The Ominous Parallels*, y editaría una selección de ensayos de la recientemente fallecida Rand bajo el título *Philosophy: Who Needs It*. El siguiente paso era asegurarse el monopolio en la interpretación de la filosofía objetivista. A ello contribuirían decisivamente la revista *The Objectivist Forum*, publicada entre 1980 y 1987 y de facto dirigida por él; el ciclo de conferencias *Understanding Objectivism*, que impartió a lo largo de 1983, y, sobre todo, la creación del Ayn Rand Institute (ARI) en 1985.

Las acusaciones de dogmatismo, integrismo y sectarismo, que se habían venido sucediendo desde los años 50, se multiplicaron, y terminaron desencadenando el segundo gran cisma del movimiento objetivista (habiendo sido el primero la ruptura con Nathaniel Branden). David Kelley, objetivista prominente hasta el punto de haber sido el encargado de leer el “If” de Kipling en el funeral de Rand, tendría la osadía de sugerir que el objetivismo había de ser entendido como un sistema filosófico abierto, perfectamente susceptible de ser enriquecido por otras filosofías, y que el

---

<sup>795</sup> *He would accept this verdict as he accepted all of Ayn's verdicts, as reasonable and appropriate justice. I was chief prosecutor at his trial, and afterward I had a special dispensation from Ayn to be kind to him privately, within limits, so that his suffering did not drive him past a point of no return.* Branden, N. *My Years...*, p. 302.

<sup>796</sup> Cf. Doherty, B. *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement*. Public Affairs, New York, 2007, p. 546.

contacto con intelectuales no objetivistas o la cooperación política con libertarios de otras adscripciones no eran necesariamente ilegítimos. Kelley, además, se negaba a suscribir la condena oficial de *The Passion of Ayn Rand*, la biografía autoría de Barbara Branden publicada en 1986. La división se consumó en 1989, cuando Peikoff, en su vehemente encíclica “Fact and Value”, decretó la excomunión de Kelley y de todos los que apoyaran su posición. El documento pontificio concluía parafraseando a Marx: “Al demandar coherencia intelectual, no tenemos nada que perder, excepto a los impostores, y, sin embargo, tenemos el mundo entero por ganar”<sup>797</sup>.

Las repercusiones de este segundo cisma fueron más sensibles que las del primero. La misma consideración de la ruptura con Branden como un “cisma” en sentido estricto es controvertida: objetivamente examinada, parece más bien la extrapolación al plano doctrinal e institucional de lo que no fue más que una disputa personal. A raíz de ésta, Branden, el otrora inflexible inquisidor general del objetivismo, se da cuenta de que hay vida más allá de Ayn Rand, hace las maletas y se retira pacíficamente a California junto con su querida Patrecia. Branden desarrolló una flamante carrera como psicólogo, publicó prolíficamente y reconoció sin reservas su inspiración objetivista, pero nunca se postuló como una alternativa para el liderazgo del movimiento. Aunque esta idea le hubiera tentado (y, personalmente, tiendo a pensar que no fue así), Branden sabía que, con Rand en contra, no habría tenido ninguna posibilidad. Branden, así, ha podido a lo sumo despertar simpatías, pero en ningún caso fugas significativas de adherentes. El cisma de Kelley es muy distinto. En 1990, publicó *The Contested Legacy of Ayn Rand: Truth and Toleration in Objectivism*, donde denunciaba la deriva del movimiento oficialista y reivindicaba la necesidad de un objetivismo abierto. Este mismo año fundaba el Institute for Objectivist Studies (IOS), una especie de ARI para objetivistas ilustrados. Kelley había sabido canalizar un malestar bastante extendido en el seno del movimiento, y, sin Rand presente para reafirmar la autoridad de Peikoff, atrajo a un número considerable de objetivistas —y, particularmente, de académicos objetivistas de primera categoría— a su línea reformista.

Es difícil concretar cuántos objetivistas militantes, valga la redundancia, secundaron en su momento el cisma de Kelley, o cuántos lo hacen hoy. Lo cual nos lleva por necesidad a una sugerente cuestión previa: ¿cuántas personas se han considerado a lo largo del tiempo, y cuántas se

---

<sup>797</sup> *Paraphrasing Marx: in demanding intellectual consistency, we have nothing to lose but our deluders — and we have the world to win.* Peikoff, L. “Fact and Value” (May 18, 1989), disponible en: <https://ari.aynrand.org/issues/culture-and-society/religion-and-morality/Fact-and-Value/>.

consideran actualmente, objetivistas, con independencia de la rama del objetivismo a la que pertenezcan? En *Ayn Rand and the World She Made* (2009), Heller estimaba la cifra de *dedicated Randians remaining* entre cinco y diez mil<sup>798</sup>. Heller no argumenta su estimación, ni precisa si ésta se refiere sólo a EEUU o al mundo entero, pero dicha cifra —quizá de ahí la obtuvo— se corresponde con las estimaciones informales más habitualmente manejadas por los mismos objetivistas (que tampoco concretan metodología o ámbito territorial). En pleno año 2020, tengo motivos para pensar que son muchos más. Un objetivista noruego calculó en 2015 que, en su país, el número de correligionarios se situaba en torno a 100. La referencia es buena, ya que Noruega, en términos de penetración objetivista, puede reputarse un país neutro, si lo comparamos con el furor randista característico de los países del Este de Europa o la general indiferencia entre los países del Sur. Ni el número de objetivistas por kilómetro cuadrado en Italia ni el búlgaro serían representativos a nivel europeo: el primero es extremadamente bajo; el segundo, disparatadamente alto. La referencia noruega, sin embargo, sí invita a una extrapolación razonable, aunque libre de cualquier pretensión de rigor científico: si, sobre una población noruega de 5 millones de habitantes, 100 son objetivistas, no es infundado pensar que, sobre una población europea (en sentido geográfico continental) de 750 millones de habitantes, unos 15000 sean objetivistas. La rápida expansión del objetivismo en la era de las redes sociales avalaría esta estimación. El cálculo, peregrino como es, no nos dice nada de EEUU, ni de otros países (India, Israel o Georgia serían sólo algunos ejemplos) donde el objetivismo viene ganando adeptos con sobresaliente eficacia, pero sí alerta de que las estimaciones tradicionalmente asumidas son, en nuestros días, insosteniblemente conservadoras, y deben ser revisadas. Hay muchos más objetivistas de lo que los objetivistas piensan.

La reconocida incapacidad de resolver el interrogante de base nos impide, naturalmente, dar respuesta al inicialmente planteado (el número de objetivistas en cada rama), evidentemente dependiente de él. No obstante, mis incursiones en los ámbitos objetivistas sí me permiten aventurar —nuevamente, sin grandes pretensiones de científicidad— una proporción: de cada diez objetivistas, unos siete apoyarían a Peikoff, dos a Kelley, y uno sería neutral. En este último treinta por ciento se da una gran transversalidad, que, por el contrario, no existe en el setenta por ciento de Peikoff: objetivistas reformistas no tienen reparo en valorar positivamente determinadas publicaciones oficialistas y participan —discretamente— en los eventos del ARI, mientras que un

---

<sup>798</sup> Cf. *Ayn Rand...*, p. 412.

oficialista, por principio, no “sancionaría” (hoy diríamos “blanquearía”) la actividad del IOS (que en 1999 pasó a denominarse The Objectivist Center, o TOC, y, en 2006, The Atlas Society, o TAS).

El predominio del ARI en la dirección del movimiento objetivista obedece a dos ventajas competitivas determinantes: una financiera y otra moral. En 2018, el ARI declaró unos ingresos brutos de más de 10 millones de dólares, y unos beneficios netos de 3 millones<sup>799</sup>. Semejante músculo financiero permite al objetivismo oficialista llevarle la delantera al reformista en todo lo que se refiere al desarrollo de actividades de promoción y difusión de las ideas de Ayn Rand. Estas actividades incluyen publicaciones, conferencias, certámenes, seminarios, cursos, concesión de becas a estudiantes... todo ello, de manera constante y por todo el mundo. Pero no menos importante es el hecho de que, a todos los efectos, Peikoff es el heredero intelectual elegido deliberadamente por Rand. *Facts are stubborn things*; cuánto más para los objetivistas. Rand sabía lo que hacía y, si quiso que Peikoff fuese el único sujeto autorizado para interpretar su filosofía y llevar las riendas del movimiento, sus razones tendría. Ciertamente, estas dos ventajas competitivas se han retroalimentado, haciendo del ARI, a día de hoy, la principal referencia institucional en el convulso mundo del objetivismo.

Tengo la impresión de que el ARI —aunque no toda la corriente oficialista— ha aprendido algo del cisma de Kelley. En las últimas décadas ha venido mostrando una actitud mucho más tolerante de cara a los no objetivistas deseosos de profundizar, con honestidad y rigor intelectuales, en la figura y el pensamiento de Rand. Personalmente, puedo testimoniar que el ARI me ha brindado la posibilidad de participar en sus conferencias, me ha abierto las puertas de su red de intelectuales y ha resuelto muchas de mis dudas; todo ello, sin demandar en ningún momento expresión alguna de adhesión a la filosofía objetivista. Bien es cierto que no me concedió, cuando lo solicité, acceso a algunos documentos custodiados en sus archivos, como tampoco se lo concedió a la biógrafa de Rand Anne C. Heller; pero no menos cierto es que otra biógrafa no objetivista, Jennifer Burns, sí obtuvo autorización. Tampoco se puede pedir mucho más. Hay que tener presente que, en su purismo, intransigencia y recelo de los no objetivistas, el ARI cree firmemente estar actuando como la misma Rand lo hubiera querido. Y, en este sentido, probablemente no se equivoca. En cualquier caso, como digo, sí que se observan esfuerzos en la dirección de conciliar,

---

<sup>799</sup> “A New Path FORWARD: Annual Report 2018”, Ayn Rand Institute, disponible en: <https://ari.aynrand.org/wp-content/uploads/2019/08/Annual-Report.pdf>.

en toda la medida de lo posible, las características esenciales del objetivismo con un rostro más amable.

En favor de Peikoff hay que decir también que ha sabido delegar. Aunque siempre ha mantenido una posición privilegiada de influencia sobre el ARI, sí ha diluido el poder en un amplio y relativamente heterogéneo cónclave cardenalicio, algunos de cuyos miembros más destacados son Michael Berliner, Peter Schwartz, Yaron Brook, Onkar Ghate y Tal Tsfany. Ello le ha dado la oportunidad de cultivar una labor más teórica o divulgativa, resultado de la cual son, entre otros, sus libros *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand* (1991), *The Ayn Rand Reader* (1999), *The DIM Hypothesis: Why the Lights of the West Are Going Out* (2012), *Objective Communication: Writing, Speaking and Arguing* (2013) o *Teaching Johnny to Think: A Philosophy of Education Based on the Principles of Ayn Rand's Objectivism* (2014), pero también sus innumerables artículos, ponencias y podcasts. A sus ochenta y seis años, Peikoff se deja ver cada vez con menor frecuencia. Podría decirse que reina, pero no gobierna.

Especial reconocimiento merece, asimismo, la solvencia de una serie de intelectuales vinculados al ARI. Entre ellos cabría mencionar a Harry Binswanger, Tara Smith, Jaana Woiceshyn, Gregory Salmieri, Elan Juorno o Ben Bayer. El objetivismo oficialista ha sido beligerante en el debate político (sobre todo con ocasión de elecciones presidenciales estadounidenses, o frente a acontecimientos considerados singularmente relevantes, como las sucesivas crisis en Oriente Medio o la polémica relativa a Elián González), pero su vocación primordial —y en esto converge con el reformista— ha sido siempre hacer penetrar la filosofía objetivista en las distintas esferas de conocimiento. En el seno del ARI, profesionales de todas las disciplinas estudian y discuten regularmente cómo aplicar las ideas de Ayn Rand a sus respectivas actividades.

No puede concluirse esta aproximación a la evolución del objetivismo oficialista sin una referencia a su vertiente hispana. Si bien, en términos cuantitativos, es poco significativa en el mundo hispano la adhesión al objetivismo, su presencia y, con ella, su influencia, han aumentado de manera extraordinaria en la última década. Ello ha sido posible muy especialmente gracias a los esfuerzos de Objetivismo Internacional (OI), organización fundada en 2009 por el murciano Domingo García para la difusión de la filosofía objetivista en español. OI colabora estrechamente con el ARI y comparte su concepción del objetivismo como filosofía acabada y cerrada, que no procede reinterpretar o ampliar, sino simplemente transmitir y aplicar a los problemas del momento.

El proyecto emprendido en 2018 por Ediciones Deusto de publicar progresivamente las obras principales de Rand, traducidas al español desde un mejor conocimiento de su filosofía, supondrá, sin duda, un importante impulso para la actividad de OI. Como no pudiera ser de otra manera, Domingo García ha sido el encargado de traducir *Atlas Shrugged*.

Estas tres décadas de separación no han sido menos intensas para el objetivismo reformista. Dentro de sus limitaciones económicas, el IOS (más adelante TOC y TAS) ha sido también persistente en la divulgación de las ideas de Rand a través de publicaciones, conferencias, cursos y programas de formación, etc. Junto a Kelley, ha contado con la implicación de intelectuales de prestigio como Stephen Hicks, William R. Thomas, George H. Smith o Neera K. Badhwar. La organización ha colaborado ocasionalmente con los Branden, algo imperdonable a los ojos del ARI. Igualmente imperdonable para el ARI es su respaldo del *Journal of Ayn Rand Studies* dirigido por Chris Matthew Sciabarra, que desde 1999 publica artículos de investigación relativos a Ayn Rand y el objetivismo con independencia de las vinculaciones e inclinaciones de sus autores.

Una inspección exógena de la evolución del objetivismo reformista obliga a relativizar, o por lo menos a precisar, el alcance de su reformismo. Sería un error pensar que el TAS ha sustituido el cometido de propugnar la filosofía objetivista por el mero placer de elucubrar en torno a ella, o que su compromiso lo sea con un objetivismo clara y abiertamente herético. Nada más lejos de la realidad. Sus discrepancias con respecto a la línea oficialista apuntan principalmente a los medios, a cuestiones de naturaleza estratégica o práctica; pero su fidelidad a la doctrina filosófica de Ayn Rand —se pongan como se pongan los oficialistas— es total. Su apertura a perspectivas críticas ha de entenderse como una aceptación del mundo real tal y como éste es, quizá como una preferencia por la posibilidad de influirlo limitadamente frente a la alternativa de una deleitosa irrelevancia fáctica en la batalla de las ideas, pero en ningún caso como una suerte de permeabilidad teórica. Con carácter general, TAS tiene tan inequívocamente claro como el ARI qué es objetivismo y qué no es objetivismo, y que el primero no admite concesiones. Se trata, en suma, de una reforma más parecida a la de Santa Teresa que a la de Lutero.

Así las cosas, en ningún caso puede decirse que este objetivismo reformista sea un movimiento “neoobjetivista”. Tampoco parece que semejante calificativo pueda atribuirse a otra organización o corriente, sin perjuicio de individuos concretos cuyas ideas sí podrían subsumirse en

esta condición. El caso más relevante es, sin duda, Nathaniel Branden, como él mismo insinuara en *My Years with Ayn Rand*.

### 3. Ayn Rand y el movimiento libertario

En el capítulo precedente se hablaba de un siglo de teoría política libertaria como influencia predominante sobre el capitalismo radical de Ayn Rand. A continuación se indagará el proceso inverso: la influencia de Rand sobre el libertarismo ulterior. El pensamiento libertario, en efecto, encuentra en la obra de Rand todo un hito. Su evolución es inseparable de ella. Ni la aversión de Rand por el término “libertario” ni su aborrecimiento de los libertarios de su tiempo han podido impedirlo; el consenso politológico ha sido la adscripción de la etiqueta libertaria a todos los defensores del Estado mínimo, e incluso de la ausencia del Estado, con independencia de sus premisas filosóficas, y el objetivismo no ha sido una excepción.

Es precisamente este consenso terminológico el que me obliga a efectuar una precisión en este punto. Al tratar el surgimiento del fenómeno teórico libertario, se presentaba éste como un tramo ideológico *intermedio* entre el liberalismo clásico, cuyas intrínsecas contradicciones le habían abocado a admitir el Estado democrático-burocrático, y el anarquismo, negador incommovible de toda autoridad pública. El libertarismo, pues, quedaba nítidamente diferenciado de uno y otro, y adquiriría sustantividad propia. Esta perspectiva, que entonces resultaba elocuente en cuanto a la naturaleza del posicionamiento libertario (y que, a mi juicio, sigue siendo la más apropiada), contrasta sin embargo con la aplicación más generalizada de la noción, que comprende igualmente a los anarquistas. En aras de la fluidez argumental y por respeto al consenso imperante, el desarrollo que sigue va a asumir este *concepto amplio de lo libertario*. En su virtud, se profundizará, bajo esta denominación, no sólo en autores estrictamente libertarios (paradigmático es Robert Nozick), sino igualmente en autores de espíritu propiamente anarquista, y más destacadamente —aunque no siempre— anarcocapitalista, entre los cuales el protagonismo lo ostenta indudablemente Murray Rothbard.

#### 3.1. Robert Nozick

De Robert Nozick (1938-2002) se ha hablado ya repetidamente. En particular, se ha señalado su peso en la filosofía política norteamericana en la última década de vida de Ayn Rand, máxime a raíz de *Anarchy, State, and Utopia* (1974), y se han expuesto algunas de sus críticas y observaciones a

los planteamientos objetivistas. La precocidad, y la seriedad, con que Nozick aborda el estudio crítico de estos planteamientos da testimonio de la importancia que estos tienen en su maduración intelectual. La influencia es muy significativa en lo que se refiere a la teoría del Estado que Nozick presentaría en la obra citada, pero de su artículo “On the Randian Argument” (1971) se desprende que no lo es menos en el terreno de su reflexión antropológica y ética.

No cabe duda de que la lectura de Rand (junto con la de Mises y Hayek) favoreció el tránsito de Nozick, antiguo activista socialista, a la defensa del capitalismo. Profesor en Harvard desde 1969, uno de los más jóvenes en la historia de la universidad, fue de los pocos docentes que no se plegaron al consenso académico que condenaba a Rand a la intrascendencia. En “On the Randian Argument”, Nozick manifiesta haber encontrado sus novelas “emocionantes, potentes, reveladoras y estimulantes”, virtudes, éstas, combinadas con un sentimiento de la vida que “es digno del hombre”, y, con relación a la orientación ostensiblemente crítica del texto, advierte: “Nada de lo que digo en este ensayo pretende negar que Ayn Rand es una interesante pensadora, que merece atención”<sup>800</sup>.

Curiosamente, la teorización política de Nozick desemboca en unas conclusiones semejantes a las de Rand a partir de unos presupuestos también afines, al tiempo que el proceso de razonamiento de uno y otra difieren sustancialmente. La metafísica de Nozick es tan realista, y su gnoseología tan lógica, como las de Rand. También en Nozick la primacía ontológica la tiene, en todo caso, el individuo. El capítulo “Moral Constraints and the State” es esencial para entender los cimientos morales sobre los que se yergue el complejo edificio teórico de *Anarchy, State, and Utopia* (1974). Si los seres humanos estamos dispuestos a hacer ciertos sacrificios (como podría ser una dieta), a atravesar ciertas penurias (como ir al dentista), en previsión de un bien mayor a largo plazo (como la salud), Nozick se pregunta: “¿Por qué no, *del mismo modo*, sostener que determinadas personas deben asumir determinados costes en beneficio de otras personas, en aras del bien social general?”. La respuesta es que “no hay una *entidad social* que se somete a un sacrificio por su propio bien. Hay solamente individuos, diferentes individuos, con sus propias vidas individuales. Utilizar a una de estas personas en beneficio de otras significa utilizarla a ella y

---

<sup>800</sup> *Since I shall be quite critical of Miss Rand's argument in the remainder of this essay, I should here note (especially since she has been given a largely vituperative and abusive hearing in print) that I have found her two major novels exciting, powerful, illuminating, and thought-provoking [...] virtues [...] combined with a "sense of life" that is worthy of man [...]. Nothing I say in this essay is meant to deny that Miss Rand is an interesting thinker, worthy of attention.* Nozick, R. Notes and References to “On the Randian Argument” (1971), en: *Socratic Puzzles...*, pp. 378-379.

beneficiar a otros. Nada más. Lo único que sucede es que algo le es hecho a esta persona en favor de otros. Hablar de un bien social general es encubrir esto. (¿A propósito?) Utilizar de esta manera a una persona no respeta suficientemente, y no tiene suficientemente en cuenta, el hecho de que es una persona distinta, de que la suya es la única vida que posee. *Esta persona no obtiene un bien en compensación por su sacrificio*”, y, por lo tanto, “nadie tiene derecho a imponerle esta circunstancia”<sup>801</sup>.

Corolarios de esta concepción del hombre son, como en Rand, la afirmación de su inviolabilidad y de sus derechos a la vida, a la propiedad y a la libertad compatible con la de los demás, y, por supuesto, la interdicción moral de la iniciación de la fuerza física como fundamento de la convivencia. Es entonces cuando su camino se separa del de aquélla. Los dos se preguntan por las derivaciones políticas de estos presupuestos morales, y en último término responderán similarmente (con la privativa legitimidad del Estado mínimo), pero la argumentación, como digo, será muy distinta en cada caso. Rand despacha sin gran detenimiento la inviabilidad de la anarquía; para Nozick, en cambio, el problema es mucho más complejo. Primeramente, Nozick justifica que el punto de partida idóneo a estos efectos es el estado de naturaleza. Sólo él permite explicar fundamentalmente cómo —y si— un estado de convivencia política puede emanar de una situación prepolítica, una situación de anarquía, sin quebranto de la moralidad presupuesta. Estas limitaciones morales son las reglas del juego en la argumentación de Nozick, y su observancia será en todo momento escrupulosa; escrupulosidad moral que recuerda, ciertamente, a la de Rand. No vale, por lo demás, cualquier estado de naturaleza: entre el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes y el delirio ultraoptimista de Godwin, es razonable decantarse por la anarquía de Locke, “una situación no estatal donde la gente generalmente se somete a restricciones morales y actúa como debe”<sup>802</sup>. Como garantía de los derechos primarios del individuo, Locke reconoce el derecho a la legítima defensa. Pues bien, el Estado sólo puede explicarse moralmente como resultado del ejercicio de este

---

<sup>801</sup> *Why not, similarly, hold that some persons have to bear some costs that benefit other persons more, for the sake of the overall social good? But there is no social entity with a good that sacrifices for its own good. There are only individual people, different individual people, with their own individual lives. Using one of these people for the benefit of others, uses him and benefits the others. Nothing more. What happens is that something is done to him for the sake of others. Talk of an overall social good covers this up. (Intentionally?). To use a person in this way does not sufficiently respect and take account of the fact that he is a separate person, that his is the only life he has. He does not get some overbalancing good from his sacrifice, and no one is entitled to force this upon him.* Nozick, R. *Anarchy...*, pp. 32-33.

<sup>802</sup> [...] *a nonstate situation in which people generally satisfy moral constraints and generally act as they ought.* *Ibid.*, p. 5.

derecho, sin que en ningún caso nuevos derechos puedan surgir del mero hecho de la asociación de unos hombres con otros. La primera parte de la obra consiste precisamente en desplegar este algoritmo, confrontando dificultades como la licitud de la prohibición en atención al riesgo o las particularidades de los derechos procesales en estado de naturaleza.

La segunda parte, no menos compleja —y no menos coherente con su cimentación moral— que la primera, es una refutación de toda una serie de argumentos comúnmente esgrimidos en favor de un Estado que rebase las dimensiones mínimas necesarias para la provisión de seguridad y la administración de justicia. También aquí se distancia de Rand, aunque sea, insístase, para alcanzar la misma meta. Y es que Nozick sí emprende la crítica pormenorizada que tanto se echa en falta en la madre del objetivismo. Especial atención presta a la recentísima “teoría de la justicia” de John Rawls y a la teoría marxista de la explotación. Tangencialmente<sup>803</sup> rechazará también la teoría de los derechos de propiedad de Rand, que deriva estos del derecho a la vida, aunque en última instancia sea para concluir la inviolabilidad de éste y aquellos con igual firmeza.

Buen conocedor del *fascino* ejercido por las promesas revolucionarias de justicia y libertad de signo socialista y anarquista, Nozick teme que la sola justificación ético-política del Estado mínimo deje al lector un regusto insípido. Para evitarlo, dedica la tercera parte de la obra a comentar las posibilidades utópicas de este modelo, que, subraya, “está diseñado para dejarte elegir lo que quieres, con el único límite de que los demás pueden hacer lo propio y negarse a permanecer en el mundo imaginado por ti”<sup>804</sup>. Marco para la utopía, éste, que podríamos leer como una desdramatización del juramento por el que se vinculan los huelguistas de *Atlas Shrugged*: “Juro, por mi vida y mi amor a ella, que jamás viviré para nadie, ni exigiré a nadie que viva para mí”<sup>805</sup>.

En los escritos de Nozick reverbera la duda incontrolada del filósofo apasionado. Nozick entrecruza réplicas y contrarréplicas sin filtrar, escatimar, seleccionar o edulcorar, con una franqueza tan próxima a la honestidad como a la temeridad, y en ocasiones realmente rayana en la autoinmolación argumentativa; pero un privilegiado dominio de la lógica y del sentido común,

---

<sup>803</sup> Cf. *Ibid.*, p. 179 (np).

<sup>804</sup> *The model is designed to let you choose what you will, with the sole constraint being that others may do the same for themselves and refuse to stay in the world you have imagined. Ibid.*, p. 302.

<sup>805</sup> Aparece por primera vez en el Capítulo I de la Parte III, inscrito en granito en letras mayúsculas: *I SWEAR BY MY LIFE AND MY LOVE OF IT THAT I WILL NEVER LIVE FOR THE SAKE OF ANOTHER MAN, NOR ASK ANOTHER MAN TO LIVE FOR MINE*. Rand, A. *Atlas...*, p. 731.

amén de una originalidad inagotable, vigilan su turbulento tránsito por la infinidad de rompecabezas desatados por su propio desenfreno dialéctico. Demasiado inquieto para comprometerse con un sistema o circunscribirse a un campo de estudio, Nozick se adentró en múltiples disciplinas y revisó muchas de sus posiciones, entre ellas algunas de las conclusiones expresadas en *Anarchy, State, and Utopia*. Desde luego, esta flexibilidad —esta humildad— no lo asemeja a Rand. Tampoco el hecho de que no mostrara la menor intención de ponerse a la cabeza de un movimiento de cualquier tipo; lo cual, por otro lado, nunca fue óbice para que *Anarchy, State, and Utopia* se convirtiera en el libro de cabecera —junto a *Atlas Shrugged* y alguno, no muchos, más— de varias generaciones de libertarios. No obstante, como se ha evidenciado, otros muchos atributos de su obra sí delatan la entidad de una influencia que ningún estudioso de Nozick puede ignorar. Quizá el más importante tenga que ver con la instauración, por parte de Rand, de una nueva línea maestra en la defensa del capitalismo, que desde entonces había de extenderse a sus fundamentos morales y filosóficos en general. Nozick aprendió esta lección tan tempranamente, y tan concienzudamente, como la izquierda lo había hecho un siglo atrás para la defensa del socialismo.

De ella nunca se retractó.

### 3.2. Murray Rothbard

La compañía de Murray Rothbard (1926-1995) a lo largo de la investigación también ha sido notable. Se ha puesto de relieve su importancia en la reflexión económica y política en la segunda mitad del s. XX estadounidense, importancia equiparable a la de Mises, Hayek y Nozick, y se ha introducido su relación con Ayn Rand y el movimiento objetivista, que bien puede ser descrita como “de amor y odio”.

La principal referencia de Rothbard a Rand ha de encontrarse en su panfleto “The Sociology of the Ayn Rand Cult” (1972). Rothbard, que se había alejado de Rand hacía ya más de diez años, denunciaba aquí que en torno a ella se había formado todo un culto que no vacilaba en comparar con el de las nuevas religiones y los regímenes comunistas. Su relato es durísimo. Rothbard destapa toda una serie de prácticas, a la orden del día en el seno del movimiento, cuyo denominador común es la divinización de la autoridad de Rand a expensas de la autonomía intelectual, el criterio moral y aun la privacidad de sus seguidores. En otras plazas ya hemos tratado suficientemente estas escabrosidades, en las que tampoco es cuestión de refocilarse. Quien tenga una mínima noción del

carácter de Rothbard —para quien la libertad no era sólo una filosofía política, sino sobre todo una filosofía de vida— entiende rápidamente la brevedad de su vinculación con los objetivistas.

Más allá de este panfleto, tiempo después publicado en forma de artículo<sup>806</sup>, las referencias a Rand en los escritos de Rothbard resultan asombrosamente escasas. Tanto, que invitan a sospechar una exclusión deliberada motivada por su experiencia personal, y/o por un interés especial en no ser asimilado al objetivismo. Es cierto que este mismo olvido de Rand se da también en el Nozick posterior a *Anarchy, State, and Utopia*; en el caso de Nozick, empero, este hecho es menos llamativo, al ocupar la teoría política un lugar más bien discreto entre sus proyectos sucesivos. En Rothbard, por el contrario, la política seguirá siendo una preocupación primordial, siempre junto a la estrechamente ligada teoría económica. Las referencias a Rand se limitarán entonces a una crítica de su afirmación de la gran empresa como “la minoría más perseguida de América” y de su posición en materia medioambiental. En relación con el primer punto, Rothbard replica: “¿Perseguida? Con algunas honrosas excepciones, las grandes empresas hacen fila entusiásticamente ante el abrevadero público”<sup>807</sup>. Con respecto al segundo, critica que Rand niegue la contaminación como problema público, atribuyéndolo exclusivamente a la histeria de la nueva izquierda primitivista y antindustrialista. “Si bien esta acusación puede ser, en parte, justa, negar la existencia del problema es negar la ciencia misma y hacerle un favor vital a los ataques de la izquierda según las cuales los defensores del capitalismo ‘ponen los derechos de propiedad por encima de los derechos humanos’”<sup>808</sup>. Casi siempre a instancia de parte, Rothbard también rememoraría en alguna ocasión su relación con Rand y su denuncia del culto objetivista<sup>809</sup>, y respondería a su caracterización por parte de aquélla como un “hippie de la derecha”<sup>810</sup>.

---

<sup>806</sup> Sería el primer artículo publicado por la revista libertaria *Liberty*, editada en Port Townsend (WA), en 1987.

<sup>807</sup> *Persecuted? With a few honorable exceptions, big business jostles one another eagerly to line up at the public trough.* Rothbard, M. *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto* (1973). Ludwig von Mises Institute, Auburn (AL), Second Edition, 1978, p. 388.

<sup>808</sup> *While part of this charge may be correct, denial of the very existence of the problem is to deny science itself and to give a vital hostage to the leftist charge that defenders of capitalism “place property rights above human rights.”* *Ibid.*, p. 324.

<sup>809</sup> Cf., i.a., Rothbard, M. “My Break with Branden and the Rand Cult”, en: *Liberty*, September 1989, pp. 27-32.

<sup>810</sup> Cf., i.a., *The Rothbard Reader*. Ed. by Salerno, J. T., & McCaffrey, M., Ludwig von Mises Institute, Auburn (AL), 2016, pp. 38-39.

Las objeciones apuntadas no revisten mayor relevancia en el plano teórico. A mi modo de ver, las principales diferencias en estos términos son tres. En primer lugar, la evidente y natural ausencia, en Rothbard, de un sistema filosófico completo autónomamente elaborado por él. En ningún caso quiere esto decir que los planteamientos de Rothbard carezcan de un fundamento epistemológico o ético claramente identificado; lo único que quiere decir es que Rothbard no reclama autoría sobre la totalidad de su forma de pensar, sino que la reconoce deudora de toda una tradición filosófica que, por supuesto, comprende a Rand. En segundo lugar, su ética es menos ambiciosa que la de Rand. Hemos visto cómo Rand no distingue entre moral y ética, y cómo su doctrina relativa al comportamiento humano aspira a abarcar todas sus manifestaciones. No es así en Rothbard. A Rothbard le interesa fundamentalmente la ética, que, en su representación, concierne aquellas relaciones interpersonales donde pueda hacerse presente la fuerza física. La moral se correspondería con las posibilidades de actuación externas o ajenas a este circuito, y acerca de ellas Rothbard no acostumbra a pronunciarse. En tercer lugar, Rothbard reputa ilegítimo *incluso* el Estado mínimo del capitalismo objetivista. Si un grupo de personas no tiene derecho a imponer a otras un modelo de sociedad, la obligatoriedad de una contribución económica, etc., Rothbard, a diferencia de Rand y Nozick, no ve razón suficiente para que sí tengan derecho a establecer una agencia monopolística de la violencia. Ésta será la diferencia filosófico-política más sonora, y desde luego la más devastadora para las relaciones entre los prosélitos de Rand y Rothbard hasta el día de hoy. Con irónica regularidad, anarcocapitalistas rothbardianos siguen buscando guerra —siempre dialéctica— en los distintos eventos organizados por el ARI, sabedores de la facilidad con que los objetivistas sucumben a la provocación.

En cualquier caso, los desencantos y discrepancias de Rothbard con Rand y el movimiento objetivista no deben precipitar el menosprecio de la influencia randiana en su pensamiento. A Barbara Branden le confesó que coincidía esencialmente con toda la filosofía de Rand, y que fue ella quien le inculcó el iusnaturalismo que inspira todas sus obras<sup>811</sup>. En la confianza, tantas veces proclamada por Rothbard, en la razón humana frente a los dictados del escepticismo y las emociones; en sus incursiones en terreno filosófico, en su individualismo, en su defensa a ultranza del patrón oro... resuena, inconfundible, el acento de Rand. Con tanta resolución como a propósito de Nozick, podemos mantener que, en ausencia de Rand, no habría habido un Rothbard como ahora

---

<sup>811</sup> Cf. Branden, B. *The Passion...*, p. 413.

lo conocemos. Habría habido otro Rothbard, bastante distinto —y seguramente uno mucho menos interesante.

### 3.3. Otros exponentes

Escasamente presente en la narrativa de la actualidad política, en el escrutinio de la confrontación ideológica y en la historia del pensamiento político, el libertarismo, sin embargo, está lejos de ser un fenómeno marginal. Sucesivas encuestas han revelado que en torno a un 20% de los estadounidenses se consideran libertarios (a pesar de que sólo un pequeño porcentaje de ellos lo demuestre votando al partido de la misma denominación, y a pesar de que, al parecer, uno de cada cuatro no sabe muy bien qué es el libertarismo)<sup>812</sup>. Organizaciones de inspiración libertaria dan la batalla por todo el mundo, la literatura libertaria encuentra un seguimiento cada vez mayor y el número de libertarios aumenta incesantemente al ritmo que lo hace el alcance de las nuevas tecnologías. Emprender un recorrido exhaustivo por el estado actual del movimiento libertario a escala global requeriría un espacio mucho mayor que el aquí dedicado a la filosofía de Ayn Rand. No obstante, sí es viable ofrecer un panorama general de sus principales exponentes, siempre desde la perspectiva de la influencia de aquélla.

Uno de ellos es el Partido Libertario de los Estados Unidos; nuevamente, muy a despecho de Rand, que, como sabemos, lo juzgó más infame incluso que los partidos Demócrata y Republicano. Su breve, pero intelectualmente muy fecunda amistad con uno de sus fundadores, el filósofo John Hospers, dejaría una huella indeleble tanto en la misma filosofía objetivista como en el ideario del nuevo partido. Constituido en 1971, en 1972 presentaba a Hospers y a Tonie Nathan como candidatos a presidente y vicepresidente, respectivamente. Nathan sería la primera mujer en recibir un voto del Colegio Electoral de EEUU, el cuerpo de compromisarios encargado de la elección última del presidente y el vicepresidente de acuerdo con el peculiar sistema electoral norteamericano. Se lo otorgaría el republicano Roger MacBride, quien seguidamente se pasaría al Partido Libertario y devendría su candidato presidencial en 1976; mérito que, en todo caso, nunca llegó a eclipsar el de haber sido coproductor de la mítica serie de televisión *La casa de la pradera*. En 1978, el partido obtendría su primer legislador estatal en la figura de Dick Randolph, elegido para la Cámara de Representantes de Alaska. En la actualidad, supera el medio millón de afiliados y está consolidado como el tercer partido en el arco político. En las elecciones presidenciales de 2016,

---

<sup>812</sup> Cf., e.g., “Gallup Database: 2006 Survey Results”, disponible en: <https://news.gallup.com/poll/24487/gallup-database-2006-survey-results.aspx>.

el candidato libertario Gary Johnson obtuvo casi 4,5 millones de votos. Más de 200 miembros del partido ostentan actualmente cargos electos en todo el país.

No obstante su ruptura (motivada, como de costumbre, por motivos más temperamentales que verdaderamente ideológicos), Hospers ha manifestado siempre su admiración y respeto por Ayn Rand, y su general coincidencia con la filosofía objetivista. Tanto su *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow* (1971) como la declaración de principios del Partido Libertario (adoptada en la Convención Nacional de 1974 y vigente hasta el día de hoy) se inspiran primordial e inequívocamente en la doctrina política de Rand, hasta el punto de que encontrar diferencias significativas entre ésta y aquellos resulta realmente complicado. Ed Clark, el candidato del partido a las elecciones presidenciales de 1980, declararía:

Empecé a involucrarme en actividades libertarias a raíz de leer a Ayn Rand. Fue una gran novelista, que tuvo un profundo efecto en mí y en cientos de miles de americanos. Sus ideas constituyen una de las corrientes de pensamiento más importantes en la contención de la marcha del colectivismo en el mundo occidental<sup>813</sup>.

Otros representantes del partido han vertido declaraciones similares de adhesión a Rand. Con todo, la tolerancia del partido con respecto a las convicciones metapolíticas de sus miembros — proclamada en su momento por Hospers y nunca enmendada por sus sucesores— sigue representando un obstáculo insalvable para la integración con el objetivismo oficialista<sup>814</sup>. Ello no obstante, sí se ha asistido a manifestaciones puntuales de cooperación, crecientes a medida que el elemento minarquista del partido ha venido desplazando al anarcocapitalista.

Probablemente por razón de la lejanía —y la general artificiosidad— de los conflictos entre objetivistas y libertarios estadounidenses, las relaciones entre los dos movimientos en otros países han sido más cordiales. En ellos no es extraño ver a promotores del objetivismo en las listas electorales de los correspondientes partidos libertarios nacionales; tampoco la colaboración pacífica, respetuosa y en ocasiones altamente fructífera entre organizaciones de un signo y otro. Actualmente, los partidos libertarios de 21 países se encuentran confederados en la *International*

---

<sup>813</sup> *I became involved in libertarian activities as a result of reading Ayn Rand. She was a great novelist, who had a profound effect on me and on hundreds of thousands of Americans. Her ideas are one of the most important streams of thought slowing down the march of collectivism in the Western world.* Clark, E., reproducido por Branden, B., en: *The Passion...*, p. 414.

<sup>814</sup> Cf. Tran, A. “The Libertarian Party’s Dangerous Fusion”, *Jacobin*, disponible en: <https://www.jacobinmag.com/2016/10/gary-johnson-libertarian-party-ron-paul-ayn-rand>.

*Alliance of Libertarian Parties*. El mayor éxito electoral ha sido cosechado por el Movimiento Libertario de Costa Rica, que bajo el liderazgo de Otto Guevara, “el Otro Che”, alcanzó en las elecciones de 2010 el 21% de los votos. Antes de que los libertarios costarricenses perdieran todos sus escaños, en sus despachos de la Asamblea Nacional colgaban retratos de Ayn Rand<sup>815</sup>. El Programa Político Marco del Partido Libertario de España, fundado en 2009, se reconoce también legatario del objetivismo: “Nuestra política se inspira, entre otras influencias, en la visión de pensadores como Ludwig von Mises, Friedrich August von Hayek, Ayn Rand o Murray Rothbard”<sup>816</sup>. El P-LIB obtuvo sus mejores resultados electorales en 2016, con más de 3000 votos al Congreso de los Diputados y la curiosa cifra de 7777 votos al Senado. No es el único partido español donde se invoca a Rand; Rubén Manso, el gurú económico de VOX, la ha citado reiteradamente.

Ayn Rand imaginó al perfecto egoísta hispano en el personaje de Francisco d’Anconia, mano derecha de John Galt en *Atlas Shrugged*. Lo que nunca imaginó fue la versión femenina que habría de surgir en Guatemala. Nacida en 1985, Gloria Álvarez se ha convertido en uno de los rostros más mediáticos —aunque también más polémicos— del libertarismo en lengua española. Desde que la catapultara a la fama su libro *El engaño populista* (2014), coautoría del libertario chileno Axel Kaiser, Álvarez se ha postulado como el más temible azote de los regímenes populistas en América Latina, sin escatimar en ataques a la religión y a quienes considera “lobos conservadores disfrazados de ovejas libertarias”. Es autora de otros dos libros, *Cómo hablar con un progre* (2017) y *Cómo hablar con un conservador* (2018), donde es explícita la impronta randiana. También lo es en sus vídeos, intervenciones públicas y comentarios a las cuestiones de actualidad. Su acercamiento al objetivismo ha sido mayor desde 2019, cuando produjo el documental *Exploring Objectivism*.

Si alguien —por resentimiento, histeria o veneración— sigue pensando que del movimiento libertario sólo puede hablarse con gesto grave y exquisita solemnidad, es porque no ha leído a Jerome Tuccille. Su *It Usually Begins with Ayn Rand* (1971) es una divertida parodia de la transformación interior conducente al convencimiento libertario. Como lo adelanta el título, esta

---

<sup>815</sup> Cf. Marty, B. “Buscamos defender las ideas de la libertad sin complejos y de frente”, Panam Post (17 de septiembre de 2015), disponible en: <https://es.panampost.com/belen-marty/2015/09/14/buscamos-defender-las-ideas-de-la-libertad-sin-complejos-y-de-frente/>.

<sup>816</sup> “Programa Político Marco del Partido Libertario (P-LIB)”, p. 6., disponible en: <http://www.p-lib.es/wp-content/uploads/2015/08/PPM-vigente.pdf>.

transformación suele comenzar con la lectura de Ayn Rand en la adolescencia. “Y entonces descubres el valle de John Galt al final de *Atlas Shrugged*, y sabes que todo va a salir bien. [...] Ya eres un objetivista devoto”<sup>817</sup>. Generalmente esta fase no se prolonga demasiado, pues el adolescente descubre rápidamente que el objetivismo “es un sistema cerrado de ideas, más incluso que el catolicismo conservador en boga hasta mediados de los ’60. Aun bajo la educación católica más doctrinaria existe un cierto margen de flexibilidad. [...] No es así bajo la tutela de Rand”<sup>818</sup>. Candidato a gobernador del Estado de Nueva York en 1974, Tuccille ha sido uno de los miembros más renombrados del Partido Libertario.

No se puede hablar del movimiento libertario sin mencionar el Cato Institute, creado en 1974 como la Charles Koch Foundation por el empresario del mismo nombre junto con Ed Crane y, cómo no, Murray Rothbard. Se trata de un laboratorio de ideas (*think tank*) que, a través de muy diversas actividades, aspira a influir la mentalidad dominante en la dirección del libertarismo. Las relaciones con el ARI son asombrosamente buenas, sobre todo en los últimos años. Sus integrantes han expresado sistemáticamente su adhesión a las ideas de Rand, y muchos de ellos han estado íntimamente asociados con el movimiento objetivista. Es el caso de John A. Allison IV, presidente del Cato Institute entre 2012 y 2015, antiguo directivo del ARI y siempre “ardiente seguidor” de Rand<sup>819</sup>. Roy Childs, Jim Powell o David Boaz son otros representantes de reconocido prestigio en quienes la influencia de Rand ha sido, o es, claramente preponderante.

El mensaje randiano se deja percibir también en otras organizaciones de tendencia al menos parcialmente libertaria, como Liberty International, el American Enterprise Institute for Public Policy Research, Liberty Fund, el Institute for Humane Studies o Students for Liberty. Don Ernsberger y Dave Walter, fundadores de la primera en 1969, aseguraron que “Society for Individual Liberty [nombre original de la organización] se basa principalmente en principios objetivistas, y las obras fundamental de Rand siguen siendo la influencia más importante entre

---

<sup>817</sup> *And then you discover John Galt's Gulch at the end of Atlas Shrugged and you know everything is going to be all right forevermore. [...] You've become a devout Objectivist.* Tuccille, J. *It Usually Begins with Ayn Rand* (1971). ASJA Press, Lincoln (NE), 2007, revised and updated edition, p. 4.

<sup>818</sup> *Objectivism [...] is a closed system of ideas, even more so than the conservative Catholicism in vogue until the middle '60s. Under the most doctrinaire of Catholic upbringings there is a certain margin for flexibility. [...] Not so under the tutelage of the Rand.* *Ibid.*, p. 5.

<sup>819</sup> Cf. Mayer, J. “The Kochs vs. Cato: Winners and Losers”, *The New Yorker* (June 27, 2012), en: <https://www.newyorker.com/news/news-desk/the-kochs-v-cato-winners-and-losers>.

nuestros miembros”<sup>820</sup>. De la segunda podríamos traer a colación al politólogo Charles Murray y su *What It Means to Be a Libertarian: A Personal Interpretation* (1997). En una actitud muy característica del libertario conservador estadounidense, Murray elogia *The Fountainhead* y *Atlas Shrugged*, pero se apresura a puntualizar: “Los recién llegados a esta parte del espectro filosófico-político [el libertarismo] deben saber que la filosofía de Ayn Rand —el objetivismo— ocupa una posición fuertemente hermética, diferenciada de la tradición liberal clásica e irreconciliable con mucho de lo expresado en este libro”<sup>821</sup>. Fuera del ámbito estadounidense, la obra de Ayn Rand forma parte del acervo teórico de organizaciones comprometidas con la promoción del pensamiento libertario como la Fundación para el Avance de la Libertad<sup>822</sup> y el Instituto Juan de Mariana, en España, y el Istituto Bruno Leoni, en Italia.

Aparte de Rothbard, otros anarcocapitalistas se han visto influidos por la “furia del libertarismo” que tanto los despreciaba: Llewellyn H. Rockwell, David Friedman, J. Michael Oliver... Las afinidades y diferencias teóricas con Rothbard son recurrentes en todos ellos. Pero tampoco el anarcocapitalismo es monolítico con respecto a la recepción de Rand. Jan Narveson, por ejemplo, se ha desvinculado categóricamente del fantasma objetivista. “No obstante mis inclinaciones libertarias”, diría, “soy un filósofo académico al uso, y sin duda comparto la tendencia de muchos de mis colegas a considerar a Rand un personaje menor en la escena conceptual”<sup>823</sup>.

#### 4. Ayn Rand y el Partido Republicano

En un tercer nivel de receptividad a las ideas de Ayn Rand se situaría el Partido Republicano. Alternativamente apoyado y denostado por Rand, no hay declaración institucional del llamado Grand Old Party donde se reconozca una influencia o inspiración objetivista. No obstante, una serie

---

<sup>820</sup> *Its directors and co-founders, Don Ernsberger and Dave Walter, have said, “SIL is primarily based upon Objectivist principles, and the basic works of Rand continue to be the most powerful influence on our membership.”* Branden, B. *The Passion...*, p. 415.

<sup>821</sup> [...] newcomers to this part of the political-philosophical spectrum should be warned that Ayn Rand’s philosophy—objectivism—occupies a highly fortified position distinct from the classical liberal tradition and at outright odds with much in this book. Murray, C. *What It Means to Be a Libertarian: A Personal Interpretation*. Broadway Books, New York, 1997, p. 172.

<sup>822</sup> En junio de 2020 esta Fundación ha publicado el primer número de su revista *AVANCE de la Libertad*, que, editada en formato físico y electrónico y con vocación de periodicidad mensual, congrega ya en torno a 8000 lectores en España e Hispanoamérica. La temática objetivista ha tenido una presencia muy importante en este primer número, que cuenta incluso con un artículo de Ben Bayer, investigador del Ayn Rand Institute.

<sup>823</sup> *Despite my libertarian proclivities, I am a main-line academic philosopher, and no doubt share the tendency of most such academics to dismiss Rand as a minor personage on the conceptual scene.* Narveson, J. “Ayn Rand as a Moral and Political Philosopher”, en: *Reason Papers*, 23 (Fall 1998), p. 96.

de líderes del partido sí han manifestado semejante influencia o inspiración en su personal maduración ideológica. En general, han sabido aceptar la herencia randiana a beneficio de inventario.

En 1966, el empresario William Vandersteel le enviaba a Ronald Reagan el artículo de Rand “Conservatism: An Obituary” (1960). En su respuesta, el entonces candidato a gobernador de California afirmaba ser “admirador de Ayn Rand”<sup>824</sup>. Reagan soñaba ya con la presidencia de los EEUU, pero evidentemente no podía imaginar que estaba destinado a ser el presidente más sañudamente criticado por la escritora a la que aseguraba admirar. Donald Trump, 45° presidente norteamericano, iría más lejos que Reagan, llegando a compararse, durante la campaña de 2016, con Howard Roark, el arquitecto protagonista de *The Fountainhead*. (El senador Ron Johnson ya se había identificado antes con Hank Rearden.) No puede decirse que la estrategia no diera sus frutos. Quizá sea por ello que Ayn Rand se ha convertido en la principal referencia literaria de su administración: entre los fans declarados se cuentan, entre otros, su primer secretario de Estado, Rex Tillerson; el sucesor de éste en el cargo, Mike Pompeo, y el secretario de Trabajo, Andrew Puzder. No parece que el panorama hubiera sido muy distinto si el texano Ted Cruz se hubiera impuesto a Trump en las primarias republicanas y hubiera conquistado la presidencia. En su intervención de veintiuna horas contra el Obamacare en el Senado, Cruz citó un pasaje del discurso de John Galt en *Atlas Shrugged*, “uno de mis libros favoritos”; concretamente, el relativo a la virtud de la productividad. Cruz enfatizó que el motivo por el que las ventas de *Atlas Shrugged* se habían disparado en los últimos años era que “vivimos en los tiempos de Ayn Rand”, y que este libro trata fundamentalmente sobre la libertad “contra la que el Obamacare atenta”.

Pero la penetración de Ayn Rand ha sido más honda en republicanos como Ron Paul y Paul Ryan. El primero, candidato a la presidencia por el Partido Libertario en 1988, concurrió a las primarias del Partido Republicano en 2008 y 2012 y fue miembro de la Cámara de Representantes hasta 2013. Es autor de una serie de títulos imprescindibles en la librería de cualquier conservador y de cualquier libertario estadounidense, tales como *The Revolution: A Manifesto* (2008), *End the Fed* (2009) y *Liberty Defined: 50 Essential Issues That Affect Our Freedom* (2011). Si bien *End the Fed* es fundamentalmente un alegato contra la Reserva Federal y la política monetaria de EEUU desde

---

<sup>824</sup> *Thanks very much for pamphlet. Am an admirer of Ayn Rand but hadn't seen this study.* Reagan, R., en: *Reagan: A Life In Letters*, Free Press, New York, 2003, ed. by Skinner, K.K., Anderson, A., and Anderson, M., pp. 281-282.

su creación, el detenimiento en la figura de Alan Greenspan invita a Paul a detenerse igualmente en la de Rand. A este respecto, dirá lo siguiente:

Ayn Rand nunca tuvo palabras amables para los libertarios y yo nunca contemplé abrazar el objetivismo como una filosofía completa, pero ello no me impidió leer todas sus novelas y recibir su revista objetivista prácticamente durante todo el tiempo que fue publicada. Puso a prueba muchas de las ideas que había dado por hechas y me obligó a entenderlas y defenderlas mejor. Sin embargo, su definición y aplicación del altruismo nunca me convencieron. Equiparar la caridad voluntaria cristiana con el comunismo me parecía un sinsentido<sup>825</sup>.

No obstante sus diferencias con Rand, el recurso a sus argumentos ha sido una constante en la trayectoria política de Paul. Tanto, que más de una vez se ha visto obligado a precisar que el nombre de pila completo de su hijo, el senador Rand Paul, es “Randall”, y que la elección de dicho nombre no responde en modo alguno a un homenaje a Ayn Rand.

No en menor medida se ha asociado con ella a Paul Ryan, compañero de fórmula de Mitt Romney en las elecciones presidenciales de 2012 y presidente de la Cámara de Representantes entre 2015 y 2019. En 2005, Ryan dio una charla en *The Atlas Society* acerca de la importancia de Ayn Rand para su carrera política. Declaró haberla emprendido a raíz de la lectura de sus novelas y presentó los discursos de Francisco d’Anconia y John Galt como una referencia teórica fundamental. Ryan siguió guiñándole un ojo político a Rand hasta que el público empezó a interesarse por el verdadero alcance de su compromiso con el objetivismo; como no podía ser de otra manera en un republicano católico y ardientemente provida, Ryan marcó una severa distancia respecto de ella. Sin embargo, nunca dejó de requerir a su gabinete y a sus becarios que leyeran sus novelas.

La alargada sombra de Ayn Rand ha llegado hasta el Tribunal Supremo de los EEUU, uno de cuyos integrantes, el magistrado Clarence Thomas, ha reconocido haber aprendido mucho de la exposición a las ideas de aquélla.

---

<sup>825</sup> *Although Ayn Rand never spoke kindly of libertarians and I never contemplated becoming a supporter of objectivism as a total philosophy, I did read all her novels and received her objectivist newsletter essentially the whole time it was published. She challenged many of my beliefs that I had taken for granted and forced me to understand and defend them better. However, she never convinced me of her definition and application of altruism. Equating voluntary Christian charities with Communism made no sense to me. But she also built up my excitement for championing freedom. I have in my library a copy of the original 1957 hardbound edition of her huge Atlas Shrugged. The price listed on the cover flap is \$6.95. There is no doubt she influenced a lot of people over the decades and forced them to reassess their premises, and most came away being more devoted to liberty.* Paul, R. *End the Fed*. Grand Central Publishing, New York, 2009, p. 65.

## 5. Ayn Rand y la economía

A lo largo de la investigación, y sobre todo en el capítulo precedente, se ha evidenciado que el ideal capitalista de Ayn Rand es mucho más el eje de una filosofía política que la defensa de un modelo económico. Si bien sus escritos no están absolutamente exentos de teoría económica, Rand tendió a delegar en sus discípulos economistas los desarrollos más ambiciosos en este campo, siempre bajo las directrices de su epistemología y su teoría política; así como a remitir al lector a las obras de los economistas consolidados que respetaba. Ello, ahora bien, no ha sido impedimento para que el objetivismo haya desplegado un cierto impacto sobre algunas políticas económicas y sobre la ciencia económica en general. A determinar el alcance de dicho impacto se dedican las páginas siguientes.

Al primer respecto, atención preeminente merece Alan Greenspan (1926), jefe del gabinete de asesores económicos del presidente Gerald Ford entre 1974 y 1977 y presidente de la Reserva Federal entre 1987 y 2006; cargo, este último, que, en palabras de Bill Clinton, convierte a su titular en la persona más poderosa del planeta. Greenspan conoció a Rand poco después de que ésta se estableciera definitivamente en Nueva York en 1951. Acogido en el “Colectivo”, una conversación con ella bastó para que todas sus convicciones filosóficas, heredadas del positivismo lógico, se tambalearan. Vale la pena reproducir el relato del mismo Greenspan:

Después de asistir a unas cuantas reuniones, liberé el positivista lógico que llevaba dentro. No recuerdo el tema que discutíamos, pero algo me movió a postular que no hay absolutos morales. Ayn Rand se sobresaltó. “¿Cómo puede ser eso?”, preguntó.

“Porque, para ser verdaderamente racional, uno no puede tener una convicción sin pruebas empíricas significativas”, expliqué.

“¿Cómo puede ser eso?”, volvió a preguntar. “¿Acaso *tú* no existes?”

“No... no puedo estar seguro”, admití.

“¿Estarías dispuesto a decir que *no* existes?”

“Tal vez...”

“Por cierto, ¿quién está efectuando esa afirmación?”

A lo mejor había que estar ahí —o, para ser más preciso, a lo mejor había que ser un adicto a las matemáticas de veintiséis años—, pero este diálogo realmente me impactó. Entendí que había demostrado con gran efectividad la naturaleza contradictoria de mi posición.

Pero era más que eso. Yo me enorgullecía de mi habilidad para el razonamiento y me sentía capaz de imponerme a cualquiera en un debate intelectual. Hablar con Ayn Rand fue como empezar una partida de ajedrez creyéndome bueno y encontrarme de repente en jaque mate<sup>826</sup>.

Hombre de aspecto fúnebre, gesto grave y predilección por la escucha, Greenspan fue apodado por Rand “The Undertaker” (“El Enterrador”). Quizá fuera su discreción, unida a la modesta circunscripción de sus esfuerzos intelectuales a la economía, lo que lo mantuvo tanto tiempo intacto en la órbita de Rand. Greenspan asumió la investigación sobre el mercado del acero necesaria para la redacción de *Atlas Shrugged*<sup>827</sup>, aportó tres artículos a *Capitalism: The Unknown Ideal*<sup>828</sup> e invitó a Rand a su toma de posesión en la Casa Blanca como asesor económico principal de Ford. Cuando el economista John Kenneth Galbraith hizo un comentario jocosos sobre los seguidores de Rand y preguntó si había alguno presente, Greenspan, sin pensárselo dos veces, exclamó: “¡Hay por lo menos uno!”. Su gestión al frente de un comité destinado a la promoción de la Seguridad Social le valió alguna que otra reprimenda de su mentora, pero en general ésta no fue invasiva con respecto a su carrera política, y —cosa rara— nunca rompió su amistad con él<sup>829</sup>.

Con todo, en el hecho de que Rand nunca rompiera con él también es determinante el factor de que no viviera para presenciar sus políticas monetarias como presidente de la Reserva Federal.

---

<sup>826</sup> *After listening for a few evenings, I showed my logical-positivist colors. I don't recall the topic being discussed, but something prompted me to postulate that there are no moral absolutes. Ayn Rand pounced. "How can that be?"*

*"Because to be truly rational, you can't hold a conviction without significant empirical evidence,"*

*"How can that be?" she asked again. "Don't you exist?"*

*"I ... can't be sure," I admitted.*

*"Would you be willing to say you don't exist?"*

*"I might...."*

*"And by the way, who is making that argument?"*

*Maybe you had to be there — or, more to the point, maybe you had to be a twenty-six-year-old math junkie — but this exchange really shook me. I saw she was quite effectively demonstrating the self-contradictory nature of my position.*

*But there was much more to it than that. I prided myself on my reasoning ability, and thought I could beat anybody in an intellectual debate. Talking to Ayn Rand was like starting a game of chess thinking I was good, and suddenly finding myself in checkmate.*

Greenspan, A. *The Age...*, p. 41.

<sup>827</sup> Cf. McConnell, S. *100 Voices...*, p. 272.

<sup>828</sup> “Antitrust” (1962), “Gold and Economic Freedom” (1966) y “The Assault on Integrity” (1963).

<sup>829</sup> Cf. Heller, A. C. *Ayn Rand...*, p. 397.

La intuición me dice que lo habría hecho tan pronto hubiera constatado que el objetivo de Greenspan no era dinamitar tan perniciosa institución, sino jugar con ella de la misma manera que todos sus antecesores. Parece que, una vez en el cargo, Greenspan relegara las enseñanzas de Rand —incluso las de vocación más inmediatamente política— al “más alto nivel filosófico”, como expresaría en relación con su defensa del patrón oro<sup>830</sup>. El tono excesivamente personal que usa en sus memorias para referirse a Rand se corresponde plenamente con esta actitud. En ellas explica precisamente sus discrepancias con la repulsa incondicional del compromiso que aquélla intentó inculcarle, infructuosamente. “El compromiso en los asuntos públicos es el precio de la civilización, no la derogación de nuestros principios”<sup>831</sup>. Curiosamente, la excomunión de Greenspan por parte de Peikoff se hizo esperar hasta 1998, cuando el segundo vio en el *New York Times* la siguiente cita del primero: “Si es bueno para la sociedad, es lo correcto”. Más curiosamente todavía, Peikoff se vio obligado a rectificar cuando entendió que la frase había sido sacada de contexto<sup>832</sup>. Sea como fuere, hace mucho tiempo que nadie en el movimiento objetivista considera a Greenspan “uno de los suyos”. Para el economista del ARI Richard Salsman, Greenspan “no es un objetivista, sino un estatista pragmático”, que “no trabaja en un gobierno estatista para reformarlo racionalmente”, sino por pura sed de poder<sup>833</sup>. Yaron Brook le hará responsable de la crisis financiera de 2008: inundando el mercado de dinero desmesuradamente barato con la finalidad de evitar una recesión económica tras el 11-S, habría dado lugar a la burbuja inmobiliaria que estalló en EEUU en 2006<sup>834</sup>.

Rand, en definitiva, pudo influir sobre la visión del mundo o del ser humano de Greenspan, sobre su epistemología o sobre su ética individual, pero, en lo que atañe a sus casi diecinueve años de administración de la Reserva Federal —que es, por otra parte, lo único que aquí interesa—, apenas si puede reconocerse una impronta objetivista o libertaria. Es verdad que sus primeros años, coincidentes con los gobiernos de Ronald Reagan y George H. W. Bush, sí se caracterizaron por una marcada aversión a la inflación (que Bush, por ejemplo, nunca fue capaz de entender) y a las

---

<sup>830</sup> Cf. Rothbard, M. “Alan Greenspan: A Minority Report on the New Fed Chairman”, en: *The Free Market*, 5, nº 8 (August 1987), p. 3.

<sup>831</sup> *Compromise on public issues is the price of civilization, not an abrogation of principle*. Greenspan, A. *Ibid.*, p. 52.

<sup>832</sup> Cf. Walker, J. *Ayn Rand...*, p. 202.

<sup>833</sup> Cf. *Ibid.*, p. 217.

<sup>834</sup> Cf. Brook, Y., & Watkins, D. *In Pursuit of Wealth: The Moral Case for Finance*. Ayn Rand Institute Press, 2017, p. 228.

regulaciones. Pero Greenspan no tardó en plegarse a los estándares que el consenso político-financiero esperaba de quien, al fin y al cabo, era el encargado de dirigir la política monetaria, no de abolirla.

Aunque parezca paradójico, mayor que sobre Greenspan fue la influencia de Rand sobre las políticas profundamente liberalizadoras implementadas por Rusia durante los primeros cinco años de Vladimir Putin en la presidencia. Se mencionó en el capítulo introductorio el episodio, rememorado por el mismo Greenspan, en el que el asesor económico jefe de Putin se acercó a éste para pedirle que, en su próxima visita a Moscú, accediese a reunirse con él para hablar sobre Ayn Rand. Andrei Illariónov había impulsado las medidas más favorables al mercado, a la propiedad privada y a la estabilidad presupuestaria jamás conocidos por la tierra natal de Rand, como el tipo fijo de IRPF del 13% o la devolución del grueso de la deuda pública. “Casado con una americana, Illariónov era un apasionado admirador de Ayn Rand”, hasta el punto de regalarle a Putin una selección de sus obras<sup>835</sup>. Crítico con la deriva autoritaria de éste, Illariónov presentó su dimisión en diciembre de 2005; sin embargo, muchas de sus políticas se mantienen en vigor, con óptimos resultados. Rand no habría dado crédito.

En el ámbito de la teoría económica, la influencia de Rand ha condicionado el pensamiento de autores importantes.

El primero a mencionar es Hans Sennholz (1922-2007), discípulo alemán de Mises cuyo *How Can Europe Survive* (1955) Rand recomendó como prueba de que las recesiones no son causadas por el libre mercado, sino por la interferencia del Estado<sup>836</sup>. Sennholz ilustró las concordancias ideológicas entre Rand y su maestro —al lado de las cuales sus diferencias habrían sido insignificantes— y atribuyó a Rand el mérito de haber trasladado mejor que nadie las ideas del segundo a la juventud americana<sup>837</sup>.

Más decisivamente caló el objetivismo en los economistas Robert Hessen (1936), cuyo “The Effects of the Industrial Revolution on Women and Children” (1962) fue seleccionado para integrar

---

<sup>835</sup> *Married to an American, Illarionov was a passionate fan of Ayn Rand [... He] had presented Putin with a collection of Rand's works.* Maass, P. *Crude World: The Violent Twilight of Oil.* Allen Lane (Penguin Books), London, 2009, p. 192.

<sup>836</sup> Cf. Rand, A. *Letters...*, p. 582.

<sup>837</sup> Cf. Sennholz, H. “Postscript” (1976), en: *Ludwig von Mises: Notes and Recollections*, Libertarian Press, 1978, pp. 120-121.

*Capitalism: The Unknown Ideal*, y George Reisman (1937), autor de los clásicos *The Government Against the Economy* (1979) y *Capitalism: A Treatise on Economics* (1996). Ambos fueron miembros del “Colectivo” y son objetivistas declarados; en el caso de Reisman, sin embargo, sus desavenencias con algunos directivos del ARI lo han apartado de la línea oficialista. Su *Capitalism* está plagado de referencias a Rand. En él afirma que “realmente pensaba que *Atlas Shrugged* convertiría el país en unas seis semanas; no era capaz de entender como alguien podía leerlo sin ser, o convencido por lo que este libro tiene que decir, o bien hospitalizado por un colapso mental”<sup>838</sup>, y que “habiendo estudiado *tanto* con Ludwig von Mises *como* con Ayn Rand, pude adquirir lo que, por lo menos según mis propios estándares, es el más alto ‘pedigrí intelectual’ concebible”<sup>839</sup>.

Amity Shlaes (1960), célebre principalmente por *The Forgotten Man: A New History of the great Depression* (2007), también se ha visto influida por Rand. Shlaes desmantela en esta obra la idea, tan arraigada en la cultura popular, de que el Crac del 29 y la Gran Depresión fueron causados por el capitalismo desregulado de los años veinte. En su lugar arguye que la crisis fue desencadenada por las injerencias del presidente Hoover, y prolongada por las de Roosevelt. Como columnista, en varios artículos ha trazado paralelismos entre las convulsiones económicas más recientes y las advertencias de Rand.

Digno de mención es también el economista de la Escuela Austriaca y autor prolífico Peter Boettke (1960). Boettke considera a Rand, junto a Mises, la voz más ardientemente crítica del colectivismo en el s. XX, y ha dedicado grandes esfuerzos a profundizar en la relación entre la economía austriaca y la filosofía social libertaria —que, a su juicio, Rand encarna mejor que nadie<sup>840</sup>.

Finalmente, volviendo la mirada al contexto hispano, podemos reconocer una importantísima influencia de Rand en el economista argentino Javier Milei (1970). Sus frecuentes —y polémicas— apariciones en radio y televisión han permitido a Milei a convertirse en el

---

<sup>838</sup> *I truly thought that Atlas Shrugged would convert the country—in about six weeks; I could not understand how anyone could read it without being either convinced by what it had to say or else hospitalized by a mental breakdown.* Reisman, G. *Capitalism: A Treatise on Economics*. Jameson Books, Ottawa (IL), 1996, p. x/vi.

<sup>839</sup> [...] *in having been the student of both Ludwig von Mises and Ayn Rand, I was able to acquire what by my own standards at least is the highest possible “intellectual pedigree”.* *Ibid.*, p. x/vii.

<sup>840</sup> Cf., *inter alia*, Boettke, P. J. “Mises, Rand, and the 20th Century”, en: *Foundations of a Free...*, pp. 384-400.

enemigo más destacado del socialismo en Argentina. Austriaco convencido, apasionado de la libertad, “minarquista en lo estático y anarquista en lo dinámico”, azote de keynesianos, kirchneristas y peronistas, Milei es autor de siete libros. Entre los autores más citados por Javier Milei en sus intervenciones públicas —junto con Mises, Hayek y Rothbard— se cuenta Ayn Rand. En una interpretación un tanto peculiar de *Atlas Shrugged*, Milei ha sugerido “dividir la Argentina en dos: una para los parásitos y otra para los que laburamos”<sup>841</sup>.

## 6. El objetivismo en la academia

La penetración de la universidad y otros entornos académicos ha sido, tradicionalmente, una de las asignaturas pendientes del objetivismo. Aunque esta deficiencia se ha venido atenuando con el paso de los años, la presencia de Ayn Rand en la academia sigue siendo escasa. Causa de ello es, por un lado, la natural hostilidad del marxismo cultural en ella reinante, y, por otro, la reticencia —que alcanza también a los académicos ideológicamente afines— a reconocer protagonismo intelectual a una novelista ajena a la docencia y la investigación y, para colmo de males, carente del título de doctor.

Temprana excepción fue la Universidad Francisco Marroquín (UFM), fundada en 1971 con sede en Ciudad de Guatemala. Institución de inspiración libertaria y austriaca, la UFM ha hecho de Ayn Rand una de sus principales referencias filosóficas, hasta el punto de ofrecer una Maestría en Objetivismo. Lugar preeminente ocupa Rand también en el CEVRO Institute de Praga, cuyo Máster en Filosofía, Política y Economía presenta una especialidad en objetivismo, y que todos los años reserva becas para dicho programa dirigidas a estudiantes de prominente recorrido objetivista.

Por lo demás, es cada vez mayor el número de profesores en universidades de Estados Unidos y de todo el mundo que se identifican con la filosofía de Rand o que le otorgan la significación que con justicia le corresponde, así como los programas de estudios que incluyen el estudio —más o menos detenido— de su obra. Como académicos objetivistas o cercanos al objetivismo, podemos mencionar, sin afán de exhaustividad, a John Hospers (1918-2011), George Walsh (1931-2001), Tibor R. Machan (1939-2016), John David Lewis (1955-2012), Douglas J. Den Uyl (1950), Douglas B. Rasmussen (1948), Mimi R. Gladstein (1936), Harry Binswanger (1944), Allan Gotthelf (1942-2013), Edwin A. Locke (1938), Wallace Matson (1921-2012), Chris Matthew

---

<sup>841</sup> Cf. Milei, J. “Dividir la Argentina en DOS” (August 13, 2017), disponible en: <https://spanishlibertarian.com/blog/?p=1764>.

Sciabarra (1960) o Tara Smith (1961). Muchos de estos nombres son ya familiares al lector del presente trabajo.

El estudio del objetivismo alcanzó todo un hito con la constitución, en 1987, de la Ayn Rand Society como grupo afiliado a la American Philosophical Association. Lo mismo puede decirse del *Journal of Ayn Rand Studies* que dirige Sciabarra, ya mencionado previamente en este capítulo, así como del libro del mismo autor *Ayn Rand: The Russian Radical* (1995) —hasta el momento, la investigación más perspicaz, objetiva y fascinante sobre las raíces filosóficas del objetivismo.

Fundamentales para la germinación del interés académico por el objetivismo son también las actividades del ARI a que anteriormente se ha hecho referencia: conferencias, seminarios, cursos formativos, prácticas para estudiantes, publicaciones, etc.

## **7. Otras ramificaciones de la influencia de Ayn Rand**

Este capítulo ha cubierto las más notables manifestaciones de la recepción del pensamiento de Ayn Rand. Como se advertía *ad initium*, no sería realista pretender dar cuenta íntegra de todo el mundo originado por su vida y obra, pero sí que lo es pasar revista a su influencia más significativa en líneas generales. Completar esta tarea, ahora bien, demanda un último detenimiento, en este caso sobre una serie de derivaciones puntuales de dicha influencia que, aunque aisladamente consideradas puedan parecer anecdóticas, aprehendidas en su conjunto ofrecen una perspectiva igualmente elocuente de este universo nacido del “Big Bang randiano”.

Obligada es aquí la mención de Jimmy Wales (1966), fundador de la enciclopedia virtual de acceso libre más importante que existe: Wikipedia. Wales es un objetivista declarado. En su juventud estuvo muy implicado en el movimiento: entre otras responsabilidades, desarrolló y moderó el primer foro online de discusión objetivista. Wales asegura que el objetivismo da color a todo lo que hace, y que su actitud vital y sus logros son inseparables de la obra de Rand<sup>842</sup>. No es de extrañar que una filosofía tan amiga de la creatividad y el mérito, que por encima de todo exalta la productividad, el libre intercambio de valor por valor y el éxito personal, seduzca con tanta facilidad a jóvenes, y no tan jóvenes, de espíritu emprendedor. Otro caso a destacar es el de Kevin O’Connor, fundador de la empresa de publicidad DoubleClick. “La filosofía del capitalismo y el

---

<sup>842</sup> Cf. “The free-knowledge fundamentalist”, *The Economist* (5 June 2008), disponible en: <http://www.economist.com/node/11484062>.

individuo de Ayn Rand”, ha dicho, “es básicamente como gestionamos la empresa”<sup>843</sup>. Estrellas de cine como Angelina Jolie y Brad Pitt se reconocen también seguidores de Rand.

Una creatividad de corte entre objetivista, libertario y anarcocapitalista está detrás de algunos proyectos, tan ingeniosos como osados, delineados en pos de la inoculación de la libertad en un mundo de Estados opresivos y confiscatorios. En este sentido, el Valle de John Galt y la Sociedad de Atlas han sido fuente inagotable de inspiración. Sus frutos comprenden, entre otros, los intentos por establecer un país soberano, llamado Laissez Faire City, en la selva costarricense; la plataforma Free State Project, que coordina el traslado de miles de libertarios al Estado de New Hampshire para hacer de él un bastión de la libertad; aspiraciones similares para el parque insular Belle Isle, en Detroit, o la “comunidad inmobiliaria libertaria” explícitamente denominada Galt’s Gulch, en Chile.

No se ha hablado de la influencia propiamente literaria de Ayn Rand, de su impacto sobre escritores de ficción. Ello se debe a la práctica irrelevancia de semejante influencia; por insólito que pueda parecer, tratándose de una de las novelistas en lengua inglesa más reconocidas. En 1987, Baker afirmaba que Rand era la estrella de la mañana (*the morning star*) de un movimiento literario romántico (en el sentido estético objetivista) que no ha terminado de surgir<sup>844</sup>. Más de tres décadas después, la observación de Baker conserva todo su vigor, sin perjuicio de pintorescas excepciones como las que constituyen el novelista y guionista James Clavell (1921-1994), el historietista Steve Ditko (1927-2018) y el escritor de fantasía épica Terry Goodkind (1948).

## 8. Conclusiones

La repercusión de la filosofía y la obra literaria de Ayn Rand ha sido tan extensa que bien puede hablarse, siguiendo a Heller, de un mundo creado por ella. A lo largo de este capítulo se han explorado las regiones más significativas de dicho mundo, en los ámbitos de la predicación filosófica, el pensamiento libertario, la política estadounidense, la economía, la academia, y otros.

Los principales legatarios del pensamiento randiano son aquellos individuos y grupos aglutinados en el movimiento objetivista. Semejante aglutinación, como se ha ilustrado, es una ficción teórica a efectos de conceptualización, ya que no corresponde a una real unidad de acción,

---

<sup>843</sup> O’Connor, K., cit. por: Indergaard, M., *Silicon Alley: The Rise and Fall of a New Media District*, Routledge, New York, 2004, p. 121.

<sup>844</sup> Baker, J. T. *Ayn Rand...*, p. 122.

ni mucho menos organizativa, en el seno del movimiento. El cisma de Kelley dio lugar a una línea que he tenido a bien denominar “reformista”, en contraposición a la “oficialista” liderada por Peikoff. En cualquier caso, la distancia entre ambas corrientes no obedece a auténticas diferencias doctrinales o de fondo, sino más bien a enfrentamientos personales, temperamentos complicados y decisiones estratégicas.

La valoración del impacto de Rand en el movimiento libertario (entendido *lato sensu*) revela una influencia nada desdeñable en Nozick y Rothbard, así como en el Partido Libertario de EEUU y en otros autores, partidos y asociaciones libertarios. La vertiente más cercana al libertarismo en el Partido Republicano también se ha mostrado receptiva a las ideas de Rand; eso sí, a beneficio de inventario, i.e. sin asumir responsabilidad por las dimensiones del objetivismo más hostiles al ideario conservador, tales como el ateísmo o la defensa del aborto.

En su tesis doctoral *Macrofilosofía del capitalismo* (2015), Alfonso Bárcena Gómez indica que “la filósofa ruso-americana Ayn Rand tuvo una influencia ideológica fundamental en el Capitalismo [sic], la sacralidad de los mercados y su deriva financiera, con influencias notables sobre grandes responsables de la política económica mundial, como el expresidente de la Reserva Federal americana Alan Greenspan”<sup>845</sup>. La confrontación de las actuaciones de Greenspan al frente de esta institución con las implicaciones económicas de la teoría política objetivista obliga a poner entredicho una asunción tan extendida. Greenspan nunca renunció al objetivismo como filosofía personal, pero en su recorrido profesional no pudo alejarse más de las enseñanzas y posicionamientos de Rand en materia económica. Curiosamente, mucho mayor fue la influencia de Rand sobre la política económica de Rusia desde el ascenso de Vladimir Putin a la presidencia, en el año 2000. Por otra parte, ha sido considerable la retroalimentación entre el objetivismo y la Escuela Austriaca de Economía.

El objetivismo, en fin, se abre paso —lento pero seguro— en el mundo académico, y no deja de cautivar a emprendedores, artistas e innovadores en muy diversos campos. Sigue pendiente, sin embargo, el desarrollo de un movimiento literario, y en general estético, continuador del romanticismo randiano.

---

<sup>845</sup> Bárcena Gómez, A. *Macrofilosofía del capitalismo*. Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, 2015, p. 61. Disponible en: [https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/318581/ABG\\_TESIS.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/318581/ABG_TESIS.pdf?sequence=1&isAllowed=y).

# CAPÍTULO 7.- AYN RAND E BRUNO LEONI: AFFINITÀ E DIVERGENZE

*Neither Shylock nor any ordinary usurer can properly be accused of constraining anyone to go to him to ask for money at a usurious rate*

(Bruno Leoni)<sup>846</sup>

## 1. Premessa introduttiva

Erano passati otto mesi dalla pubblicazione di *Atlas Shrugged* quando uno dei più brillanti filosofi del diritto che abbia avuto l'Italia, Bruno Leoni (1913-1967), tenne, al quinto Institute on Freedom and Competitive Enterprise a Claremont (California), quel ciclo di lezioni dal quale sarebbe uscito il suo capolavoro *La libertà e la legge (Freedom and the Law, 1961)*. È difficile immaginare che Leoni non abbia avuto notizia di quella romanziera di origine russa, autrice di due best seller (*The Fountainhead* o *La fonte meravigliosa*, del 1943, e, appunto, *Atlas Shrugged* o *La rivolta di Atlante*, del 1957) che avevano conquistato il cuore della destra americana, e che venivano spesso discussi negli ambiti intellettuali più liberisti. Tuttavia, di un'influenza di Rand sul pensiero di Leoni non ce n'è traccia, e tutto fa pensare che il filosofo italiano non l'abbia mai letta. È indubbio che a ciò ha contribuito il fatto della prematura scomparsa di Leoni, avvenuta in un momento in cui i primi scritti saggistici di Rand erano appena stati pubblicati in America. D'altra parte, neanche Rand subi

---

<sup>846</sup> «Né Shylock né un qualsiasi usuraio possono propriamente essere accusati di costringere qualcuno ad andare da loro a chiedere denaro a tassi di usura». Leoni, B. *Freedom and the Law*. Nostrand, Princeton [NJ], 1961, p. 55.

alcuna influenza da parte di Leoni, e per quanto riguarda lei possiamo supporre, con un alto grado di probabilità, che non fosse nemmeno consapevole dell'esistenza di quest'ultimo.

Questa reciproca ignoranza però non rende meno interessante una messa a confronto delle idee di questi due autori, che, del resto, finora non è mai stata eseguita. Essa mostrerà come due rappresentanti coevi del pensiero politico libertario di metà del Novecento, fortemente influenzati dalla tradizione austriaca, abbiano potuto sviluppare dei sistemi di teoria politica —e giuridica— molto diversi. Ma al tempo stesso mostrerà come appunto questa impostazione libertaria e questa influenza austriaca abbiano spinto due pensatori appartenenti ad ambienti culturali e contesti intellettuali molto lontani, entrambi estranei all'opera dell'altro, a giungere a delle conclusioni, per alcuni aspetti, notevolmente affini.

Naturalmente, tale analisi, che costituisce l'oggetto di questo capitolo, deve essere preceduta da una breve introduzione alla vita e opera di Bruno Leoni.

## **2. Vita e opera di Bruno Leoni**

Bruno Leoni<sup>847</sup> nacque ad Ancona il 26 aprile 1913, anche se i vincoli familiari più stretti li aveva con la Sardegna, e la maggior parte della sua vita la trascorse tra Torino e Pavia.

Agli anni di formazione presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Torino risale il suo entusiasmo per la filosofia del diritto, come dimostrato dal fatto che, nel 1935, egli si laureasse con una tesi in questa disciplina sotto la guida del rinomato accademico Gioele Solari. In “Il ‘Capitale’ di Carlo Marx, cent’anni dopo”, conferenza tenuta al Teatro dell’Arte di Milano il 27 aprile 1967, Leoni confessava di essere stato marxista —o, almeno, di essere stato convinto di esserlo— “dal mio primo anno di liceo a qualche tempo dopo la mia uscita dall’università”<sup>848</sup>. Ma fu anche in questi anni che Leoni studiò i classici del liberalismo (Hume, Adam Smith, Tocqueville, Lord Acton, Herbert Spencer...) che, assieme ai liberali austriaci e ai sociologi nella tradizione di Max Weber, finirono per allontanarlo dalle inclinazioni socialiste e dare forma più decisamente al suo pensiero. Già allora egli possedeva una profonda conoscenza sia della storia della filosofia in generale che del dibattito giusfilosofico contemporaneo in particolare, e rifletteva sulla congenialità

---

<sup>847</sup> L'esposizione che segue si nutre essenzialmente delle informazioni contenute sul sito web <http://riscoprire.brunoleoni.com>, nonché da quelle fornite da Antonio Masala in: *Il liberalismo di Bruno Leoni* (Il pensiero dei padri costituenti, Volume 23), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013.

<sup>848</sup> Leoni, B., “Il ‘Capitale’ di Carlo Marx, cent’anni dopo” (1967), in: Leoni, B., *Il pensiero politico moderno e contemporaneo*, Liberilibri, Macerata, 2008, p. 257.

degli atteggiamenti empirici e storicistici nelle scienze sociali con gli orientamenti liberali in materia di teoria politica. Per il resto, il bagaglio intellettuale di Leoni veniva anche arricchito dal suo talento per l'apprendimento delle lingue: verso la tragica fine nel 1967, Leoni leggeva il greco e il latino, parlava fluentemente inglese, francese, tedesco e possibilmente anche spagnolo<sup>849</sup>, e aveva persino qualche nozione di giapponese<sup>850</sup>.

Ammesso dal professore Solari come assistente volontario, Leoni conciliò per anni una precoce carriera accademica con l'esercizio della professione di avvocato. Nel 1942 divenne professore straordinario di Dottrina dello Stato all'Università degli Studi di Pavia, ma lo sviluppo della Seconda guerra mondiale interruppe immediatamente la sua attività docente. Durante il conflitto affrontò rischi estremi facendo parte di *A Force*, un'organizzazione clandestina dedicata all'ausilio di ufficiali e soldati alleati ospitati da famiglie italiane. Nel 1945, poco prima della fine della guerra, Leoni otterrà la cattedra di Filosofia del Diritto presso l'ateneo pavese. Inoltre, "fu, dal 1948 al 1960, preside della Facoltà di Scienze Politiche e, dal 1948 al 1967, direttore dell'Istituto di Scienze Politiche"<sup>851</sup>.

Nei primi anni del dopoguerra, Leoni era una delle figure più promettenti della filosofia politica e del diritto europea. A quel punto aveva già pubblicato dei saggi importanti e veniva riconosciuto come una voce autorevole nella riflessione liberale italiana, allora segnata dalla celebre polemica tra Benedetto Croce e Luigi Einaudi, dove il secondo sosteneva, contro il filosofo, l'inscindibilità di liberalismo e liberismo, ossia delle implicazioni politiche ed economiche della dottrina liberale. Nel 1949 Leoni cominciava a scrivere regolarmente per il quotidiano *24 Ore*, e nel 1950 fondava la rivista *Il Politico*. In queste pubblicazioni sarebbero apparsi molti dei suoi più preziosi contributi, nei quali prendeva chiaramente parte per la posizione di Einaudi, criticava l'interventismo economico e il democratismo contrario ai diritti individuali e ribadiva l'importanza del mercato e della figura dell'imprenditore per la società libera e prospera. Come giustamente osserva Masala, tra i suoi meriti vi è anche quello di aver introdotto in Italia "molte delle più

---

<sup>849</sup> A giudicare dal suo articolo in lingua spagnola "La polémica liberista contemporánea en los Estados Unidos de América", in *Revista de Estudios Políticos* (n° 88, 1956, pp. 3-29). È solo recentemente che l'articolo è stato tradotto in italiano (la traduzione, di Serena Sileoni, è comparsa in: *Ibid.*, pp. 377-410).

<sup>850</sup> Lo racconta sua moglie Silvana nel video disponibile su: <http://riscoprire.brunoleoni.com/it/video>.

<sup>851</sup> Masala, A., *Ibid.*, p. 19.

importanti tematiche della scienza politica e del liberalismo contemporaneo, in particolare del mondo angloamericano”<sup>852</sup>.

Un punto di svolta per la sua maturazione intellettuale venne rappresentato dalla sua adesione alla Mont Pelerin Society<sup>853</sup>, l’organizzazione internazionale fondata nel 1947, tra gli altri, da Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Karl Popper e Milton Friedman, impegnata nella promozione del libero mercato e dei valori politici della società aperta. L’appartenenza alla Mont Pelerin gli diede l’opportunità di stabilire fecondi rapporti con autori che, come appunto Mises e Hayek, avrebbero stimolato alcune delle sue idee più brillanti; autori che, a sua volta, si sarebbero trovati anch’essi significativamente ispirati dal pensiero di Leoni, nonostante questo fatto non sia sempre stato riconosciuto a sufficienza. È infatti innegabile che “se fosse rimasto confinato al dibattito italiano (all’epoca in larga misura dominato dal marxismo, dal neopositivismo, dal crocianesimo e dal solidarismo cattolico), Leoni non avrebbe potuto elaborare le proprie tesi e non avrebbe conquistato quell’originalità che, invece, ancora oggi ci spinge a leggerlo e a trarre notevoli benefici dalla sua riflessione”<sup>854</sup>. Però è altrettanto vero che l’influenza di Leoni su un’opera come *Law, Legislation and Liberty* (1973-1979), una delle più notevoli di Hayek, è stata molto più importante di quanto lo stesso Hayek non abbia dichiarato<sup>855</sup>.

Questa influenza risale a un momento cruciale nella vita di Leoni, quando, tra il 15 e il 28 giugno 1958, tenne le lezioni —menzionate all’inizio di questo capitolo— sul rapporto tra libertà e diritto che poi sarebbero diventate la sua opera più nota, pubblicata nel 1961 sotto il titolo *Freedom and the Law*. Nei tempi del positivismo giuridico e l’assolutismo democratico, sovente alleati con le riforme socialiste a danno della libertà individuale, Leoni contesta ogni tentativo di ridurre il diritto

---

<sup>852</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>853</sup> Il suo ingresso fu segnato dalla relazione “Democracy, Socialism and the Rule of Law”, tenuta al Congresso della Mont Pelerin Society di Venezia nel settembre 1954 (cfr. Leoni, B., *Il pensiero...*, pp. XXII, XXVI).

<sup>854</sup> “Biografia”, disponibile su: <http://riscoprire.brunoleoni.com/it/biografia>.

<sup>855</sup> L’unico riferimento relativo a Leoni reperibile in quest’opera lo si trova in una nota a piè (Hayek, F. A., *Law, Legislation and Liberty* [1973-1979], Routledge, London, 1982, p. 156 [nota 35 al capitolo 5]). Hayek ammette che Leoni sarebbe stato persuasivo nel favorire un sistema giuridico basato sul precedente giurisprudenziale e l’interpretazione dottrinale anziché sulla legislazione, e che i suoi argomenti costituiscono “un effettivo antidoto all’ortodossia prevalente che ritiene che soltanto la legislazione può, o deve, alterare la legge [il diritto]” (*an effective antidote to the prevailing orthodoxy which believes that only legislation can or ought to alter the law*). Ciononostante, il premio Nobel austriaco aggiunge che Leoni non l’avrebbe convinto “che si possa rinunciare alla legislazione anche sul campo del diritto privato, che lo occupa principalmente” (*that we can dispense with legislation even in the field of private law with which he is chiefly concerned*); ignorando o dimenticando il fatto che neanche Leoni si era espresso categoricamente a questo riguardo (cfr. Leoni, B., *Freedom...*, p. 9).

alla legislazione: cioè, alla legge scritta *posta* dai governanti, siano essi un monarca o un'assemblea democratica. L'esperienza storica, soprattutto quella della Roma repubblicana e della *common law* inglese, ci mostra come il diritto possa essere anche, se non addirittura principalmente, un ordine spontaneo, e pertanto non creato da una volontà particolare o collettiva capace di imporsi in un dato momento sulle altre. Il positivismo giuridico e i teorici dei moderni sistemi parlamentari hanno cercato di giustificare la legge scritta e democraticamente legiferata attraverso le idee della sicurezza giuridica e la rappresentanza. Leoni, però, argomenta che non ci può essere sicurezza giuridica (almeno a lungo termine) laddove un potere sovrano detiene permanentemente la facoltà praticamente illimitata di cambiare le leggi a propria discrezione. D'altra parte, l'idea di rappresentanza è stata snaturata per permettere la legittimazione di regimi di maggioranze tiranniche. Gli esorbitanti livelli di legislazione e l'obliterazione del diritto evolutivo —quelle “leggi scritte su tavole viventi” (*laws written in living tables*)<sup>856</sup>— nei sistemi giuridici contemporanei sono incompatibili con la libertà intesa come libertà individuale negativa, ossia come assenza di coercizione di alcune persone sulle altre.

Le tesi di Leoni ebbero un tale successo che lo fecero diventare uno dei membri più rispettati della Mont Pelerin. Non a caso ne sarebbe stato nominato segretario nel 1960 e presidente nel 1967, pochi mesi prima della morte.

Le idee presentate in *Freedom and the Law* vengono completate e sviluppate nei parecchi saggi, articoli e lezioni in cui Leoni si occupò di filosofia del diritto, teoria politica ed economia. Particolare importanza a questo proposito rivestono le sue lezioni di filosofia del diritto presso l'Università di Pavia, raccolte dall'allieva Maria Luigia Bagni e pubblicate per la prima volta nel 1959. Qui Leoni sottopone la teoria del diritto di Kelsen a una critica demolitrice e difende l'applicazione alla giurisprudenza dei metodi della sociologia di Max Weber. Questa prospettiva gli permette di riconoscere l'elemento centrale del diritto, non più nella norma sistemicamente valida (come lo vorrebbe l'ortodossia positivista), la quale potrebbe non dirci nulla di rilevante riguardo al modo in cui veramente si comporta la società, ma in due atteggiamenti psicologici: la pretesa e l'aspettativa. Così facendo, «Leoni muove dall'individuo singolo per cogliere, attraverso l'azione umana, la genesi stessa di ogni norma, intesa nella sua specificità. L'ordine giuridico non

---

<sup>856</sup> Leoni, B., *Ibid.*, p. 131.

esisterebbe senza questo *homo agens* ed è quindi dalla comprensione di tale elemento primario che è necessario prendere le mosse»<sup>857</sup>.

Quando, il 21 novembre 1967, Bruno Leoni scoprì che un collaboratore del suo studio legale era coinvolto in attività criminali e lo minacciò di denuncia, questi reagì con violenza, “colpendo Leoni alla testa e uccidendolo”<sup>858</sup>. Finisce così tragicamente, a soli 54 anni, la vita di un pensatore geniale che probabilmente si approssimava al periodo in cui avrebbe messo in ordine le idee fino a quel momento delineate in scritti sparsi e raggiunto il culmine della sua creatività. Anche se, inizialmente, “la sua scomparsa ebbe una profonda eco in tutto il mondo scientifico e culturale che aveva imparato, con gli anni, ad apprezzare ed ammirare il lavoro di Leoni”<sup>859</sup>, la verità è che egli fu largamente dimenticato dopo la morte; soprattutto, paradossalmente, in Italia. “È sufficiente dire che il suo capolavoro, *Freedom and the Law* [...], è stato tradotto in lingua italiana con più di trent’anni di ritardo”<sup>860</sup>. Negli ultimi due decenni, l’Istituto Bruno Leoni ha contribuito decisamente al recupero, diffusione e interpretazione della sua opera, nonché alla sua applicazione ai fini della promozione di una società più libera.

### 3. Affinità

#### 3.1. *Impostazione e campi di interesse comune*

Benché, come vedremo più avanti, gli obiettivi, gli sguardi e le concrete questioni trattate da Ayn Rand e Bruno Leoni differiscono considerevolmente, è evidente che i nostri autori si muovono in campi di interesse comune, quali sono la filosofia politica e —in misura minore nel caso della Rand — la filosofia del diritto e la teoria economica. In più, essi conducono le proprie ricerche guidati da un’analoga impostazione libertaria che, sul piano valutativo, è innanzitutto riaffermazione della centralità dell’individuo, dei suoi diritti e della sua libertà di fronte al progresso del collettivismo. In altre parole, l’individualismo che caratterizza il lavoro di entrambi non è soltanto

---

<sup>857</sup> Lottieri, C., “Prefazione”, in: Leoni, B., *Lezioni di filosofia del diritto* (1959), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, p. 29.

<sup>858</sup> Cassoni, F. R. *I limiti della democrazia nel pensiero di Bruno Leoni*. Tesi di laurea, Dipartimento di Scienze Politiche Cattedra Sociologia Generale e Politica LUISS, 2016, disponibile su: <https://tesi.luiss.it/19071/>, p. 3.

<sup>859</sup> Fagioli, R. *L’idea di uno stato privo di coercizioni nella filosofia del diritto di Bruno Leoni*. Tesi di Laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Firenze, 1997, disponibile su: <https://www.tesionline.it/tesi/lettere-e-filosofia/l-idea-di-uno-stato-privo-di-coercizioni-nella-filosofia-del-diritto-di-bruno-leoni/5990>, p. 7.

<sup>860</sup> “Bio...

quell'individualismo metodologico così caro alla tradizione austriaca (che approfondiremo a tempo debito), anzi sottostà ad esso un individualismo propriamente etico o morale, la cui portata non è, pertanto, esclusivamente descrittiva, ma è anche una dichiarazione di principio.

Non per il suo carattere valutativo sarebbe questo individualismo privo di fondamento oggettivo. Si è spiegato come, in Rand, esso viene chiaramente enunciato a mo' di corollario di un fascio di considerazioni intorno alla natura umana. Il tono generale di Leoni, più rigorosamente scientifico, gli impedisce di essere così esplicito a tal riguardo; eppure, a mio parere, tutti i suoi scritti sono pervasi di un profondo rispetto per la persona umana, intesa sempre come individuo, e di una preoccupazione per la sua dignità che va oltre il criterio meramente metodologico. Così, per esempio, quando mette in luce che la centralizzazione economica comporta necessariamente il retrocesso degli individui, in quanto partecipanti al processo economico pianificato dalle autorità, “al rango di strumenti nell’attuazione delle direttive di quegli unici operatori”<sup>861</sup>, echeggia — nonostante non sia l’argomento portante di questo saggio— la massima kantiana che prescrive di trattare l’uomo come fine e mai come mezzo. Come in Rand, anche in Leoni sono formulati i motivi gnoseologici che giustificano una simile concezione dell’uomo, e non solo un approccio metodologico individualistico. Questi verranno esposti più avanti; per ora basti dire che “parlare della società come se si trattasse di un ente a sé stante, con una personalità propria [...] non corrisponde a nessuna nostra esperienza. Noi abbiamo esperienza ad esempio delle nostre pretese, ma non abbiamo alcuna esperienza delle pretese di questo presunto *Overmind*”<sup>862</sup>.

Del resto, l’individualismo valutativo di Leoni sarà pienamente compatibile con un atteggiamento *wertfrei* nelle scienze sociali. Leoni stabilisce una distinzione tra “valorazione” e “valutazione” che renderebbe possibile far riferimento ai valori “preservando la neutralità della scienza”. “Il rischio che si corre”, in effetti, sarebbe “passare indiscriminatamente dall’una all’altra, confonderle ritenendole ‘appartenenti a uno stesso ordine —scientifico— di pensieri’, cosa che può condurre a ritenere le valutazioni giudizi scientifici, ed etica e politica scienze preliminari all’economia e perciò direttive di questa. Si avrebbe in questo caso una ‘moralizzazione’ e ‘politicizzazione’ della scienza economica, la quale cesserebbe così di essere una scienza”<sup>863</sup>.

---

<sup>861</sup> Leoni, B. “Centralizzazione e limitazione delle libertà personali” (1966), in: *Il pensiero...*, p. 238.

<sup>862</sup> Leoni, B. *Lezioni...*, p. 91.

<sup>863</sup> Masala, A. *Il liberalismo...*, p. 62.

L'accento leoniano sulla neutralità scientifica evoca l'oggettività quale parametro di validità nella filosofia di Rand. Sebbene sia vero che l'oggettivismo mira a costruire una filosofia politica sulla base delle suddette considerazioni etiche e antropologiche, esso non consentirebbe mai una rinuncia alla neutralità nell'ambito della ricerca scientifica.

Questo comune punto di partenza individualistico su campi di interesse condivisi si riflette in modo eloquente nel confronto delle loro posizioni riguardo al diritto naturale. L'approccio di Rand è nettamente giusnaturalista: poiché l'esistenza dell'uomo *qua* uomo richiede naturalmente la concomitanza di certe condizioni, e, in particolare, il rispetto dei diritti individuali (fondamentalmente, vita, libertà e proprietà), lo status di tali condizioni è quello di legge naturale. Ancora una volta, l'atteggiamento di Leoni è più complesso. Tuttavia, anch'esso guarda con favore alla dottrina classica del diritto naturale (non invece a quella moderna, "con la rigidità di quel razionalismo 'costruttivista' che ha portato alla codificazione"). Lottieri ha opportunamente osservato che "specie nei suoi ultimi anni di vita, Leoni s'indirizza verso una maggiore accettazione del giusnaturalismo proprio in virtù della consapevolezza che sia stata proprio la dissoluzione del diritto naturale ad aprire la strada ad una crescente limitazione della libertà individuale"<sup>864</sup>.

### 3.2. *Una razionalità empirica*

L'opzione gnoseologica mercè la quale sia Ayn Rand che Bruno Leoni cercano di superare il relativismo e lo scetticismo negatori della fattibilità della conoscenza oggettiva può essere caratterizzata come una razionalità empirica. La filosofia oggettivista esalta la ragione come l'unica forma di conoscenza oggettiva della realtà, il che, a sua volta, costituisce l'unico modo proficuo in cui l'uomo può affrontarla; ma l'idea randiana di ragione è indissociabile dall'esperienza, in quanto definita come "la facoltà che identifica e integra il materiale fornito dai sensi dell'uomo"<sup>865</sup>. La conoscenza valida ha sempre, di conseguenza, un'origine empirica, e diventa razionale mediante un percorso di concettualizzazione dell'informazione ricevuta dai sensi. Rand prende le distanze sia dall'empirismo, sia dalla tradizione razionalista, ma non tanto mossa dal rifiuto assoluto dei loro metodi quanto dal progetto di conciliare —C. M. Sciabarra direbbe *sintetizzare*— le rispettive virtù lasciando dietro le carenze. Leoni, dal canto suo, manifesta inequivocabilmente una predilezione per l'empirismo anglosassone. I fatti osservabili nella realtà sono sempre il punto di riferimento

---

<sup>864</sup> Lottieri, C., "Pref. . . .", pp. 38-39.

<sup>865</sup> *Reason is the faculty that identifies and integrates the material provided by man's senses.* Rand, A. "The Left: Old and New", en: *Return . . .*, p. 162.

ultimo di ogni sua argomentazione. Orbene, egli, come Rand, ritiene che il primato della ricerca empirica sia appunto *un'esigenza della razionalità stessa*, intesa “come chiarezza di significati, come intima coerenza dei concetti, come rigorosità nella concatenazione logica”<sup>866</sup>.

A questo proposito è opportuno sottolineare come l'uno e l'altro obiettivo nello stesso spirito all'apriorismo di un autore, per il resto, molto rispettato da entrambi: Ludwig von Mises. È indubbio che lo studio di *Human Action* (1949) rappresentò una svolta intellettuale per loro due. Nella sua recensione alla grande opera di Mises, Leoni la annuncerà come “la scarna e robusta ossatura della teoria rigorosamente scientifica”<sup>867</sup>. Eppure, né Leoni né Rand potevano accettare, con tutte le conseguenze del caso, una prasseologia —cioè una scienza dell'azione umana— le cui “asserzioni e proposizioni non vengono derivate dall'esperienza”, ma “sono, come quelli della logica e della matematica, a priori”<sup>868</sup>. Conosciamo già i rabbiosi scarabocchi di Rand sulla sua copia di *Human Action* (*Kant —and all the consequent disasters!*<sup>869</sup>). Il dissenso di Leoni sarà meno radicale. Per lui, quello che Mises reputa aprioristiche certezze sono in realtà generalizzazioni che “senza avere il rigore delle dimostrazioni matematiche, risultano tuttavia dotati di un valore dimostrativo sufficiente a determinarne l'accettazione da parte di un vasto ambito di studiosi”<sup>870</sup>. Con tutto ciò, chiarisce Lottieri, “il punto di partenza [...] è largamente *empirico* in quanto basato su considerazioni di tipo *sociologico*”<sup>871</sup>.

Malgrado la loro pretesa impermeabilità a “l'apoditticità dell'apriorismo misesiano”<sup>872</sup>, il fatto resta che, per certi aspetti, anche Rand e Leoni sono talora abbastanza speculativi nei loro ragionamenti. Per quanto riguarda Leoni, un caso palese è quello del suo saggio “Centralizzazione e limitazione delle libertà personali” (1966), in cui egli delucida —in un modo che ricorda lo stile di

---

<sup>866</sup> Leoni, B., “Scienza politica e azione politica” (1949), in: *Scritti di scienza politica e di teoria del diritto*, Giuffrè, Milano, 1980, p. 16.

<sup>867</sup> Leoni, B., “Una recensione a Von Mises” (1950), in: *La sovranità del consumatore*, Ideazione editrice, Roma, 1977, p. 61. (Originariamente: “Recensione di L. Mises, *Human Action*”, ne *L'Industria*, n. 3, 1950, pp. 469-475.)

<sup>868</sup> *Its statements and propositions are not derived from experience. They are, like those of logic and mathematics, a priori.* Mises, L. *Human...*, p. 32.

<sup>869</sup> Rand, A. *Marginalia...*, p. 115.

<sup>870</sup> Leoni, B. *Lezioni...*, p. 52.

<sup>871</sup> Lottieri, C., “Pref. ...”, p. 34.

<sup>872</sup> *Ibid.*, p. 35.

Mises— come ci sia tra economia pianificata e libertà (non solo economica ma anche civile) “una contraddizione insanabile, logica prima ancora che fattuale” o “storica”<sup>873</sup>.

### 3.3. Individualismo metodologico e influenza austriaca

Si è sostenuto sopra che Ayn Rand e Bruno Leoni hanno in comune un individualismo valutativo che, sul piano morale, li spinge a dare priorità all’individuo rispetto alla società. Questo individualismo, dicevamo, è molto più rilevante nell’oggettivismo che negli scritti di Leoni, ma si rispecchia anche in questi ultimi. Tuttavia, l’individualismo più significativamente presente nell’opera di Leoni è quello metodologico. “Che si tratti di esso”, precisa Masala, “è evidente nonostante Leoni non usi questo termine”<sup>874</sup>.

L’individualismo quale approccio metodologico di Leoni deve molto alla Scuola Austriaca di Economia, la cui influenza, come sappiamo, è fondamentale anche in Rand. Leoni ammette che, una volta disincantato dal marxismo, nessuno dei “nuovi autori” difensori del libero mercato —ivi inclusi Menger e Böhm-Bawerk, i padri fondatori della Scuola Austriaca— riusciva a sedurlo, anche se “la forza irrimediabilmente distruttiva che le nuove dottrine possedevano nei confronti delle teoriche marxiane cominciava a produrre i suoi effetti anche in me”<sup>875</sup>. A entusiasmarlo —e, in questo modo, anche a aiutarlo ad apprezzare i contributi dei primi austriaci in tutta la loro rilevanza — furono precipuamente Hayek e Mises, e più specificamente *The Road to Serfdom* (1944) e *Individualism and Economic Order* (1948), del primo, e il già menzionato *Human Action* (1949), del secondo. La lettura di essi lo convinse che l’unico modo di comprendere le dinamiche di gruppo sia esaminare le azioni individuali, nella misura in cui “una collettività sociale non ha esistenza né realtà al di fuori delle azioni dei membri individuali”<sup>876</sup> e che molte istituzioni sociali, infatti, sono “il frutto, assai sovente involontario, delle azioni mediante le quali gli individui cercano di raggiungere fini o interessi soggettivi”<sup>877</sup>.

---

<sup>873</sup> Leoni, B., “Centralizzazione...”, in: *Il pensiero...*, pp. 217, 246.

<sup>874</sup> Masala, A. *Il liberalismo...*, p. 60.

<sup>875</sup> Leoni, B., “Il ‘Capitale’...”, in: *Il pensiero...*, p. 260.

<sup>876</sup> [...] *a social collective has no existence and reality outside of the individual members’ actions*. Mises, L. *Human...*, p. 42.

<sup>877</sup> Cubeddu, R., “Dal ‘metodo compositivo’ all’‘individualismo metodologico’”, in: *Quaderni di storia dell’economia politica*, vol. 4, n° 3 (1986), p. 42.

Gli argomenti di Rand e Leoni in favore del protagonismo ontologico e metodologico dell'individuo presentano patenti affinità. Howard Roark, nella sua arringa davanti al tribunale che lo giudica, sostiene che “la mente è un attributo dell'individuo. Non c'è un cervello collettivo. Non c'è un pensiero collettivo. [...] L'atto primario —il processo della ragione— deve essere attuato individualmente”<sup>878</sup>. Nelle *Lezioni di filosofia del diritto*, Leoni, da parte sua, ritiene che, nonostante il concetto di individuo —come tutti i concetti— sia astratto, non è così astratto “come quello di società, perché il concetto di individuo corrisponde a una certa serie di esperienze che facciamo anzitutto su noi stessi e delle quali abbiamo ragione di pensare che siano esperite anche da coloro che consideriamo i nostri simili, mentre l'esperienza della società come *supermente*, come uomo in grande, non è mai stata fatta da nessuno”<sup>879</sup>.

Se gli economisti austriaci applicarono i postulati dell'individualismo metodologico alla loro disciplina, appunto l'economia, Leoni li mise in atto in quella sua: la giurisprudenza. La sua teoria della pretesa li incorporerà ponendoli a fondamento “della spiegazione dell'origine del diritto”. In effetti, “l'analogia leoniana tra diritto e mercato e, in particolare, tra i processi formativi di norma giuridica e prezzo di mercato, ha proprio la funzione di porre in evidenza il carattere inintenzionale, spontaneo, del processo formativo del diritto”<sup>880</sup>. Secondo Leoni, atteggiamenti psicologici individuali come le aspettative e le pretese costituiscono la materia prima dei rapporti sociali; tra i quali, naturalmente, quelle che chiamiamo norme e istituzioni giuridiche. Ciò premesso, partendo dall'osservazione dei comportamenti individuali diviene possibile giungere a conclusioni generali riguardanti un sistema di valori sociali o di principi giuridici, e persino a una definizione della società stessa come “insieme di individui tra i quali hanno luogo *transactions* permanenti sulla base di una qualche situazione che rende possibili reciproche aspettative”<sup>881</sup>.

---

<sup>878</sup> [...] *the mind is an attribute of the individual. There is no such thing as a collective brain. There is no such thing as a collective thought. [...] The primary act—the process of reason—must be performed by each man alone.* Rand, A., “The Soul of an Individualist” (riproduzione dell'arringa di Roark in *The Fountainhead*), in: *For the New...*, p. 85.

<sup>879</sup> Leoni, B. *Lezioni...*, p. 92.

<sup>880</sup> Bertolini, D., “Fuga dalla purezza, giuridicità delle pretese e radici individuali della produzione giuridica nel pensiero di Bruno Leoni”, di prossima pubblicazione come saggio introduttivo al volume IV delle *Opere complete di Bruno Leoni*, Istituto Bruno Leoni, Torino, 2020, p. 30.

<sup>881</sup> Leoni, B. *Lezioni...*, p. 103.

### 3.4. Concezione della libertà e critica della democrazia

Un'altra comune caratteristica dei nostri autori è la loro concezione rigorosamente negativa della libertà, che entrambi intendono come assenza di coercizione. Strettamente legata ad essa è la loro disposizione critica nei confronti della democrazia, che presenta ugualmente delle somiglianze.

Nel sistema di Ayn Rand, è la natura stessa dell'uomo, vale a dire la sua condizione di essere vivente e razionale, che domanda la sua libertà nel contesto sociale<sup>882</sup>. Il principio che definisce e sancisce la sua libertà in questo contesto è quello dei diritti individuali, i quali possono riassumersi nel "diritto di dissentire" (*the right to disagree*)<sup>883</sup>. Contrariamente a quanto rivendicato dalla tendenza ideologica crescente a partire dagli anni del *New Deal*, i diritti, per Rand, non possono ragionevolmente avere delle implicazioni positive (diritto alla casa, al lavoro...), dal momento che esse sono incompatibili con il loro contenuto essenziale: la vita e la proprietà (di coloro che dovrebbero essere costretti a fornire casa, lavoro, ecc.). Il principio di interdizione assoluta dell'iniziazione della violenza come limite dei diritti e, pertanto, della sanzione comunitaria della libertà, fa di quest'ultima un concetto esclusivamente negativo<sup>884</sup>. È così anche in Bruno Leoni. Lo studioso italiano riconosce che una nozione civile di libertà comporta, per forza, una certa dose di coercizione (*constraint*), nel senso che una persona non può essere libera se non ha la possibilità di costringere (*constrain*) gli altri ad astenersi dal costringerla (*to refrain from constraining him*). "Ma la 'libertà' in sé stessa, nel linguaggio ordinario, non è mai coercizione, e la coercizione che è

---

<sup>882</sup> Si distingue così la libertà politica o sociale, che è quella che qui ci occupa, dalla libertà psichica nell'agire umano che la tradizione filosofica concorda nel chiamare "libero arbitrio", e che costituisce un assioma sia per Rand che per Leoni e gli austriaci in generale.

<sup>883</sup> Cfr. Rand, A. "What Is Cap...", in: *Capitalism...*, pp. 9 e ss.

<sup>884</sup> È vero che, nel saggio "Man's Rights", Rand dichiara che "per ciascun individuo, un diritto è la sanzione morale di un [comportamento] *positivo* —della sua libertà di agire secondo il proprio giudizio, perseguendo i propri scopi, tramite le proprie scelte *volontarie* e *non coatte*" (*a right is the moral sanction of a positive—of his freedom to act on his own judgement, for his own goals, by his own voluntary, uncoerced choice*) (*The Virtue...*, p. 110). Tuttavia è chiaro che quello che Rand esprime qui non è una concezione positiva della libertà, ma soltanto dell'azione da essa sancita (nella forma di un diritto). La concezione negativa della libertà si rivela inequivocabile nella frase che segue: "Per quanto concerne i suoi simili, i suoi diritti non impongono loro alcun obbligo, se non di genere *negativo*, ossia di astenersi dal violare i suoi diritti" (*As to his neighbors, his rights impose no obligations on them except of a negative kind: to abstain from violating his rights*) (*Ibid.*).

inevitabilmente legata alla libertà è soltanto una coercizione negativa: ossia una coercizione imposta unicamente allo scopo di dissuadere la gente dal costringere altre persone”<sup>885</sup>.

Le concezioni negative della libertà vengono di solito accompagnate da una certa diffidenza verso la democrazia. Per gli autori che la propugnano, la democrazia rappresenta sovente un mezzo, più o meno efficace, per limitare il potere; ma di certo non una garanzia in questo senso, né tantomeno una finalità in sé stessa. Principi e istituzioni come la separazione dei poteri o il riconoscimento costituzionale dei diritti individuali e delle minoranze, spesso ritenuti esigenze della democrazia, sono di regola interpretati da loro come contrappesi contro i suoi abusi. Rand afferma che il diritto di voto sia “una *conseguenza*, e non una causa primaria, di un sistema sociale libero”<sup>886</sup>. La democrazia può essere il modo di eleggere i funzionari dello stato minimo, ma “i diritti individuali non sono soggetti al voto pubblico; una maggioranza non ha diritto di votare per privare una minoranza dei suoi diritti; la funzione politica dei diritti è precisamente quella di proteggere le minoranze dall’oppressione delle maggioranze (e la più piccola minoranza sulla terra è l’individuo)”<sup>887</sup>. L’originalità di Leoni sta nell’aver identificato nella legislazione il principale strumento di violazione delle libertà individuali nelle democrazie moderne. *Freedom and the Law* illustra come la *lex scripta*, che il costituzionalismo annuncia come uno dei più saldi pilastri della società libera —visto che permette ai cittadini di prevedere le conseguenze giuridiche delle loro azioni—, sia diventata proprio il contrario. Sotto il pretesto della legittimità democratica e dei requisiti formali di promulgazione, la legislazione ha soppiantato il diritto evolutivo, spontaneamente assunto dalla comunità, ed ha invaso ambiti privati di decisione che la legge non scritta degli istituti giuridici tradizionali non aveva mai sottoposto a coercizione. Per di più, la legge non scritta, in quanto molto lentamente mutevole e generalmente ristretta a quelle sfere in cui esiste un conflitto reale tra le persone, offre un grado di certezza (di sicurezza giuridica) molto più elevato

---

<sup>885</sup> [...] everyone is free if he can constrain in some way other people to refrain from constraining him in some respect. In this sense, “freedom” and “constraint” are inevitably linked, and this is probably too often forgotten when people speak of “freedom.” But “freedom” itself in ordinary language is never constraint, and the constraint that is linked inevitably with freedom is only a negative constraint; that is, a constraint imposed solely in order to make other people renounce constraining in their turn. Leoni, B. *Freedom...*, p. 49.

<sup>886</sup> The right to vote is a consequence, not a primary cause, of a free social system. Rand, A., “The Lessons of Vietnam: Part I” (1974), in: *The Ayn Rand Letter...*, p. 363.

<sup>887</sup> Individual rights are not subject to a public vote; a majority has no right to vote away the rights of a minority; the political function of rights is precisely to protect minorities from oppression by majorities (and the smallest minority on earth is the individual). Rand, A., “Collectivized Rights”, in: *The Virtue...*, pp. 121-122.

di quello di una legge che, anche se scritta, può costantemente cambiare a seconda dei capricci delle maggioranze legislative.

La paradossale situazione dei nostri tempi è che siamo governati dagli uomini non, come pretenderebbe la classica teoria aristotelica, perché non siamo governati dalle leggi, ma proprio perché *lo siamo*. In queste circostanze servirebbe davvero a poco invocare la legge contro quegli uomini. Lo stesso Machiavelli non avrebbe potuto ordire un metodo più ingegnoso per nobilitare la volontà di un tiranno che finge di essere un semplice funzionario agendo entro il quadro di un sistema ineccepibilmente legale<sup>888</sup>.

Rand e Leoni esprimono la stessa preoccupazione per una forma di governo naturalmente ostile all'iniziativa individuale che, a sua volta, costituisce il motore del progresso umano. È questo il motore che, in *Atlas Shrugged*, John Galt giura di fermare finché il mondo non avrà rinunciato ad un modello collettivista che punisce l'eroe e premia il parassita. In *The Fountainhead*, Roark ricorda che “i grandi creatori —i pensatori, gli artisti, gli scienziati, gli inventori— rimasero soli contro gli uomini del loro tempo”<sup>889</sup>. Nella stessa ottica, Leoni osserva che “mentre i risultati scientifici e tecnologici sono sempre dovuti a minoranze relativamente piccole o a individui particolari, spesso in opposizione a maggioranze ignoranti o indifferenti, la legislazione, specialmente oggi, riflette sempre la volontà di una maggioranza contingente entro un consiglio di legislatori che non sono necessariamente più istruiti o illuminati dei dissidenti”<sup>890</sup>. Come Ortega ne *La rebelión de las masas* (1929), Leoni trova stupefacente e paradossale il fatto che, sul piano della tecnica, la civiltà contemporanea abbia sviluppato dei metodi scientifici così evoluti “mentre allo stesso tempo estende, incrementa e favorisce procedure antitetiche come le decisioni di gruppo e la regola di maggioranza”<sup>891</sup> in ambito politico. Il paragrafo che segue a questa riflessione assomiglia notevolmente all'arringa di Roark, ed è degno di essere trascritto:

---

<sup>888</sup> *The paradoxical situation of our times is that we are governed by men, not, as the classical Aristotelian theory would contend, because we are not governed by laws, but because we are. In this situation it would be of very little use to invoke the law against such men. Machiavelli himself would not have been able to contrive a more ingenious device to dignify the will of a tyrant who pretends to be a simple official acting within the framework of a perfectly legal system.* Leoni, B. *Freedom...*, p. 9.

<sup>889</sup> *The great creators—the thinkers, the artists, the scientists, the inventors—stood alone against the men of their time.* Rand, A., “The Soul of An Individualist”, in: *For the...*, p. 62.

<sup>890</sup> Leoni, B. *La libertà e la legge*. Liberilibri, Macerata, 1994, trad. di Maria Chiara Pievatolo, intro. di Raimondo Cubeddu, p. 8.

<sup>891</sup> *I would even say that this is one of the greatest paradoxes of contemporary civilization: it has developed scientific methods to such an astonishing degree while at the same time extending, adding, and fostering such antithetic procedures as those of decision groups and majority rule.* Leoni, B. *Freedom...*, pp. 150-151.

Non si è mai raggiunto un risultato veramente scientifico con le decisioni di gruppo e la regola di maggioranza. Tutta la storia della scienza moderna prova che nessuna maggioranza, nessun tiranno e nessuna costrizione possono prevalere, a lungo termine, contro gli individui, qualora essi riescano a dimostrare in qualche modo che le loro teorie scientifiche funzionano meglio di altre, e che, con il loro modo di vedere, risolvono problemi e difficoltà meglio degli altri, a prescindere dal numero, dalla autorità e dal potere di questi ultimi. In effetti, la storia della scienza moderna, considerata da questo punto di vista, è la prova più convincente del fallimento dei gruppi di decisione e delle decisioni di gruppo basate su procedure coercitive, e, in generale, del fallimento della costrizione come presunto mezzo di promozione del progresso scientifico. Il processo di Galileo all'alba della nostra era scientifica è in questo senso un simbolo di tutta la sua storia, perché molti processi in realtà hanno avuto luogo in vari paesi da allora fino ai nostri giorni, in cui ci sono stati tentativi per costringere singoli scienziati ad abbandonare le loro tesi. Ma nessuna tesi scientifica è mai stata stabilita o confutata, alla fine, come risultato di una costrizione esercitata da tiranni bigotti e maggioranze ignoranti<sup>892</sup>.

Sia in Rand che in Leoni, la critica della democrazia è una condanna del fondamentalismo democratico, ma non un rifiuto assoluto del suffragio universale e il principio di maggioranza in quelle aree in cui il potere politico è considerato lecito, in quanto necessario. Leoni sostiene che il “tipo di democrazia che dovrebbe essere tenuto al minimo allo scopo di conservare un massimo di democrazia compatibile con la libertà individuale” è quello in cui “la regola di maggioranza sostituisce senza necessità la scelta individuale”<sup>893</sup>. Ai fini di determinare quando esiste una compatibilità tra libertà individuale e volontà della maggioranza, ossia quando si possa ricorrere a quest'ultima —e, quindi, alla legislazione— senza danneggiare la prima, il suo modello propone un'applicazione della regola d'oro cristiana che si può riassumere con questa formula: “Le decisioni di gruppo sono compatibili con la libertà individuale nella misura in cui puniscono e pongono rimedio a tipi di comportamento che tutti i membri del gruppo, compresi quelli che esibiscono tale comportamento, disapproverebbero se ne fossero vittime”<sup>894</sup>.

---

<sup>892</sup> Leoni, B. *La libertà...*, p. 149.

<sup>893</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>894</sup> [...] *group decisions are compatible with individual freedom in so far as they punish and offer redress for kinds of behavior that all members of the group would disapprove of, including the persons evincing such behavior if they were themselves the victims of it.* Leoni, B. *Freedom...*, p. 154.

## 4. Divergenze

### 4.1. Diversità di sguardi

Sono molti, come abbiamo visto, i tratti che avvicinano il pensiero di Bruno Leoni a quello di Ayn Rand (e viceversa), nonostante non ci sia stato —a quanto pare— alcun contatto personale o intellettuale tra i due autori. Eppure, vedremo di seguito che con queste affinità coesistono delle significative divergenze, le quali obbligano a tenere i contributi di Leoni e l'oggettivismo di Rand, anche se sotto il segno comune della tradizione libertaria, a una distanza teorica molto rispettabile.

Innanzitutto, si potrebbe dire che ci sia una diversità di sguardi, che spinge molti degli sviluppi dell'uno e dell'altra in direzioni altrettanto disparate. Da quanto riferito si evidenzia che l'occupazione centrale del Leoni sia la *descrizione* scientifica delle realtà sociali (il diritto, la politica, l'economia), laddove l'occupazione —nonché la preoccupazione— principale della Rand è quella di formulare persuasivamente delle *prescrizioni* etiche e politiche. Evidentemente l'elemento valutativo è presente anche in Leoni, così come anche Rand poggia su una base descrittivo-interpretativa della realtà che precede ogni valutazione. Ma è altresì patente il fatto che sia sempre uno di questi orientamenti a prevalere in ciascuno dei due autori.

Accanto a questa diversità di sguardi si riconosce anche una diversità di ambizioni. Leoni tratta un'ampia gamma di materie, alcune delle quali —la prasseologia o la sociologia sarebbero gli esempi più eclatanti— poco o mai approfondite da Rand; però non lo fa prevedendo che le sue scoperte in ciascuna di esse possano o debbano conformare tutt'un sistema di pensiero, bensì perché si rende conto della necessaria e profonda interrelazione tra le varie scienze dello spirito. Egli è giustamente ricordato dai liberali d'impronta austriaca per il cosiddetto “modello Leoni”, denominazione attribuita ai principi di interpretazione del fenomeno giuridico e alle proposte destinate a renderlo conciliabile con la libertà individuale delineati in *Freedom and the Law*. Ma la rilevanza di tali principi e proposte non basterebbe a vedere in esso una filosofia *sistemica* del diritto. Rimane da chiedersi se, in assenza della prematura scomparsa, Leoni avrebbe portato a termine un edificio teorico integro di filosofia giuridica. Comunque non pare fosse questo il suo proposito, il che non diminuisce minimamente il merito della sua opera e l'interesse della sua figura. Le più modeste ambizioni di Leoni lo pongono in netto contrasto con Rand, che almeno dalla pubblicazione di *The Fountainhead* nel 1943 mira ad integrare le proprie idee, e quelle su cui si sarebbe fondata l'America, in un intero sistema di filosofia: l'oggettivismo.

Questi divari sono fino a un certo punto conseguenti ad una diversità contestuale. Benché Leoni e Rand abbiano in comune l'esperienza vitale della repressione politica, le loro circostanze e le tradizioni a cui appartengono differiscono notevolmente. Malgrado la condivisa influenza austriaca, possiamo dire, a grandi linee, che Rand si inserisce nella tradizione libertaria del tardo Ottocento e primo Novecento, con una visione della realtà orgogliosamente aristotelica e una forte —sebbene relativamente nascosta— ispirazione nietzscheana. Quanto a Leoni, il suo corpus di fonti e conoscenze è assai più vasto. Egli dimostra un dominio della storia del pensiero occidentale che Rand, per l'ovvio motivo del suo impegno letterario, non ebbe il tempo di acquisire. Oltre agli austriaci, l'empirismo inglese, l'illuminismo scozzese, i liberali classici, gli economisti liberisti e la sociologia weberiana avranno un grande peso nella sua maturazione intellettuale. Infine, occorre tener conto della sua condizione di docente e di avvocato —in contrasto con l'attività di romanziera e cineasta di Rand—, che innegabilmente condizionarono la sua prospettiva: dotandola di un più accentuato orientamento didattico, e forse anche di un maggior senso della realtà.

#### 4.2. *Due individualismi*

Quella di “Individualism: True and False”, conferenza tenuta da Hayek nel 1945 (poi pubblicata come saggio in *Individualism and Economic Order* [1948]), fu una lettura rivelatrice per Leoni. Nel 1950, l'allora già preside della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Pavia le dedicò un prezioso articolo nel settimanale romano *Il Mondo*. Hayek, divenuto uno dei massimi esponenti del pensiero liberale —soprattutto a seguito di *The Road to Serfdom*—, si sentiva qui in dovere di chiarire il concetto di individualismo che, come rilevato, ne costituisce un elemento fondamentale. Come il titolo stesso suggerisce, Hayek scevera un individualismo “vero” da uno “falso”. L'individualismo “vero”, secondo lui, “è innanzitutto una *teoria* della società, un tentativo per comprendere le forze che determinano la vita sociale dell'uomo, e solo in un secondo momento un insieme di massime politiche derivate da questa visione della società”. “Questo fatto”, prosegue, “dovrebbe da solo bastare a confutare il più assurdo dei malintesi comuni: la credenza che l'individualismo postuli l'esistenza di individui isolati o autosufficienti, o basi i suoi argomenti sull'assunzione di essa, invece di partire da uomini la cui natura e carattere vengono determinati

dalla loro esistenza in società”<sup>895</sup>. Questo sarebbe stato l’individualismo della tradizione liberale anglosassone, da Locke a Lord Acton, compreso Tocqueville. Hayek lo distingue categoricamente da un individualismo continentale —quello “falso” — radicato nella filosofia cartesiana, che prende come punto di partenza l’individuo ragionante, non allo scopo di capire il suo agire in società, bensì mirando al disegno razionale di quest’ultima. Questo “pseudo-individualismo” presenta due grandi problemi: da un lato, è incapace di spiegare i processi sociali spontanei, non determinati da un pianificatore; dall’altro, tende, paradossalmente, a sfociare in conclusioni collettivistiche. Il suo rappresentante paradigmatico sarebbe Rousseau.

Si è già segnalato come Panebianco abbia proposto una distinzione analoga tra un individualismo molecolare, quello che contempla l’uomo nei suoi legami sociali naturali, e l’individualismo atomistico delle dottrine contrattualistiche<sup>896</sup>. Ebbene, per quanto ci riguarda, l’approccio di Leoni è inconfondibilmente quello di un individualista “vero” in senso hayekiano e “molecolare” in senso panebianchiano. Egli capì benissimo la facilità con cui l’individualismo razionalistico poteva condurre alla presunzione fatale (*the fatal conceit*) dell’interventismo e dell’autoritarismo dei nuovi re-filosofi, e che solo quello anglosassone era in grado di riconoscere il fatto “che le conoscenze e le facoltà dell’individuo, quali che siano la potenza del suo ingegno o il suo atteggiamento morale, sono sempre limitate alla sua ristretta cerchia d’azione”<sup>897</sup>. Tale comprensione dell’individualismo è anche uno dei fattori che allontanano Leoni da Rand. L’uomo dell’oggettivismo, in effetti, è un individuo atomistico in piena regola, un animale “contrattuale” e non sociale, privo di ogni vincolo non scelto in base a criteri di costo e beneficio marginale. Del resto, Rand assomiglia alla tradizione individualista continentale nel riporre una fiducia smisurata nella deliberazione razionale come fondamento delle istituzioni.

Sarebbe forse sconcertante concludere che l’individualismo di Rand sia “falso”, anche in un senso così specifico come quello che Hayek attribuisce a questa categoria. Certo l’egoismo razionale oggettivista non diventa collettivismo politico, come avviene appunto in Rousseau e altri

---

<sup>895</sup> [True individualism] is primarily a theory of society, an attempt to understand the forces which determine the social life of man, and only in the second instance a set of political maxims derived from this view of society. This fact should by itself be sufficient to refute the silliest of the common misunderstandings: the belief that individualism postulates (or bases its arguments on the assumption of) the existence of isolated or self-contained individuals, instead of starting from men whose whole nature and character is determined by their existence in society. Hayek, F. A., “Individualism: True and False”, in: *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago, 1948, p. 6.

<sup>896</sup> Cfr. Panebianco, A. *Il potere...*, p. 12.

<sup>897</sup> Leoni, B., “I due individualismi” (1950), in: *Il pensiero...*, p. 9.

“pseudo-individualisti” di tipo cartesiano. E invece il primo degli effetti associati da Hayek a questa forma di individualismo è pienamente riconoscibile in Rand. Il fatto di non vedere oltre l’individuo individualmente ragionante le impedisce di scoprire gli ordini sociali di natura non politica; per esempio, quello etico e quello giuridico. Anche quello del mercato si riduce, per lei, alle transazioni razionali di ogni singolo individuo; Rand non se ne fa una visione di insieme come quella degli economisti austriaci. Leoni, invece, quantunque partendo dall’individuo, giunge al riconoscimento di queste strutture spesso non riducibili alla volontà razionale dei particolari individui coinvolti. Proprio per questo i suoi contributi alla filosofia del diritto sono molto più interessanti delle nozioni giusfilosofiche oggettiviste.

#### *4.3. La concezione del diritto*

Sulla scia delle considerazioni precedenti, è il caso di soffermarsi proprio su questa divergenza nel modo in cui Leoni e Rand concepiscono il diritto. È vero che, se per il primo si tratta di una questione basilare, la seconda lo tocca solo tangenzialmente, come un prolungamento della filosofia politica; in questo senso, dicevamo che all’esame delle divergenze esistenti tra questi autori deve sottostare la consapevolezza di una diversità di sguardi, condizioni e ambizioni. Ciononostante, è degna di nota la profonda discordanza di tali concezioni filosofico-giuridiche, in quanto espressiva dell’eterogeneità degli atteggiamenti di fronte al diritto che possono eventualmente venire ammessi da una prospettiva filosofico-politica parimenti libertaria.

Come indicato sopra, c’è uno stretto rapporto tra questa discordante concezione del diritto e il tipo di individualismo che si assume, sia sul piano valutativo che su quello metodologico. L’individualismo atomistico e, per molti aspetti, razionalistico di Rand la rende meno ricettiva a un approccio empirico e sociologico ai problemi giuridici come quello di Leoni e, per contro, più incline alle seduzioni del positivismo giuridico. Che a una tale predisposizione abbia contribuito anche la scarsa conoscenza della storia del diritto, delle varie tradizioni giuridiche e delle controversie giusfilosofiche è indubbio: la estraneità di Rand a questo contesto la rendeva permeabile all’immaginario positivista, che, in larga misura, era quello predominante nel secolo scorso (come lo è ancora oggi). Il problema politico fondamentale che si pone Rand è quello, caratteristico del costituzionalismo, dei diritti naturali dell’uomo e la conseguente necessità di una limitazione del potere. Orbene, lei non identifica, al modo dei classici giusnaturalisti, l’essenza del diritto con quella della giustizia, che consisterebbe appunto nella tutela dei diritti naturali. Il suo

impegno per l'interpretazione fedele della realtà la determina a riconoscere il tratto essenziale del diritto nello stesso elemento in cui lo trovano i positivisti: nell'oggettività formale della norma. Ciò che non è diritto è la "legge indeterminata" o "indefinita" (*undefineable law*)<sup>898</sup>, non quella ingiusta —che, se ben definita, può essere "quasi sopportabile" (*almost bearable*)<sup>899</sup>. Naturalmente una differenza sostanziale rispetto alla dogmatica positivista c'è, giacché Rand è agli antipodi della negazione o relativizzazione del problema della giustizia che contraddistingue quella dogmatica. Non dimentichiamo che, nell'oggettivismo, è l'etica che informa la politica, e che, coerentemente, il fine dello stato e delle leggi è sempre il valore politico giusto per antonomasia, vale a dire la protezione dell'integrità e la libertà degli individui. Il diritto non è, quindi, un compartimento stagno, ma il fatto che la legge *debba* essere giusta non significa che essa *lo sia sempre*. Quello che invece è indispensabile affinché si possa parlare di diritto è l'oggettività, intesa come regolarità procedurale e formale, pubblicità, chiarezza e prevedibilità; ossia la validità e la certezza giuridica del positivismo. Fortemente esposta a una simile influenza, Rand non contempla neanche la possibilità che ci siano altre concezioni del diritto e modelli di sistemi giuridici più adatti alla società libera in grado di offrire —in misura anche maggiore— le presunte virtù del programma positivista.

La teorizzazione giusfilosofica di Leoni è invece quella di un erudito in materia che, in base alle proprie conoscenze, prende coscienza che non c'è contraddizione tra certi processi sociali non intenzionali e la libertà dell'individuo. Anzi, che quest'ultima è sovente meglio garantita da tali processi anonimi che dal disegno deliberato dei rapporti civili, quantunque razionale e ben intenzionato esso sia (come è appunto il caso delle costituzioni scritte). Ciò varrebbe anche nei riguardi della certezza del diritto, a cui Rand —giustamente— annette una così grande importanza. Leoni si rende conto che l'oggettività del diritto (categoria centrale della teoria giuridica oggettivista) non sta nel fatto che esso sia stato ufficialmente posto dall'organo legislativo, in tal modo che sia chiaramente e inequivocabilmente integrato nell'ordinamento; tanto più quando lo stesso organo potrebbe modificarlo in qualsiasi momento con un solo tratto di penna, demolendo tutti i progetti che i cittadini abbiano potuto fare sulla scorta delle leggi precedenti. La vera oggettività è, invece, quella dell'ordine giuridico *vivente* —e, solo a seguito di ciò, *vigente*—,

---

<sup>898</sup> *An undefineable law is not a law, but merely a license for some men to rule others.* Rand, A. "Vast Quicksands...", p. 28.

<sup>899</sup> Cfr. Rand, A. "Antitrust...", p. 5.

concepito come un insieme di regole, comportamenti e istituzioni già dati —dalla successione immemorabile delle generazioni passate— e, di conseguenza, da scoprire —da quelle presenti—; e non come un assegno in bianco al legislatore, a condizione che ottemperi a una serie di “procedure cerimoniali e quasi magiche” (come, ad esempio, “l’elezione di ‘rappresentanti’, che si presume sappiano, in virtù di una misteriosa ispirazione, che cosa vogliono realmente i loro elettori, e siano in grado di decidere corrispondentemente”)<sup>900</sup>. Sotto la maschera dell’oggettività meramente formale del positivismo e il democratismo si nasconde sempre la sostanziale soggettività della volontà di potere. È più libero, insomma, il cittadino della Repubblica romana o il suddito dell’Inghilterra elisabettiana i cui governanti avrebbero trovato l’idea di abolire un’istituzione giuridica così assurda come quella di abrogare una legge fisica, che il votante del XXI secolo i cui cosiddetti “rappresentanti”, anche se democraticamente eletti e soggetti ad appariscenti procedure (inclusa la pubblicazione delle norme), detengono un potere materialmente assoluto sul diritto, sul mercato e sulla sua vita.

Evidentemente queste riflessioni possono scaturire unicamente dal presupposto di un individualismo più molecolare che atomistico e più empiristico che razionalistico. Approccio, questo, che non affermiamo privo di difetti. Bassani e Lottieri hanno avvertito che “il rischio delle categorie hayekiane [e, per estensione, quelle leoniane] è quello di spingerci da una celebrazione dell’‘ordine spontaneo’ e dei suoi pensatori, alla asserzione di spontaneità dell’ordine, il che si tradurrebbe in una sorta di hegeliana glorificazione dell’esistente”<sup>901</sup>. Lo stesso Leoni lascia intravedere questo rischio quando evoca, con visibile approvazione, quella sentenza del giurista romano Nerazio: *Rationes eorum quae constituuntur inquiri non oportet, alioquin multa quae certa sunt subvertuntur*<sup>902</sup>. Ma è un approccio che mette in rilievo come la libertà, la giustizia e altri beni giuridici —quale la certezza, la sicurezza o le garanzie procedurali— siano anche qualcosa di naturale e storico, e non soltanto di morale, ideale o speculativo. In questo senso, il contributo di Leoni alla filosofia del diritto non è solo più solido e approfondito di quello di Rand, bensì anche più realistico (*reality-oriented*).

---

<sup>900</sup> Leoni, B. *La libertà...*, p. 9.

<sup>901</sup> Bassani, L. M., “Introduzione”, in: *Il pensiero...*, p. XXXVI. Carlo Lottieri si esprime similmente nella conferenza “Le radici cristiane del liberalismo” (2015), disponibile su: <https://www.youtube.com/watch?v=PAal-GBNPIE> (1:18:50).

<sup>902</sup> “Dobbiamo evitare di indagare il fondamento razionale delle nostre istituzioni, per evitare che vada persa la loro certezza e che esse siano sovvertite”. Cfr. Leoni, B. *La libertà...*, p. 96.

## 5. Conclusioni

La presente ricerca ha messo a confronto le idee di Ayn Rand con quelle di tutta una serie di autori, allo scopo di determinare la genesi teorica dell'oggettivismo, la sua corrispondenza con altre linee di pensiero e la sua influenza. A questo proposito, si è ritenuto che Bruno Leoni, una delle più brillanti menti dell'Italia del secolo scorso, meritasse particolare attenzione. La reciproca mancanza di conoscenza —a livello personale e delle rispettive opere— esclude, ovviamente, ogni possibilità di influenza, sia bilaterale che unilaterale. Ciononostante, dicevamo, è interessante mettere in luce fino a che punto due autori di ispirazione libertaria possano essere simili e diversi al tempo stesso.

Dopo un'introduzione alla vita e all'opera di Bruno Leoni, sono state esaminate le affinità. Esse vanno oltre la condivisione della politica e il diritto quali campi di interesse comune, che vengono affrontate da un punto di vista liberale libertario e, coerentemente, individualistico. È fondamentale la comune influenza austriaca, e soprattutto quella di Ludwig von Mises. Comunque, sia Rand sia Leoni si scostano dall'apriorismo gnoseologico propugnato da *Human Action* (1949) a favore di una razionalità empirica, che cerca i contenuti cognitivi sempre nell'esperienza, ribadendo però la possibilità, e la necessità, di un'intellezione concettuale dei significati che si trova agli antipodi di quello scetticismo a cui ha spesso portato l'empirismo anglosassone. La concezione negativa della libertà e la critica della democrazia sono ugualmente importanti punti di incontro per questi autori.

In seguito, sono state riportate le più significative divergenze fra i loro contributi. Tali divergenze corrispondono in generale a una diversità di sguardi, a sua volta strettamente legata ad una diversità di ambizioni e di ambienti o contesti. Su questo punto acquistano particolare rilevanza il contrasto tra i rispettivi tipi di individualismo e la diversa concezione del diritto.

# CONCLUSIONES FINALES

*Do not let the hero in your soul perish, in lonely frustration for the life you deserved, but have never been able to reach. Check your road and the nature of your battle. The world you desired can be won, it exists, it is real, it is possible, it's yours*

(Ayn Rand)<sup>903</sup>

1.- Ayn Rand manifiesta una concepción jerárquica, estructuralmente aristotélica, de la filosofía. Su propuesta filosófica, el objetivismo, le es muy fiel. El punto de partida del objetivismo es la constatación de la filosofía como necesidad para el ser humano deseoso de vivir en este mundo, que se traducirá en la aceptación absoluta, incondicional, de la realidad. El absolutismo de la realidad es el *Leitmotiv* de la metafísica objetivista. De él se derivan una serie de axiomas, corolarios y distinciones que informarán su epistemología: una teoría del conocimiento donde el procesamiento lógico-conceptual de los datos recibidos de la experiencia (a nivel sensorial-perceptual) se identificará con el ideal de la razón.

Los principios metafísicos y epistemológicos establecidos permiten a Rand delinear toda una antropología. El concepto randiano del hombre como ser vivo, racional, libre y estrictamente individual —en una palabra, como animal contractual— hará las veces de puente de una teoría puramente descriptiva (de lo conocido, del conocedor y del conocimiento) a la formulación de una filosofía normativa: inicialmente moral, subsecuentemente política. De la identificación, todavía normativamente neutral, de la vida como fin último de todo ser vivo y de la razón como atributo

---

<sup>903</sup> “No dejes que perezca el héroe que llevas en tu alma, en solitaria frustración por la vida que merecías, pero que nunca pudiste alcanzar. Revisa tu camino y la naturaleza de tu batalla. El mundo que deseabas puede conquistarse, existe, es real, es posible, es tuyo”. *Atlas...*, p. 1069.

humano, y de la primacía ontológica del individuo, Rand deriva el individualismo, o egoísmo racional, como excelencia en el comportamiento.

A efectos de interacción interindividual, que sólo metafóricamente podríamos denominar “social”, una filosofía moral del egoísmo racional exige el sometimiento de aquellas relaciones a una regla ético-política fundamental: la interdicción de la iniciación de la fuerza física, o violencia. La violencia sólo es admisible como respuesta a una previa iniciación de la misma, a modo de legítima defensa. La sociedad del objetivismo en un foro de comerciantes, cuya libertad sólo se ve limitada por la de los demás. Su constitución no escrita es la voluntariedad. Ésta es la esencia del capitalismo, su raíz ético-social —de ahí que la filosofía política de Rand sea un capitalismo *radical*. La realidad del crimen y —añade Rand— de los conflictos jurídicos de buena y mala fe obliga a institucionalizar las represalias y la administración de justicia. El único sentido del gobierno es encarnar esa institucionalización, ese monopolio de la violencia, limitado, ahora bien, a las funciones policial, militar y judicial.

Rand trata puntualmente materia iusfilosófica. En cualquier caso, sus conatos de teoría del Derecho se subordinan a su filosofía política, y su tendencia es delegar el cultivo de aquella disciplina, que reputa accesoria, a otros expertos objetivistas. En su momento se ha examinado cómo su filosofía política y sus pronunciamientos iusfilosóficos pueden ser principio de una filosofía o teoría objetivista del Derecho.

Tratamiento importante encuentra también la estética en la filosofía de Ayn Rand. Su consideración, escueta pero elocuente, ha ilustrado la reivindicación randiana del romanticismo en la actividad artística, y muy especialmente en la literaria<sup>904</sup>.

2.- La aproximación a la filosofía objetivista revela prontamente que sus sucesivas etapas o eslabones (metafísica, epistemología, antropología, ética, política, estética) se concretan en un ideal o concepto clave. Rand misma lo anuncia así en una de las primeras presentaciones públicas de su filosofía, al resumirla de la siguiente manera:

1. *Metafísica*: la realidad objetiva.

2. *Epistemología*: la razón.

---

<sup>904</sup> Este grupo de conclusiones se corresponde con los objetivos “i” y “iii” enunciados en el apartado “Objetivos de la investigación” de la Introducción.

3. *Ética*: el interés propio.

4. *Política*: el capitalismo.

No menos sensible que esto es que dichos posicionamientos se erigen siempre en contraposición a una doctrina igualmente determinada, o varias. En realidad, quien profundiza en las reflexiones de Rand reconoce que el ideal objetivista en cada caso es siempre, más o menos abierta o explícitamente, una superación de dos corrientes o concepciones a su vez antagónicas entre sí. En el caso de la metafísica, serían el escepticismo y el misticismo, aunque en los escritos de Rand y Peikoff parezca que la alternativa es básicamente esta última. En epistemología, subjetivismo e intrinsicismo, aunque al conciliar los elementos positivos de uno y otro extremo se vea el objetivismo abocado a distinguirse de otro esfuerzo de síntesis como es el positivismo lógico. La antropología objetivista también quiere ser una tercera vía entre las concepciones puramente espiritualistas del hombre, que desprecian su realidad corporal, y las que denomina “materialistas”, negadoras de la conciencia; en terminología randiana, entre los “místicos del espíritu” y los “místicos del músculo”. La ética del egoísmo racional se alza contra el altruismo y la más extrema forma de abnegación que sería la moral kantiana del deber. Siendo, ambas, santificaciones de la abnegación, de la renuncia a los propios intereses y aun a la propia individualidad, podría parecer que rigiese aquí una dicotomía: entre la ética individualista de Rand, de un lado, y el altruismo y la moral kantiana, de otro. No obstante, también en este caso puede afirmarse una dicotomía anterior a la solución objetivista, que, con ello, se configura como una solución sintética. En efecto, a la abnegación como ideal ético se enfrenta un egoísmo *irracional*, que Rand refiere a Nietzsche. La filosofía política de Rand, en fin, es el campo donde el método dialéctico es más difícil de apreciar. La crítica aquí se concentra casi íntegramente sobre el colectivismo. Con todo, también en este caso ha quedado patente una proyección crítica contra una antítesis al colectivismo, antítesis que no sería sino toda defensa de la libertad y el capitalismo en términos distintos a los del objetivismo: liberales, conservadores, libertarios y anarcocapitalistas son, todos ellos, merecedores de censura por igual. También en estética se plantea el romanticismo de Rand como una superación del realismo o naturalismo, de un lado, y un romanticismo puramente emocional, pero carente de valores, de otro.

Estas observaciones convergen, en líneas generales, con los argumentos de Sciabarra en *Ayn Rand: The Russian Radical* (1995). Lo interesante es que sobrevienen sin una ordenación de la

investigación al objeto específico de confirmarlos o refutarlos. Este hecho no puede contemplarse sino como un aval de sus planteamientos<sup>905</sup>.

3.- La filosofía objetivista no sólo se postula en oposición a una serie de doctrinas filosóficas, sino en apoyo de una serie de influencias, ocasionalmente coincidentes con las mismas ideas y corrientes rechazadas. Es verdad que la influencia de Aristóteles y Santo Tomás prevalece en la metafísica y la epistemología objetivistas, si bien Nikolay Lossky y John Hospers condicionarían decisivamente su interpretación. Sin embargo, se ha evidenciado el alejamiento de estas influencias en materia antropológica, ética y política. El entendimiento de los desarrollos de Rand en estas disciplinas requiere la consideración de un elenco de influencias mucho más extenso, que incluye a Nietzsche, Ortega y Gasset, Herbert Spencer, William Graham Sumner, Albert Jay Nock, Ludwig von Mises, Isabel Paterson y otros. El contraste de todas estas influencias invita a agruparlas en vectores, a objeto del mejor examen de su resonancia en el pensamiento de Rand.

En lo que se refiere a la adscripción filosófico-política de Rand, cabe concluir que la familia ideológica natural de Rand no es la conservadora o la liberal, mucho menos la anarquista, sino exclusivamente la libertaria minarquista. Las derecha republicana estadounidense, por lo general menos libertaria que conservadora, y cada vez más cercana al consenso socialdemócrata de cuño europeo, ha sabido asumir a Rand a beneficio de inventario. Es un error considerar a Rand —en la línea de Žižek<sup>906</sup>— la máxima expresión, o la plenitud “sobreortodoxa”, de una supuesta ideología oficial. Si realmente existe hoy una ideología globalmente dominante, ésta es, sin lugar a dudas, un estatismo intervencionista, lo suficientemente moderado, ahora bien, como para permitir la creación de la riqueza cuya expropiación es necesaria para el sostenimiento de las burocracias. Desde luego, una eventual implementación del capitalismo radical objetivista no supondría la confirmación de este *statu quo*, sino su más absoluta subversión<sup>907</sup>.

4.- Especial atención se ha prestado a las circunstancias de Ayn Rand y sus vivencias personales, en coherencia con el objetivo de determinar la medida y manera en que las mismas condicionan su

---

<sup>905</sup> Este grupo de conclusiones se corresponde con los objetivos “i”, “ii” y “iii” enunciados en el apartado “Objetivos de la investigación” de la Introducción.

<sup>906</sup> Cf. Žižek, S. *Incontinence of the Void: Economico-Philosophical Spandrels*. The MIT Press, Cambridge (MA), 2017, p. 98.

<sup>907</sup> Este grupo de conclusiones se corresponde con los objetivos “ii” y “iii” enunciados en el apartado “Objetivos de la investigación” de la Introducción.

sistema filosófico. El examen de su vida y de su mundo no se ha restringido a los capítulos específicamente dedicados a ellos, sino que ha permeado también los capítulos ulteriores, donde semejantes referencias se han revelado imprescindibles para entender las relaciones intelectuales de Rand o las variaciones de sus ideas a lo largo del tiempo.

La conclusión a extraer de todas estas consideraciones es que la filosofía objetivista y la obra de Rand en general reflejan muy acentuadamente su recorrido vital en unas circunstancias singularmente convulsas: no sólo en la Rusia revolucionaria, sino también en los ambientes más protagónicos del siglo XX estadounidense en términos históricos, políticos, económicos, intelectuales y culturales. El peso de la vida y el entorno son, en nuestra autora, más significativos que en muchos de los grandes filósofos del siglo pasado. No obstante, estos factores no bastan por sí mismos para explicar, siquiera vagamente, la fuerza de sus novelas, la belleza de su estilo o la complejidad de su filosofía<sup>908</sup>.

5.- También en coherencia con uno de los objetivos enunciados, se ha hecho de la obra literaria de Rand uno de los elementos esenciales de la investigación. Trazándose la relevancia de lo literario en su evolución personal, y explorándose en ello la misma evolución de su filosofía, ha quedado patente que el estudio de sus novelas es parte inescindible del estudio del objetivismo.

A este respecto, el análisis de la filosofía objetivista no ha hecho sino confirmar la conclusión que se formulaba ya en “Biografía intelectual de Ayn Rand”: “Contra —o en desarrollo de— el prejuicio que desmerece la segunda vertiente [la filosófica], reputándola injustamente magnificada por la significación de la primera [la literaria], se ha podido apreciar que no sólo los éxitos literarios de Rand le dan la oportunidad de atraer la atención a su filosofía desde una posición innegablemente aventajada, sino que también los esfuerzos dedicados a la concreción de dicha filosofía contribuyen decisivamente a la calidad de sus novelas y, con ella, a la consecución de aquellos éxitos literarios. Se trata, pues, de una retroalimentación en toda regla que [...] no debe interpretarse en perjuicio de la solidez del sistema filosófico objetivista”. En efecto, el rigor y la sistematicidad con los que Rand desarrolla su propia filosofía más allá de su producción literaria no

---

<sup>908</sup> Este grupo de conclusiones se corresponde con el objetivo “iv” enunciado en el apartado “Objetivos de la investigación” de la Introducción.

permiten, con justicia, reducir su interés al de una mera nota al pie a *Atlas Shrugged* o *The Fountainhead*<sup>909</sup>.

6.- El penúltimo capítulo del trabajo ha pasado revista a la influencia de Ayn Rand, identificando sus más importantes manifestaciones e interacciones y precisando las particularidades de la recepción de sus ideas en cada caso. Se ha hablado del movimiento objetivista y de su división; del pensamiento político libertario y de la acción política de la misma denominación; del Partido Republicano; de la política económica y la economía como ciencia; del objetivismo en la academia, y de otras derivaciones o ramificaciones del legado de Rand.

Digna de insistencia en este punto es la impugnación del prejuicio conforme al cual la gestión de la Reserva Federal de los EEUU por parte de Alan Greenspan habría respondido a las enseñanzas de aquella<sup>910</sup>.

7.- En el capítulo final se ha sometido el pensamiento de Ayn Rand a contraste con el de Bruno Leoni, identificando entre ellos un conjunto de afinidades y divergencias de gran interés para la tradición libertaria<sup>911</sup>.

8.- La filosofía objetivista merece un elogio. Se trata de una filosofía sistemática definida por la exhaustividad en su alcance, la consistencia y coherencia en todos sus planteamientos, el rigor en la argumentación y la originalidad en el enfoque. Es una filosofía de ideales firmes y conclusiones categóricas, desconocedora del compromiso y de la corrección política. El hecho de no ser una filosofía al uso, pero al mismo tiempo reunir todas las características de seriedad y solvencia que hacen a una filosofía digna de tal nombre; el hecho, en otras palabras, de no ser una variante más de las grandes corrientes imperantes en la filosofía de los últimos siglos, sin por ello ser charlatanería, es algo que una mente inquieta no puede sino aplaudir. Al clamor de Hölderlin: “¿Dónde [hay ahora] sabios como los nuestros? Los / fríos y osados, ¡los incorruptibles!”, podríamos replicar: “¡Aquí!”.

---

<sup>909</sup> Este grupo de conclusiones se corresponde con el objetivo “v” enunciado en el apartado “Objetivos de la investigación” de la Introducción.

<sup>910</sup> Este grupo de conclusiones se corresponde con el objetivo “vi” enunciado en el apartado “Objetivos de la investigación” de la Introducción.

<sup>911</sup> Esta conclusión se corresponde con el objetivo “vii” enunciado en el apartado “Objetivos de la investigación” de la Introducción.

Pese a ser una filosofía compleja, la obra literaria de Rand —también exigente, pero siempre más accesible, o por lo menos más atractiva, que el escrito ensayístico— ha acercado el objetivismo a millones de lectores, cuyas vidas han experimentado una transformación radical ya sea para asumirlo —total o parcialmente— o para rechazarlo. A través de sus novelas (que, como hemos concluido, no se entienden sin su filosofía), Rand ha dejado una huella indeleble en el estado cultural presente de los EEUU y de la humanidad en su conjunto.

A mi modo de ver, el objetivismo es particularmente lúcido en sus desarrollos epistemológicos, en su teoría estética y en algunos aspectos de su filosofía política. En el primer frente, da una respuesta razonable al clásico problema de los universales, merced a una explicación de la formación de conceptos perfectamente agradable al sentido común. En el segundo, dota al enfrentamiento literario entre naturalistas y románticos de una lógica filosófica que, si no comparto en todas sus aplicaciones, sí aprecio en la generalidad de los casos. Finalmente, considero que la concepción de los derechos individuales como realidad objetiva, como fundamento objetivamente necesario para la convivencia política, y no como gracia o delegación de una asamblea de representantes —de una mayoría caprichosa y opresiva—, es una de las grandes asignaturas pendientes de nuestro tiempo<sup>912</sup>.

9.- El objetivismo, por otro lado, merece una refutación.

En materia metafísico-epistemológica, se ha concretado esencialmente en su menosprecio de Kant y su crítica de la religión. Su antropología y su ética han sido también enérgicamente rebatidas. La primera, por soslayar el problema existencial supremo de la mortalidad humana y propugnar una visión hemipléjica del hombre como ser privativamente individual, contractual a lo sumo, pero en ningún caso naturalmente social. La segunda, por su insuficiencia persuasiva para con el fuerte, capaz de servir sus propios intereses pisoteando los del prójimo. Se ha subrayado cómo, de hecho, el poderoso encuentra una contradicción irremediable entre la exhortación objetivista a orientar sus acciones a su propia vida y felicidad como estándar de valor moral, de un lado, y, de otro, la incongruente afirmación del resto de individuos como comerciantes (con toda la dignidad y la inviolabilidad que ello conlleva), y no como medios o animales de sacrificio de los que el egoísta racional pueda disponer. Muchas de las debilidades y lagunas de la filosofía política

---

<sup>912</sup> Este grupo de conclusiones se corresponde con los objetivos “viii” y “ix” enunciados en el apartado “Objetivos de la investigación” de la Introducción.

objetivista son fruto de las atribuidas a la ética y la antropología de Rand, pero la crítica en este terreno abarca también su defensa del aborto, el problema evidente de la financiación del gobierno con aportaciones voluntarias y la realidad del pactismo tácito que parece reinar en el mundo de hoy entre los creadores de valor y los saqueadores del mismo<sup>913</sup>.

10.- Como es natural, la satisfacción del propósito consistente en la explicación exhaustiva (del latín *exhaurire*: “vaciar” o “agotar”) de la filosofía de Ayn Rand no debe entenderse, ni mucho menos, en el sentido de un agotamiento de todas las posibilidades que su estudio ofrece. Lo que se ha *vaciado* o *agotado* es la consideración de los temas y aspectos de dicha filosofía necesarios para su comprensión general, no cada una de sus implicaciones, derivaciones, relaciones con otros sistemas de pensamiento, etc. Sólo una enciclopedia objetivista de varias decenas de tomos podría dar cumplimiento a tan ambicioso objetivo. Cualquier otro trabajo, incluido el presente, queda, por tanto, sujeto a inevitables limitaciones.

Así las cosas, cabe esperar que futuras aportaciones se unan a ésta en su vocación intelectual del fenómeno objetivista. Estoy convencido de que la inteligencia hispana tendrá mucho que decir al respecto. Singularmente enriquecedores podrían revelarse el análisis de la obra de Rand desde la óptica de una crítica literaria no anglosajona, el sometimiento a examen del objetivismo como teoría de la ciencia o la exploración de sus afinidades y diferencias con el aristotelismo en su evolución histórica y con otras corrientes filosóficas, entre otras muchas cuestiones a tratar.

---

<sup>913</sup> Este grupo de conclusiones se corresponde con el objetivo “ix” enunciado en el apartado “Objetivos de la investigación” de la Introducción.

## ANEXO: CARTA DE AYN RAND AL REVERENDO DUDLEY

Fuente: <http://www.solopassion.com/node/8600>. Imágenes extraídas de eBay tras la adjudicación.

139 East 35th Street  
New York City

October 23, 1943

Dear Reverend Dudley:

Thank you for your very interesting letter. Unfortunately, you mailed it to the printers, not the publishers, of my book, so I did not receive it until today. I hope this will reach you in time for your lecture.

You asked for information on my background. I am a Russian woman by birth, but an American citizen now. I came to this country in 1926. My first novel was "We the Living" published by Macmillan in 1936. I worked on "The Fountainhead" for seven years. I wrote it as my tribute to America and to the American spirit.

Now as to your most interesting philosophical questions. You wonder "what we are going to do with the population that populate the earth." The only thing to do with them is to do what good we can do for them. We should leave it alone, which means to leave it free. Men do have the capacity to work out their own destiny, and nobody else can work it out for them, and the only obstacle that stops them and destroys them is the interference of other men. All tyrannies have originated, not for an evil, but for an altruistic purpose - the desire "to do something" with mankind. When men recognize that doing things for and with others is improper and immoral and can lead only to the most vicious consequences - most of mankind's problems will be solved.

America, as it used to be, in the form and principles established by her Constitution, has shown the proper manner of living for all mankind. Individual freedom and unalienable individual rights, independence of individual action and choice, no "planning" or "directives" of any "social aims" whatever - that is the whole formula for human decency and happiness. America has shown that it worked and how magnificently it worked. The rest of the world has America's example. They can follow it, if they wish. If they do not wish, there's nothing we can do for them. One cannot force men - or nations - to live as human beings if they prefer to be swine in a collectivist pig pen.

I do not believe that science and machines are producing what you so aptly called "mass-mindedness," which then influences politics, economics and social relationships. That would be a materialistic, Marxist explanation. It is men's thinking that determines the course of events - and our thinking has been growing progressively collectivistic for over a century. The revolting intellectual mess in which the world finds itself now is the ultimate result, the end of the blind alley of philosophical collectivism. Parasites have always existed, but they were of no danger to mankind until the better men, the thinkers and producers, began to preach the doctrine of the parasite - collectivism and altruism. What we need now to save the world is a rebirth of the principles of Individualism.

I was very much interested in your question on the relation of the ego to the "supreme ego." I believe that my statement of man's proper morality does not contradict any religious belief, if that belief includes faith in man's free will. My morality is based on man's nature on the fundamental attribute of his nature which distinguishes him from the animal. Since man is a rational being, his morality must be individualistic, for the mind is an attribute of the individual and there is no collective brain. If it is held that man is created by God, endowed with an immortal soul and with reason as an attribute of his soul, it still holds true that he must act in accordance with his nature, the nature God gave him, and that in doing so he will be doing God's will. But this implies that God endowed man with free will and the capacity of choice. It will not hold with a belief in a God as a deterministic ruler. But such a belief makes all morality impossible. Morality and determinism are mutually exclusive by definition. If there is a cosmic destiny, its meaning ~~is~~ is man's freedom. If, however, we assume a cosmic destiny working toward some purpose of its own which man cannot change or influence - then man is not free; then he can only act as prescribed and, if so, cannot be held responsible for his actions, nor considered either moral or immoral. But this is a belief which no truly religious person would accept. A benevolent God would not create a universe of slaves.

Christianity was the first school of thought that proclaimed the supreme sacredness of the individual. The first duty of a Christian is the salvation of his own soul. This duty comes above any he may owe to his brothers. This is the basic statement of true individualism. The salvation of one's own soul means the preservation

of the integrity of one's ego. The soul is the ego. Thus Christianity did preach egoism in my sense of the word, in a high, noble and spiritual sense. Christ did say that you must love your neighbor as yourself, but He never said that you must love your neighbor better than yourself - which is the monstrous doctrine of altruism and collectivism. Altruism - the demand of self-immolation for others - contradicts the basic premise of Christianity, the sacredness of one's own soul. Altruism introduced a basic contradiction into Christian philosophy, which has never been resolved. The entire history of Christianity in Europe has been a continuous civil war, not merely in fact, but also in spirit. I believe that Christianity will not regain its power as a vital spiritual force until it has resolved this contradiction. And since it cannot reject the conception of the paramount sacredness of the individual soul - this conception holds the root, the meaning and the greatness of Christianity - it must reject the morality of altruism. It must teach men neither to serve others nor to rule others, but to live together as independent equals, which is the only possible state of true brotherhood. Brothers are not mutual servants nor mutual dependents. Only slavery and dependence breeds hatred. Only slaves can afford to be benevolent. Only free men can love and respect one another. But a free man is an independent man. And an independent man is one who lives primarily for himself.

I had better stop now, for I could discuss this subject forever, and I am glad of my first opportunity to discuss it with a minister. Of course, I did not intend all this for use in your review of my book - but you may use any part of it that suits your purpose.

I am very grateful for your interest in "The Fountainhead," and I appreciate profoundly the desire you expressed to give it a larger circle of readers.

Sincerely yours,

*Ayn Rand*

Ayn Rand

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. Obras de Ayn Rand

### 1.1. *Fiction*

— *The Early Ayn Rand: A Selection from Her Unpublished Fiction* (1984). New American Library (Penguin Group), New York, Revised Ed.: 2005.

— *Three Plays: Night of January 16th, Ideal, Think Twice*. Signet (Penguin Group), New York, 2005.

— *We the Living*. Macmillan, New York, 1936 (primera edición).

— *We the Living*. New American Library (Penguin Group), New York, 75th Anniversary Edition: 2011.

— *Anthem* (1938). CreateSpace, New York, 2015.

— *The Fountainhead* (1943). Signet (Penguin Group), New York, 1952.

— *Atlas Shrugged*. Random House, New York, 1957.

### 1.2. *Non-fiction*

— *For the New Intellectual*. Signet (Penguin Group), New York, 1961.

— *The Virtue Of Selfishness*. Signet (Penguin Group), Nueva York, 1964.

— *The Objectivist Newsletter, Volume 1-4, 1962-1965*. The Objectivist, Inc., New York, 1965.

— *Capitalism: The Unknown Ideal* (1966). Signet (Penguin Group), New York, 1967.

— “Of Living Death”. Conferencia pronunciada en el Ford Hall Forum de Boston, en diciembre de 1968, disponible en: <https://courses.aynrand.org/works/of-living-death/>.

- *The Romantic Manifesto: A Philosophy of Literature* (1969). Signet (Penguin Group), New York, Second Revised Edition: 1975.
- “A Nation’s Unity”. Conferencia impartida en el Ford Hall Forum de Boston en 1972. Disponible en: <https://courses.aynrand.org/works/a-nations-unity/>.
- *The Ayn Rand Letter: Volumes 1-4* (1971-1976). Second Renaissance, New Milford (CT), 1976.
- *Introduction to Objectivist Epistemology*. Meridian (Penguin Group), New York, 1979.
- *Philosophy: Who Needs It*. Signet (Penguin Group), New York, 1982.
- *The Objectivist: 1966-1971*. Second Renaissance Books, New Milford (CT), 1990.
- *Ayn Rand’s Marginalia*. Second Renaissance Books, New Milford (CT), 1995.
- *Journals of Ayn Rand*. Ed. by Harriman, D., Dutton (Penguin Group), New York, 1997.
- *Letters of Ayn Rand*. Ed. by Berliner, M. S., Plume (Penguin Group), New York, 1997.
- *The Ayn Rand Column: Written for the Los Angeles Times*. Ayn Rand Institute Press, Irvine (CA), Revised Second Edition: 1998.
- *Return of the Primitive: The Anti-Industrial Revolution*. Meridian (Penguin Group), New York, 1999.
- *Ayn Rand Answers*. New American Library (Penguin Group), New York, 2005.

## 2. Bibliografía general

- Althusser, L. *L’avenir dure longtemps*, suivi de *Les faits*. Éditions Stock, Paris, 1992.
- Ánnensky, I. “Речь о Достоевском” (1883), en: *Белые ночи*, Azbuka Klassika, San Petersburgo, 2016.
- Arfa, O. *Spinoza & Ayn Rand: How to Reconcile Spinoza’s God with Rand’s Atheism*. Route 60 Press, 2014, Kindle edition.
- Aristóteles.: *Metafísica*. Ed. a cura di Reale, G., Bompiani, Vignate, 2000.

— *Poética*. Edición electrónica de la Universidad de Granada, disponible en: [https://www.ugr.es/~encinas/Docencia/Aristoteles\\_Poetica.pdf](https://www.ugr.es/~encinas/Docencia/Aristoteles_Poetica.pdf).

— *Primer libro del “Órganon”*. Edición bilingüe, traducción y comentario de Miguel García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012.

— *Ética a Nicómaco*. Trad. y notas de Calvo Martínez, J. L., Alianza Editorial, Madrid, 2001.

— *Politica*. Ed. a cura di Viano, C. A., BUR (RCS Libri), Milano, 2015.

Armstrong, A. *What’s Wrong With Ayn Rand’s Objectivist Ethics*. Eversol Press, Denver (CO), 2018.

Baker, J. T. *Ayn Rand*. Twayne Publishers, Boston (MA), 1987.

Barkun, M. *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. University of California Press, Berkeley (CA), 2003.

Bastiat, F.: *Œuvres complètes de Frédéric Bastiat, Tome 4ème*. Guillaumin, Paris, 2e édition: 1863.

— *Œuvres complètes de Frédéric Bastiat, Tome 5ème*. Guillaumin, Paris, 2e édition: 1863.

Bayer, B. “Ayn Rand’s Radical Case for Abortion Rights”. *New Ideal* (September 9, 2019), disponible en: <https://newideal.aynrand.org/ayn-rands-radical-views-on-abortion/#easy-footnote-bottom-13-6055>.

Berdyayev, N.: *Истоки и смысл русского коммунизма* (1938). Azbuka, San Petersburgo, 2016.

— *Русская идея* (1946). Azbuka, San Petersburgo, 2015.

Bernstein, I. *Guns or Butter: The Presidency of Lyndon Johnson*. Oxford University Press, Oxford, 1996.

Binswanger, H. “Q & A Department: Anarchism”, en: *The Objectivist Forum*, Aug. 1981, pp. 12 y ss.

Block, W. E. “Ayn Rand, Religion, and Libertarianism”, en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 11, nº 1 (July 2011), pp. 63-79.

Branden, B. *The Passion of Ayn Rand* (1986). Anchor Books (Random House), New York, 1st Anchor Books edition: 1987.

Branden, N. *My Years with Ayn Rand*. Jossey-Bass Publishers, San Francisco (CA), 1999.

Britting, J. *Ayn Rand*. Overlook Duckworth, New York, 2004.

Broad, C. D. *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*. Ed. David R. Cheney, George Allen & Unwin, Londres, 1971.

Brook, Y., & Watkins, D. *In Pursuit of Wealth: The Moral Case for Finance*. Ayn Rand Institute Press, 2017.

Bueno Ochoa, L.: *Godwin y los orígenes del anarquismo individualista*. Comillas, Madrid, 2008.

— “Notas sobre Agorismo y Emprendetoriado”, en: *Revista cuatrimestral de las Facultades de Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales (ICADE)*, nº 77, Madrid, mayo-agosto 2009, pp. 319-340.

— “Bases del excepcionalismo norteamericano”, en: *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, nº 10, 2006/2007.

Burns, J. *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*. Oxford University Press, New York, 2009.

Byrd, B. S., y Hruschka, J. “Kant zu Strafrecht und Strafe im Rechtsstaat”, en: *Juristen Zeitung*, Jahrgang 62, Heft 20 (Oktober 2007), pp. 957-1008.

Byrd, D. *A Critique of Ayn Rand's Philosophy of Religion: The Gospel According to John Galt*. Rowman and Littlefield, London, 2014.

Bárcena Gómez, A. *Macrofilosofía del capitalismo*. Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, 2015, disponible en: [https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/318581/ABG\\_TESIS.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/318581/ABG_TESIS.pdf?sequence=1&isAllowed=y).

Caño Díaz, H. *La rebelión de Ayn Rand y Steve Ditko. Poder y responsabilidad*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2019.

Carlyle, T. *Los héroes* (1841). Trad. de Farran y Mayoral, J., Ediciones Orbis, Barcelona, 1985. También se ha manejado la ed. inglesa: *On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History* (1841), Longmans, Green, and Co., New York, 1906.

Cassoni, F. R. *I limiti della democrazia nel pensiero di Bruno Leoni*. Tesis de laurea, Departamento de Ciencias Políticas Catedra Sociología General e Política LUISS, 2016, disponible su: <https://tesi.luiss.it/19071/>.

Chambers, W. "Big Sister is Watching You", en: *National Review* (December 28, 1957), disponible en: <https://www.nationalreview.com/2005/01/big-sister-watching-you-whittaker-chambers/>.

Chicherin, B. N. *Мистицизмъ въ наукѣ*. Tip. Martinova i Co., Moscú, 1880.

Cockerham, W. C. *Health and Social Change in Russia and Eastern Europe*. Routledge, New York, 1999.

Cotarelo, R. *Literatura y política. La obra de Ayn Rand*. Latorre Literaria, Valencia, 2004.

Cubeddu, R., "Dal 'metodo compositivo' all'individualismo metodologico", in: *Quaderni di storia dell'economia politica*, vol. 4, nº 3 (1986), pp. 23-45.

Dalberg-Acton, J.E.E. "Letter to Bishop Mandell Creighton" (April 5, 1887), en: *Historical Essays and Studies*, Macmillan, London, 1907, pp. 5 y ss.

De Nigris, F. "La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger", en: *Ideas y Valores*, vol. LXI, núm. 148, abril, 2012, pp. 115-129.

DeBruyne, N. F. "American War and Military Operations Casualties: Lists and Statistics", Congressional Research Service, actualizado el 14 de septiembre de 2018, disponible en: <https://fas.org/sgp/crs/natsec/RL32492.pdf>.

Denikin, A.I. *Крушение власти и армии: февраль – сентябрь 1917 г.* Direkt-Media, Moscú-Berlín, 2016.

Dent, E.B. "Objectivism and Christianity", en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 11, no. 2 (December 2011), pp. 189-213.

Descartes. *Oeuvres philosophiques de René Descartes*, Typographie de H. Vraye de Surcy, Paris, 1852.

Doherty, B. *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement*. PublicAffairs, New York, 2007.

Doyle, D.H. “The Civil War Was Won by Immigrant Soldiers”, en: *Time*, 29 de junio de 2015, disponible en: <https://time.com/3940428/civil-war-immigrant-soldiers/>.

Erljímán, V.V. *Потери народонаселения в XX веке. Справочник*. Russkaya Panorama, Moscú, 2004.

Escohotado, A.: *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad I* (2008). Espasa (Planeta), Barcelona, 2019.

— *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad II* (2013). Espasa (Planeta), Barcelona, 2019.

— *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad III* (2016). Espasa (Planeta), Barcelona, 2019.

Fagioli, R. *L'idea di uno stato privo di coercizioni nella filosofia del diritto di Bruno Leoni*. Tesi di Laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Firenze, 1997, disponible su: <https://www.tesionline.it/tesi/lettere-e-filosofia/l-idea-di-uno-stato-privo-di-coercizioni-nella-filosofia-del-diritto-di-bruno-leoni/5990>.

Fernández García, E. “¿Kant contra Spinoza? Dos éticas de la autonomía”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 9, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp. 139-155.

Fernández, A. *Historia contemporánea*. Vicens-Vives, Barcelona, tercera edición, 1977.

Fox, M. “Ayn Rand and Murray Rothbard: A Love/Hate Relationship”. *Think Liberty*, 5 de septiembre de 2017 (visitado a 14 de mayo de 2019), disponible en: <https://think-liberty.com/philosophy/ayn-murray-lovehate-relationship/>.

Francis, M. *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*. Cornell University Press, Ithaca (NY), 2007.

- Frege, G. *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Verlag von M. & H. Marcus, Breslau, 1934.
- Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke. Band 1*. Paul Siebeck, Tübingen, 1990.
- Gilbert, M. *A History of the Twentieth Century. The Concise Edition of the Acclaimed World History*. Perennial, New York, 2002.
- Gladstein, M. R.: *Ayn Rand* (2010). Major Conservative and Libertarian Thinkers, Volume 10, Bloomsbury, New York, 2013 paperback edition.
- *The Ayn Rand Companion*. Greenwood, Westport (CT), 1984.
- Godwin, W. *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness*. Paternoster Row, London, 1793.
- Gotthelf, A. & Salmieri, G. *A Companion to Ayn Rand*. Wiley Blackwell, Malden (MA), 2016.
- Greenspan, A. *The Age of Turbulence: Adventures in a New World*. Penguin, New York, 2007.
- Grigorovskaya, A. V. “В поисках целостности: повесть Айн Рэнд «Гимн» и роман Дж. Керуака «В дороге»”, en: *Научный диалог*, 1, pp. 212-228.
- Grunert, A. “Vincent van Gogh au cinéma : un métatexte ? *Lust for life* (1955) et *Vincent and Theo* (1989)”, en: *Les autres arts dans l'art du cinema*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2007, pp. 63-76.
- Guillermo de Ockham. *Suma de lógica. Volumen I*. Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1994.
- Gumilyov, L. *Om Pycи к России*. Exmo, Moscú, 2015.
- Harari, Y. N. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Harper Perennial, London, Reprint Edition, 2018.
- Haro Honrubia, A. de. *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset: Contribución al análisis de las diferentes dimensiones que los conceptos “Hombre masa” y “Hombre minoría” adoptan a lo largo de la evolución del pensamiento orteguiano*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2009.

- Hayek, F. A. *The Road to Serfdom* (1944). The Institute of Economic Affairs, London, 2005.
- *Individualism and Economic Order*. The University of Chicago Press, Chicago, 1948.
- *Law, Legislation and Liberty* (1973-1979). Routledge, London, 1982.
- Hayes, D. P. “What is the source of Ayn Rand’s professional name?”, disponible en: <https://arname.dhwritings.com/index.php>.
- Hazlitt, H. *Economics in One Lesson*. Three Rivers Press, New York, 1988.
- Hegel, G. W. F.: *Fenomenologia dello Spirito* (1807). Testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano, 2017.
- *Geschichte der Philosophie, III* (1836). Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1986.
- Heller, A. C. *Ayn Rand and the World She Made*. Anchor Books (Random House), New York, 2009.
- Holmes, D. L. *The Faiths of the Founding Fathers*. Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Hull, G., y Peikoff, L. *The Ayn Rand Reader*. Plume, Penguin Group, 1999.
- Hume, D. *The Essential Philosophical Works*. Wordsworth, London, 2011.
- Indergaard, M. *Silicon Alley: The Rise and Fall of a New Media District*. Routledge, New York, 2004.
- Jackson, G. *Civilización y barbarie en la Europa del siglo XX*. Planeta, Barcelona, 1997.
- James, W. *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking; together with four related essays from The Meaning of Truth*. Longmans, Green, and Co., New York, 1907.
- Jhering, R. *Sobre el nacimiento del sentimiento jurídico* (1884). Ed. y trad. de Fernández-Crehuet, F. Minima Trotta, Madrid, 2008.
- Johnson, G. R. “Ayn Rand on Abortion: A Critique”, en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 1, n° 2 (Spring 2000), pp. 245-261.

Johnson, G. “Ayn Rand & Ortega y Gasset”. Counter-Currents Publishing, June 2015, disponible en: <https://www.counter-currents.com/2015/06/ayn-rand-and-ortega-y-gasset/>.

Johnson, P. *Modern Times: The World from the Twenties to the Nineties*. HarperCollins, New York, Revised Edition, 1991.

Jori, A. *Aristotele*. Mondadori Bruno, Milano, 2008.

Journo, E. *What Justice Demands: America and the Israeli-Palestinian Conflict*. Post Hill Press, New York, 2018.

Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Anaconda, Köln, 2016.

— *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Anaconda, Köln, 2011.

— *Werke in zwölf Bänden. Band 5*. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, 1977.

Kendall, W. “John Locke Revisited”, en: *The Intercollegiate review*, 2 (1965/66), The Intercollegiate Studies Institute.

Kennedy, J.F. “Inaugural Address” (20 January 1961), disponible en: <https://voicesofdemocracy.umd.edu/kennedy-inaugural-address-speech-text/>.

Kershaw, I. *Adolf Hitler*. ABC, L’Hospitalet, 2003.

Khawaja, I. “Ayn Rand on Punishment”, en: *Reason Papers*, vol. 35, n° 1 (July 2013), pp. 68-91.

Kirchmann, J. von. *Die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft* (1848). BSA Verlag, Dornbirn, 2003.

Lane, R. W. *The Discovery of Freedom: Man’s Struggle Against Authority*. The John Day Company, New York, 1943.

Lenin, V. I.: *Полное собрание сочинений. Том 23*. Государственное издательство политической литературы, Moscú, 4ª edición: 1941.

— *Полное собрание сочинений. Том 24*. Государственное издательство политической литературы, Moscú, 4ª edición: 1941.

Leoni, B. *Lezioni di filosofia del diritto* (1959). Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003.

- *Freedom and the Law*. Nostrand, Princeton (NJ), 1961. Trad. italiana: *La libertà e la legge*, Liberilibri, Macerata, 1994, trad. di Maria Chiara Pievatolo, intro. di Raimondo Cubeddu.
- *Scritti di scienza politica e di teoria del diritto*, Giuffrè, Milano, 1980.
- *Il pensiero politico moderno e contemporaneo*. Liberilibri, Macerata, 2008.
- *Opere complete* (Vol. 4). Istituto Bruno Leoni, Torino, 2020.
- Lieven, D. *Russia Against Napoleon*. Penguin, New York, 2009.
- Lippmann, W. *Men of Destiny* (1927). Transaction Publishers, New Brunswick and London, 2003.
- Locke, J. *Second Treatise of Government*. Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Long, R. T. “Praxeology: Who Needs It”, en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 6, n° 2 (Spring), 2005, pp. 299-316.
- Losky, N. O.: *Избранное*. Izdatel'stvo Pravda, Moscú, 1991.
- *История русской философии* (1951). Azbuka, San Petersburgo, 2018.
- Lowi, T. J., en: “Collective Shrug”: Letters to the Editor, *The New York Times* (November 12, 2009), disponible en: [https://www.nytimes.com/2009/11/15/books/review/Letters-t-COLLECTIVESH\\_LETTERS.html](https://www.nytimes.com/2009/11/15/books/review/Letters-t-COLLECTIVESH_LETTERS.html).
- Lo Gatto, Ettore. *Il mito di Pietroburgo. Storia, leggenda, poesia* (1960). Feltrinelli, Milano, 2019.
- Lykova, Y. “Russian Emigration to Turkey in the 1920's: a Case Study”, en: *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 25, Sayı 1, 2007.
- Maass, P. *Crude World: The Violent Twilight of Oil*. Allen Lane (Penguin Books), London, 2009.
- MacIntyre, A. *Tras la virtud* (1981). Trad. de Valcárcel, A., Espasa, Barcelona, 2013.
- MacPherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford University Press, Ontario, 1962.
- Maeztu, R. *Defensa de la Hispanidad* (1934). Rialp, Madrid, 3ª edición: 2007.
- Marco Aurelio. *Pensieri*. Testo greco a fronte, Bompiani, Milano, 2017.

Marty, B. “Buscamos defender las ideas de la libertad sin complejos y de frente”, *Panam Post* (17 de septiembre de 2015), disponible en: <https://es.panamapost.com/belen-marty/2015/09/14/buscamos-defender-las-ideas-de-la-libertad-sin-complejos-y-de-frente/>.

Marx, K., und Engels, F. *Werke. Band 16*. Dietz Verlag, Berlin, 6. Auflage: 1975.

Marías, J.: *Historia de la filosofía* (1941). Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, trigésimo segunda edición: 1980.

— *Los Estados Unidos en escorzo* (1956). Emecé Editores, Buenos Aires, 2ª edición: 1957.

Masala, A. *Il liberalismo di Bruno Leoni* (Il pensiero dei padri costituenti, Volume 23). Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013.

Maurois, A. *The Miracle of America*. Translated from the French by Denver and Jane Lindley, Harper & Brothers, New York and London, 1944.

Mayer, J. “The Kochs vs. Cato: Winners and Losers”, *The New Yorker* (June 27, 2012), en: <https://www.newyorker.com/news/news-desk/the-kochs-v-cato-winners-and-losers>.

Mayhew, R. *Ayn Rand and Song of Russia: Communism and Anti-Communism in 1940s Hollywood*. Scarecrow Press, Lanham (MD), 2005.

McConnell, S., et alt. *100 Voices: An Oral History of Ayn Rand*. New American Library (Penguin), New York, 2010.

McDonald, P. *Oxford Dictionary of Medical Quotations*. Oxford University Press, New York, 2004.

Meinong, A. *Über Gegenstandstheorie* (1904). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

Merrill, R. E. *The Ideas of Ayn Rand*. Open Court, LaSalle (IL), 1991.

Mises, L. von: *Human Action: A Treatise on Economics* (1949). Martino Publishing, Mansfield Center (CT), 2012.

— *Nationalökonomie: Theorie des Handelns und Wirtschaftens* (1940). Editions Union, Genf, 1940.

- Moratal, L. “El estado de naturaleza como fundamento del artificio político: Hobbes, Locke, Rousseau”, en: *Eikasía*, Nº 71, julio de 2016, pp. 297-344.
- Mounier, E. *Communisme, anarchie et personnalisme*. Éditions du Seuil, Paris, 1966.
- Murray, C. *What It Means to Be a Libertarian: A Personal Interpretation*. Broadway Books, New York, 1997.
- Narveson, J. “Ayn Rand as a Moral and Political Philosopher”, en: *Reason Papers*, 23 (Fall 1998), pp. 96-100.
- Negro Pavón, D. “Gobierno y Estado. Dos modos de pensamiento”, en: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Nº 96, 2016, pp. 411-428.
- Nietzsche, F. W.: *Also sprach Zarathustra* (1883). Magic Bookworld Verlag, Essen, 2013.
- *Jenseits von Gut und Böse* (1886). Anaconda Verlag, Köln, 2006.
- Noble, K. *Tabernacle of Hate: Seduction Into Right-Wing Extremism*. Syracuse University Press, Syracuse (NY), 2010.
- Nock, A. J.: *Memoirs of a Superfluous Man*. Harper & Brothers, New York, 1943.
- *Our Enemy, the State*. William Morrow & Company, New York, 1935.
- Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York, 1974.
- *Socratic Puzzles*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 1997.
- Nyquist, G. S. *Ayn Rand Contra Human Nature*. Writers Club Press, Lincoln (NE), 2001.
- Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas* (1930). Espasa Calpe, Madrid, 26ª edición: 1994.
- O’Gorman, F. E. “Review of Atlas Shrugged” (Catholic Telegraph, November 1, 1957), en: *Best Sellers: From the U.S. Government Printing Office*, Volumen 17, nº 1, University of Scranton, Scranton (PA), 1957.
- Palomar, E. *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza* (2005). Tradere, Madrid, 4ª edición (2ª en Tradere): 2011.

- Panebianco, A. *Il potere, lo stato, la libertà*. Il Mulino, Bologna, 2004.
- Parsons, T. *The Structure of Social Action* (1937). Free Press, Nueva York, segunda edición: 1968.
- Paterson, I. *The God of the Machine*. G.P. Putnam's Sons, New York, 1943.
- Paul, R. *End the Fed*. Grand Central Publishing, New York, 2009.
- Paulsen, F. *Immanuel Kant: His Life and Doctrine*. Ungar, New York, 1963. También se ha manejado la ed. original: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), Stuttgart, 1898.
- Peikoff, L.: *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. Meridian, Penguin Group, New York, 1991.
- *The Ominous Parallels* (1982). Meridian (Penguin Group), New York, 1993.
- *Objectivism: The State of the Art*. Ciclo de conferencias impartido en 1987, disponible en: <https://courses.aynrand.org/campus-courses/objectivism-the-state-of-the-art/>.
- “Biography”, disponible en: <http://www.peikoff.com/biography/>.
- “The Analytic-Synthetic Dichotomy” (1967), en: Rand, A., et al., *Introduction to Objectivist Epistemology*, Meridian, Penguin Group, New York, 1979, pp. 88-121.
- Peron, J. “Ayn Rand on Abortion”. The Radical Center, 20 May, 2019, disponible en: <https://medium.com/the-radical-center/ayn-rand-on-abortion-c36763e47838>.
- Proudhon, P. J. *Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía de la miseria* (1846). Americalee, Buenos Aires, 1945.
- Reagan, L. J. *When Abortion Was a Crime: Women, Medicine, and Law in the United States 1867–1973*. California University Press, Berkeley, 1997.
- Reagan, R. *Reagan: A Life In Letters*. Ed. by Skinner, K.K., Anderson, A., and Anderson, M., Free Press, New York, 2003.
- Reisman, G.: *Capitalism: A Treatise on Economics*. Jameson Books, Ottawa (IL), 1996.
- “Environmentalism in the light of Menger and Mises”, en: *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 5, nº 2 (Summer), 2002, pp. 3-15.

Reynolds, D. *America, Empire of Liberty: A New History of the United States*. Penguin, New York, 2009.

Riggenbach, J. "Philosophy and Sense of Life, Revisited", en: *Reason*, Reason Foundation, Los Angeles, November 1974.

Rivaya, B. "Anarquismo y Derecho", en: *Revista de Estudios Políticos*, Nueva Época, núm. 112, abril-junio 2001, pp. 77-108.

Robbins, J. *Without a Prayer: Ayn Rand and the Close of Her System*. Trinity Foundation, Unicoi (TN), 1997.

Robin, C. *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin*. Oxford University Press, New York, 2011.

Rojas, R. M. *Realidad, razón y egoísmo. El pensamiento de Ayn Rand*. Unión Editorial, Madrid, 2012.

Romeu, J. *La corte y los soberanos. Un acercamiento europeo a la singularidad estadounidense*. Marcial Pons, Madrid, 2017.

Roosevelt, F. D. Discurso reproducido en: "The Roosevelt Week", en: *Time* (11 July 1932), Nueva York.

Rosenberg, P., "Why Ayn Rand and Her Legion of Followers Are Hopelessly Wrong", *Alternet* (April 25, 2011), disponible en: [https://www.alternet.org/2011/04/why\\_ayn\\_rand\\_and\\_her\\_legion\\_of\\_followers\\_are\\_hopelessly\\_wrong/](https://www.alternet.org/2011/04/why_ayn_rand_and_her_legion_of_followers_are_hopelessly_wrong/).

Rothbard, M.: Carta a Ayn Rand (3 de octubre de 1957), en: *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 21, N° 4 (winter 2007), pp. 12 y ss.

— *For a New Liberty* (1973). Ludwig von Mises Institute, Auburn (AL), segunda edición: 1978.

— "Alan Greenspan: A Minority Report on the New Fed Chairman", en: *The Free Market*, 5, n° 8 (August 1987), pp. 3 y ss.

Russell, B. *The History of Western Philosophy*. Simon & Schuster, New York, 1945.

Ryan, S. *Objectivism and the Corruption of Rationality: A Critique of Ayn Rand's Epistemology*. Writers Club Press, Lincoln (NV), 2003.

Sabine, G. H. *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica, México, 3ª ed.: 1994.

Sánchez Cámara, I. *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Tecnos, Madrid, 1986.

- "El bioderecho y la protección jurídica de la vida: el caso del aborto", en: *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 195-792, abril-junio 2019, a508.

Schlaes, A. *The Forgotten Man*. Harper Perennial, New York, 2007.

Schwartz, P. "A Rational Case for Gun Ownership". Real Clear Politics, October 14, 2015, disponible en: [https://www.realclearpolitics.com/articles/2015/10/14/a\\_rational\\_case\\_for\\_gun\\_ownership.html?fbclid=IwAR0kHrLNlo7CR0jxoWg14D7K-Z\\_KGqe1So4X9CYBcxq3TN2OlAnUJPwVhG8](https://www.realclearpolitics.com/articles/2015/10/14/a_rational_case_for_gun_ownership.html?fbclid=IwAR0kHrLNlo7CR0jxoWg14D7K-Z_KGqe1So4X9CYBcxq3TN2OlAnUJPwVhG8).

Sciabarra, C. M. *Ayn Rand: The Russian Radical*. The Pennsylvania State University Press, University Park (PA), 1995.

Seneca. *Dialoghi morali*. Trad. di Manca, G., Einaudi, Torino, 1995.

Singer, A. *Campaign Speeches of American Presidential Candidates, 1928-1972*. Ungar, New York, 1976.

Snyder, C. *Capitalism the Creator: The Economic Foundations of Modern Industrial Society* (1940). Arno Press Inc., New York, Reprint Edition: 1972.

Solovyov, V. "На пути к истинной философии" (1883), en: *Сочинения*, Томо 2, Izdatel'stvo Mysl', Moscú, 1990.

Spencer, H.: *First Principles* (1862). DeWitt Revolving Fund, New York, 1958.

— *Principles of Ethics. Volume I* (1892). Liberty Classics, Indianapolis, 1978.

— *Social Statics* (1851). Robert Schalkenbach Foundation, New York, 1970.

— *The Man versus the State* (1884). The Caxton Printers, Caldwell (ID), séptima impresión (1965) de la edición americana de 1940.

Spinoza, B.: *Tractatus theologico-politicus* (1670). Gebhardt III, Heidelberg, 1972.

— *Tratado Teológico-Político (selección). Tratado político*. Tecnos, Madrid, 1966.

Stanforth, D. P. *Ayn Rand's Fiction and the Shaping of Modern American Individualism*. Universidad de Valencia, Valencia, 2018, disponible en: <http://roderic.uv.es/handle/10550/64510>.

Starikov, N.: *1917. Разгадка «русской» революции*. Питер, San Petersburgo, 2017.

— *Ликвидация России. Кто помог красным победить в гражданской войне?* Piter, San Petersburgo, 2014.

Stirner, M. *Der Einzige und sein Eigentum* (1844). Reclam, Ditzingen, segunda edición: 2011.

Sumner, W.G. *Lo que las clases sociales se deben unas a otras*. Trad. de Palomo. I., Unión Editorial, Madrid, 2014.

Taylor, S. E. “Is Ayn Rand Really Selfish, Or Only Confused?”, en: *Journal of Thought*, vol. 4, nº 1 (January 1969), pp. 12-29.

Teófilo de Pskov. “Epístola al Gran Señor de toda Rusia Vasilio Ivánovich”. *BAN*, sobr. F. Pligina, № 57, 21.5.15, ruk. XVII v. A. 121 ob.

Tocqueville, A.: *De la démocratie en Amérique I* (1835). GF Flammarion, Paris, 1981.

— *De la démocratie en Amérique II* (1840). GF Flammarion, Paris, 1981.

Tolstoy, L. *Война и мир. III-IV* (1869). Издательство “Э”, Moscú, 2016.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Versión web disponible en: <https://hig.com.ar/sumat/>.

Toner, P. “Objectivist atheology”, en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 8, no. 2 (Spring 2007), pp. 211-235.

Topolski, J. *Historia Polski*. Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, 2015.

Torres, L. & Kamhi, M.M. *What Art Is: Ayn Rand's Philosophy of Art in Critical Perspective*. Open Court, Chicago, 1997.

Tran, A. "The Libertarian Party's Dangerous Fusion", *Jacobin*, disponible en: <https://www.jacobinmag.com/2016/10/gary-johnson-libertarian-party-ron-paul-ayn-rand>.

Trotsky, L. *Моя жизнь*. ПРОЗАиК, Moscú, 2014.

Truyol y Serra, A.: *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado: II. Del Renacimiento a Kant* (1995). Alianza, Madrid, 4ª ed.: 2007.

— *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Volumen 3: Idealismo y positivismo*. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Tuccille, J. *It Usually Begins with Ayn Rand* (1971). ASJA Press, Lincoln (NE), revised and updated edition: 2007.

Unamuno, M. *Del sentimiento trágico de la vida* (1912). Alianza editorial, Madrid, 3ª edición: 2013.

Useem, M. *Conscription, Protest and Social Conflict: The Life and Death of a Draft Resistance Movement*. Wiley, New York, 1973.

Valliant, J. S. *The Passion of Ayn Rand's Critics*. Durban House, Dallas (TX), 2005.

Victor Hugo. *Les Contemplations*. Gallimard, Paris, 2010.

Vilgotsky, A. *Кто такая Айн Рэнд?* AST, Moscú, 2014.

Villey, M. *Filosofía del Derecho* (1982-1984). Trad. de Palomar, E., Tradere, Madrid, 2013.

VV.AA.: *Feminist Interpretations of Ayn Rand*. Pennsylvania State University Press, University Park, 1999.

— *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*. BUR Rizzoli, Milano, 11ª edizione: 2018.

— *Ludwig von Mises: Notes and Recollections*. Libertarian Press, 1978.

— *The Objectivist Newsletter*. Vol. 1, Nº 2 (Feb. 1962), Nueva York.

- *The Objectivist Newsletter*. Vol. 4, N° 2 (Feb. 1965), Nueva York.
- *The Objectivist Newsletter*. Vol. 2, N° 5 (May 1963), Nueva York.
- *The Objectivist Newsletter: 1962-1965*. Second Renaissance, Oceanside (CA), 3ª edición, 1990.
- *The Rothbard Reader*. Ed. by Salerno, J. T., & McCaffrey, M., Ludwig von Mises Institute, Auburn (AL), 2016.
- *The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought*. Meridian, Penguin Group, New York, 1990.
- “A New Path FORWARD: Annual Report 2018”, Ayn Rand Institute, disponible en: <https://ari.aynrand.org/wp-content/uploads/2019/08/Annual-Report.pdf>.
- “Gallup Database: 2006 Survey Results”, disponible en: <https://news.gallup.com/poll/24487/gallup-database-2006-survey-results.aspx>.
- “National Defense Budget Estimates for FY 2020”. Office of the Under Secretary of Defense (Comptroller), May 2019, disponible en: [https://comptroller.defense.gov/Portals/45/Documents/defbudget/fy2020/FY20\\_Green\\_Book.pdf](https://comptroller.defense.gov/Portals/45/Documents/defbudget/fy2020/FY20_Green_Book.pdf).
- “What Ayn Rand Read”, consultado el 11 de mayo de 2019 en: <https://www.noblesoul.com/orc/misc/read.html>.
- *A Companion to Ayn Rand*. Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ), 2016.
- *The Objectivist*, Vol. 10, N° 9 (Sept. 1971), Nueva York.
- *Лекции по истории КПСС*. Издательство “Мысль”, Moscú, tercera edición: 1972.
- *Foundations of a Free Society: Reflections on Ayn Rand’s Political Philosophy*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh (PA), 2019.
- Walker, J. *The Ayn Rand Cult*. Open Court Publishing, La Salle (IL), 1999.
- Walsh, G. V. “Ayn Rand and the Metaphysics of Kant”, en: *The Journal of Ayn Rand Studies*, 2, n° 1 (Fall 2000), pp. 69-103.
- Wapshott, N. *Keynes Hayek: The Clash That Defined Modern Economics*. Norton & Company, London, 2011.

- Worsthorne, P. “Why did he change his mind?”, en: *The Guardian* (14 September 1996).
- Yang, M. B. *Reconsidering Ayn Rand*. Winepress Publishing, Enumclaw (WA), 2000.
- Zaychkin, Y. A., y Pochkaev, Y. N. *Русская история. Популярный очерк*. Mysl', Moscú, 1992.
- Zhilin, P. A. *Отечественная война 1812 года*. Nauka, Moscú, 1988.
- Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). Editora Nacional, Madrid, segunda edición: 1951.
- Zyryanov, P. *Адмирал Колчак: Верховный Правитель России. Zhizn Zamechatelnykh Lyudey* (Molodaya Gvardiya), Moscú, 2006.
- Žižek, S. *Incontinence of the Void: Economico-Philosophical Spandrels*. The MIT Press, Cambridge (MA), 2017.

# ABSTRACT

## 1. Introduction

Over the past three quarters of a century, the Russian-American writer and philosopher Ayn Rand (1905-1982) has decisively shaped the American psyche. She has left an indelible imprint on American literature and on the political culture, the philosophical attitude, and the national identity of the American people. Rand's system, Objectivism, which aims for a full explanation of world, knowledge, man, good, justice, and even beauty, appears highly genuine and interesting. The lack of acquaintance with Rand's works among Spanish speakers, as illustrated by the scant attention that she has received from Spanish-speaking scholars, not only justifies research in this field, but actually demands it.

## 2. Objectives

This work aims to extensively analyze Objectivism as a systematic philosophy, devoting particular attention to its political and legal-philosophical aspects. To that effect it shall delve exhaustively into those authors who exerted significant philosophical influence on Ayn Rand. It further shall endeavor to determine the extent of such influence. The interface between the Objectivist theoretical body, Rand's life and personality, and her historical, political, social, and cultural circumstances, is also to be examined. The actual relevance of Objectivism as a philosophy shall thereby be emphasized. The achievement of the preceding objectives shall pave the way for a critical assessment of Objectivism.

## 3. Results

Objectivist philosophy has been analyzed coherently with its own systematic and hierarchical character, as an organic whole corresponding to the structure delineated by Ayn Rand herself: metaphysics, epistemology, ethics, politics. The ethical-moral link comprehends anthropology, just as the political one deals with legal philosophy. Due to its distancing from the general orientation of

this research towards political and legal philosophy, a further branch of Objectivism, esthetics, has been subject to separate examination.

The common thread that strings together Randian metaphysics and epistemology is the recognition of *reality* as objective and of *reason* as the only means to grasp it, in view of the existential self-evidence that furtherance of human life strictly depends on the exercise of man's highest intellectual faculties. This determines a Thomistic conception of truth as *adaequatio rei et intellectus*, which subordinates the validity of knowledge to correspondence of produced concepts and the objective, real characteristics of the object under consideration —such correspondence being only made possible through empirical observation and rational processing thereof. These fundamental features of Objectivist philosophy find their main inspiration in Aristotle and St. Thomas Aquinas, and they are built in opposition to mysticism and skepticism. A paramount objection is here addressed to the Objectivist critique of religion.

The primacy of life and reason in Objectivist anthropology leads to an ethics of rational egoism, which is characterized by a confluence of Aristotelian influence, vitalist drive, and an American-individualistic stamp. Rand argues against moral irrationalism, the ethics of altruism, and the Kantian ethics of duty. This work criticizes Objectivist anthropology and morality primarily for their disregard of the supreme problem of human mortality; their hemiplegic vision of man as an exclusively individual being, at most as a contractual being, but by no means as a naturally social being; and for their inability to morally persuade the strong only through the argument of reason.

Rand's social ideal lies in the interaction of independent traders by virtue of voluntary exchange that benefits all parties. Objectivism belongs to the libertarian minarchist tradition of —among others— Frédéric Bastiat, Herbert Spencer, Albert Jay Nock, Isabel Paterson, and the Austrian School of Economics. It postulates the centrality of a distinction between objective and non objective law as a principle of legal theory. Albeit a denounce of collectivism is here predominant, departure from other pro-capitalist ideologies, such as anarcho-capitalism and conservatism, is also relevant. It is argued that deficiencies of rational egoism as an ethical proposal are reflected on a series of errors in Objectivist political philosophy and Rand positions in the arena of public debate.

Finally, Ayn Rand's heritage and influence have been outlined, as well as the most important interactions of Objectivist philosophy in the intellectual, political, economic, and cultural fields.

## 4. Conclusions

Ayn Rand is true to her idea of philosophy as a hierarchical system. In Objectivism, every proposition of any nature is claimed to be ultimately traceable to a metaphysics of reality and an epistemology of reason.

Approach to the Objectivist philosophy promptly shows that its consecutive stages (metaphysics, epistemology, anthropology, ethics, politics, esthetics) crystallize into a key concept. Likewise, the Objectivist ideal is always, more or less explicitly, the resolution of a tension between two antagonistic currents or conceptions.

Rand's influences and circumstances, as well as her writing talent, have shaped Objectivism much more than Rand was ever willing to acknowledge. However, attempts to narrow Objectivism down to these elements are mistaken.

The important influence Rand has exerted upon intellectuals, politics, economics, and culture in general, constitutes an additional argument in favor of the interest of her thought—a philosophy which is both lucid and flawed, and which deserves both praise and refutation.