



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO
PROGRAMA DE MAGISTER EN FILOSOFÍA

LA REACCIÓN NEOLIBERAL CONTRA EL CONTRATO SOCIAL.

El neoliberalismo de Hayek frente al liberalismo clásico de Hobbes y
Locke: igualdad, derechos y poder

ALEJANDRO VEAS ROJAS

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA

PROFESOR GUÍA:
CARLOS RUIZ SCHNEIDER

SANTIAGO DE CHILE

ABRIL 2020

Dedicada a mis padres por el apoyo de siempre

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|---|----|
| Introducción | 6 |
| Hipótesis..... | 14 |
| | |
| Capítulo 1. Breve introducción al neoliberalismo | |
| El “nuevo liberalismo” de Ludwing von Mises..... | 16 |
| El coloquio Walter Lippman: la renovación del liberalismo del <i>laissez faire</i> del siglo XIX..... | 17 |
| La sociedad de Mont Pelerin: el proyecto neoliberal..... | 23 |
| | |
| Capítulo 2. El contrato social en Hobbes y Locke | 31 |
| | |
| Capítulo 3. Hobbes: el contrato social para una sociedad de mercado y un Estado autoritario. Igualdad, derechos y poder | 40 |
| La concepción del hombre..... | 43 |
| El estado de naturaleza: la sociedad mercantil sin el Leviatán..... | 46 |
| La igualdad y los derechos..... | 50 |
| El poder..... | 56 |
| La obligación política y la reformulación de la igualdad como igual subordinación al mercado..... | 68 |
| | |
| Capítulo 4. John Locke: el contrato social para una sociedad de mercado y un Estado clasista. Igualdad, derechos y poder | 76 |
| La igualdad y los derechos de la ley natural..... | 78 |
| La aparición del dinero: apropiación ilimitada y desigualdad..... | 82 |
| La diferenciación de clases en derechos y racionalidad..... | 90 |

| | |
|--|------------|
| El poder..... | 95 |
| | |
| Capítulo 5. Friedrich Hayek: el evolucionismo cultural de la sociedad de mercado. Desigualdad, negación de derechos y poder | |
| El evolucionismo cultural..... | 100 |
| Evolucionismo y constructivismo: el verdadero y el falso individualismo..... | 111 |
| La concepción de la sociedad: gran sociedad u orden extenso..... | 117 |
| La desigualdad: la evolución desigual entre la tribu primitiva y la sociedad abierta..... | 131 |
| La ausencia de derechos: el cálculo de vidas al servicio del mercado..... | 138 |
| El poder: el mercado carece del poder de coacción..... | 144 |
| | |
| Conclusiones..... | 150 |
| | |
| Bibliografía..... | 160 |

RESUMEN

El problema de esta investigación corresponde a la apropiación neoliberal de la tradición del liberalismo en el pensamiento de Friedrich Hayek, quién niega el término neoliberal y se define como liberalismo clásico, adjudicándose ser los únicos y verdaderos continuadores de esta tradición filosófica. No obstante, esta interpretación y apropiación resulta bastante problemática, debido a las numerosas diferencias y contradicciones entre ambas corrientes. Para afrontar este problema, se realizará un análisis comparativo entre el pensamiento social y político de Friedrich Hayek y el liberalismo clásico de Thomas Hobbes y John Locke, considerados los fundadores del individualismo moderno y la teoría política liberal. Una primera diferencia fundamental es que ambas corrientes sostienen dos concepciones opuestas del liberalismo, a saber, el contractualismo de Hobbes y Locke y el evolucionismo cultural de Hayek. Por lo tanto, en el marco de sus respectivas concepciones del liberalismo, se analizarán y compararán tres aspectos que aparecen como algunas de las discrepancias más importantes e incompatibles, como son, sus ideas sobre la igualdad, los derechos individuales y el poder.

Palabras claves: neoliberalismo – liberalismo clásico – evolucionismo cultural – contrato social – igualdad – derechos – poder

Introducción

Puede valer la pena mencionar el conflicto entre las ideas del orden espontáneo y los derechos naturales. Si la sociedad se desarrolla de forma espontánea, no se necesita ningún contrato social entre individuos aislados y libres para explicarla. No es el resultado de una negociación racional, sino la consecuencia totalmente accidental e involuntaria de la adaptación de individuos a las acciones de otros

Eamonn Butler

Pese a que el neoliberalismo se ha convertido en el último tiempo en un tema recurrente del debate público y académico, es notoria la falta de un concepto claro y consistente sobre su significado. Las críticas de las que es objeto (incremento de la desigualdad, crisis financieras, deterioro del sector público, precarización del trabajo, restricción de la democracia, oligarquización de la política, predominio del lucro, etc.) se refieren con frecuencia y erróneamente a los términos de la oposición entre la reducción del Estado y la expansión del mercado. Sin embargo, el modelo neoliberal, a diferencia del liberalismo clásico que separa el Estado y la economía, se define por la subordinación del Estado al funcionamiento del mercado. Por lo tanto, la demanda por más Estado en un sistema neoliberal no resulta en un fortalecimiento del sector público o la garantía de derechos sociales, sino en la creación de más mercados. Las demandas sociales contra el neoliberalismo deben dirigirse, en lugar de más Estado, a la elaboración de un Estado distinto basada en una comprensión profunda del propio neoliberalismo¹.

¹ Por ejemplo, en un reciente e importante libro sobre el neoliberalismo de Daniel Stedman Jones, la definición que entrega del neoliberalismo no considera la subordinación del Estado al mercado y, por tanto, corresponde más bien al liberalismo clásico: “la ideología del libre mercado basada en la libertad individual y el gobierno limitado que conecta la libertad humana con las acciones de un actor racional y egoísta en el mercado competitivo” (11) (“*is the free market ideology based on individual liberty and limited government that connected human freedom to the actions of the rational, self-interested actor in the competitive marketplace*”). Stedman Jones, Daniel. 2012. *Masters of the Universe. Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Por otro lado, los autores neoliberales no solo no colaboran en el esclarecimiento del concepto, sino más bien en aumentar su confusión. Estos niegan el término de neoliberalismo y se definen como liberales clásicos². Así, Friedrich Hayek, el principal intelectual y fundador de esta escuela de pensamiento, se esfuerza por negar y ocultar toda discontinuidad del liberalismo clásico en su propio pensamiento, que elabora los principios fundamentales del neoliberalismo (Dardot y Laval: 155). Esta apropiación neoliberal de la tradición del liberalismo clásico se explica –en parte- por el prestigio con que este cuenta. Si bien, el liberalismo clásico legitimó las desigualdades económicas, sociales y políticas necesarias para la formación de la nueva sociedad capitalista, también cumplió una función emancipadora frente al antiguo régimen donde el *status* definía la posición social de todos los individuos para toda su vida. Por lo tanto, las instituciones liberales disponían de una dimensión liberadora al realizar el paso del *status* al contrato social (Atria: 90), pero que no tiene continuidad en el neoliberalismo contemporáneo³.

² Por ejemplo, Axel Kayser, un radical seguidor de Hayek, respecto a la negación del término neoliberalismo afirma: “el término «neoliberal» es una etiqueta con una carga emocional negativa que muchos suelen aplicar a aquellos que defiende la libertad individual y un Estado limitado. El término se utiliza de manera poco rigurosa en la discusión académica y ha venido a significar cualquier cosa” (64). Kaiser, Axel. 2015. *La tiranía de la igualdad*. Santiago, Ediciones El Mercurio. De este mismo autor también se puede consultar sobre este tema: Algunas consideraciones en torno al neoliberalismo, al desarrollo económico y la democracia. Revista *Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública* 6, 2007, pp. 135-147. Disponible en: <http://www.revistaenfoques.cl/index.php/revista-uno/article/view/243>; El liberalismo clásico como realización del ideal igualitario. *En: Igualitarismo: una discusión necesaria*. Santiago, Centro de Estudios Público, 2016. Disponible en: <http://fppchile.org/wp-content/uploads/2017/05/El-liberalismo-clasico-como-realizacion-del-ideal-igualitario-axel-kaiser-1.pdf>

³ John Dewey también vincula la evolución del “viejo liberalismo” hacia lo que denomina el nuevo o “pseudoliberalismo” a un cambio de contexto histórico. Por esta razón, el viejo liberalismo –el de la máxima libertad posible a los individuos que nace como consecuencia de Revolución Gloriosa de 1688- que era una minoría que luchaba contra leyes represivas, defendía ideas para la emancipación y buscaba el cambio social, se convirtió en un liberalismo “degenerado” –de libertad meramente comercial y sin control social- de un grupo que detenta el poder, defiende ideas para la conservación del poder y la riqueza, e impide el cambio el social (121-122). Dewey, John. 1997. *El porvenir del liberalismo*. *En: El hombre y sus problemas*. Buenos Aires, Paidós.

El problema de esta investigación corresponde a la apropiación neoliberal de la tradición del liberalismo en el pensamiento de Friedrich Hayek, quién niega el término neoliberal y se define como liberalismo clásico, adjudicándose ser los únicos y verdaderos continuadores de esta tradición filosófica. No obstante, esta interpretación y apropiación resulta bastante problemática, debido a las numerosas diferencias y contradicciones entre ambas corrientes. Para afrontar este problema, se realizará un análisis comparativo entre el pensamiento social y político de Friedrich Hayek y el liberalismo clásico de Thomas Hobbes y John Locke, considerados los fundadores del individualismo moderno y la teoría política liberal (Macpherson, 2012). Una primera diferencia fundamental es que ambas corrientes sostienen dos concepciones opuestas del liberalismo, a saber, el contractualismo de Hobbes y Locke y el evolucionismo cultural de Hayek. Por lo tanto, en el marco de sus respectivas concepciones del liberalismo, se analizarán y compararán tres aspectos que aparecen como algunas de las discrepancias más importantes e incompatibles, como son, sus ideas sobre la igualdad, los derechos individuales y el poder.

La formación de la Sociedad de Mont Pelerin en 1947, organizada por Hayek, marca el inicio del neoliberalismo como una escuela de pensamiento. La convocatoria tenía el imperioso fin de realizar una reformulación del liberalismo clásico para adecuarlo al nuevo contexto de Occidente. Sin embargo, al igual que todo intento por reconstruir una tradición, no es la consecuencia de una continuidad lógica ni natural, sino el resultado de

un proceso deliberado de selección, compuesto por exclusiones, inclusiones y nuevos contenidos. Por lo tanto, se puede afirmar con toda propiedad que se trata no del liberalismo clásico, sino de un neo-liberalismo.

El problema fundamental entre el neoliberalismo de Hayek y el liberalismo clásico de Hobbes y Locke, consiste en la oposición que se establece entre la evolución espontánea de la cultura y el contractualismo de la negociación racional, respectivamente. Un reciente manual sobre el neoliberalismo identifica este “conflicto”, pero sin siquiera intentar una conciliación:

Puede valer la pena mencionar el conflicto entre las ideas del orden espontáneo y los derechos naturales. Si la sociedad se desarrolla de forma espontánea, no se necesita ningún contrato social entre individuos aislados y libres para explicarla. No es el resultado de una negociación racional, sino la consecuencia totalmente accidental e involuntaria de la adaptación de individuos a las acciones de otros (Butler: 101)⁴.

Incluso el propio Hayek critica directamente el contrato social como la máxima expresión del constructivismo racional, porque se fundamenta en la ilusión de que la sociedad puede construirse a partir de un plan deliberado y racional (Hayek, 2006: 28). Pero, lo que Hayek no considera, es que gran parte de la tradición del liberalismo clásico adopta el contractualismo, mientras que él la niega y se declara, a la vez, un continuador del verdadero individualismo.

⁴ Eamonn Butler es un destacado autor neoliberal y biógrafo de Hayek que, en su libro Liberalismo clásico. Un manual básico, reconoce la contradicción entre el evolucionismo de Hayek y el contractualismo sin siquiera intentar una resolución. Butler, 2016, p. 101.

No obstante, Hayek no se declara como un continuador de todo el liberalismo clásico. Antes realiza una interpretación de la tradición liberal y la divide entre la verdadera y la falsa (1986). Las teorías más cercanas a la evolución de la tradición y las costumbres corresponden al verdadero individualismo (Smith, Hume, Mandelbaum, Ferguson, Burke, Locke, etc.), en oposición a las teorías más racionalista que corresponden al falso individualismo (Hobbes, Descartes, Rousseau, Voltaire, Stuart Mill, Dewey, etc). En esta perspectiva, la filosofía de John Locke pertenece al verdadero individualismo y la de Thomas Hobbes al falso individualismo. Hayek, en consecuencia, se declara un continuador solo del liberalismo clásico de Locke, mientras niega el liberalismo de Hobbes.

La interpretación de Hayek sobre la tradición liberal forma parte del conflicto entre el liberalismo clásico-contractualista y el neoliberalismo. Hayek considera a Locke uno de los fundadores del liberalismo clásico y se declara un continuador de su filosofía, principalmente debido a su concepción del derecho limitado a la protección de la propiedad en un amplio sentido, es decir, la vida, la libertad y los bienes. Al contrario, rechaza a Hobbes porque reduce el derecho a la voluntad del soberano y lo califica como uno de los precursores del positivismo jurídico. No obstante, Hayek omite por completo que Locke, al igual que Hobbes, asume la concepción del contrato social, lo cual tiene múltiples efectos en otros aspectos de su pensamiento, especialmente, en sus ideas sobre la igualdad, los derechos y el poder.

Por otra parte, la interpretación de Hayek de la tradición del liberalismo clásico difiere de la interpretación de otros connotados autores (liberales y no liberales) que, al contrario de Hayek, valoran el liberalismo de Hobbes incluso por sobre el de Locke. En esta perspectiva, Macpherson opina que Hobbes contiene un modelo de sociedad de mercado plena: “Locke no fue tan lejos como Hobbes en su aceptación de los valores burgueses” (2005: 217); Carl Schmitt afirma que Hobbes es el “precursor espiritual del Estado de derecho y del Estado constitucional burgués” (61); Michael Oakeshott sostiene que “Hobbes, sin ser él mismo un liberal, tenía en él más de la filosofía del liberalismo que la mayoría de sus defensores profesados” (265); Leo Strauss postula que Hobbes elabora “(...) una forma extrema de individualismo: una individualismo más intransigente que el de Locke mismo»-, es por esta razón el fundador de la filosofía política moderna” (213); y John Gray que defiende el liberalismo del *modus vivendi* –como el único posible en la actualidad- basado en la teoría de Hobbes: “Hobbes pertenece más claramente que Locke al pensamiento liberal posterior. En verdad, si uno de los proyectos centrales del liberalismo es una forma de coexistencia pacífica que no se mantiene unida por las creencias comunes, Hobbes es, en el fondo, un pensador liberal” (38)⁵.

⁵ Una interpretación distinta, que desvincula a Hobbes del liberalismo, es defendida por Norberto Bobbio: “Hobbes fue conservador, no totalitario. Pero tampoco fue, como se viene sosteniendo desde hace un tiempo como reacción a la imagen del filósofo maldito (empezando por Leo Strauss, pasando por Michael Oakeshott y acabando por Mario Cattaneo), un escritor liberal, o precursor de las ideas liberales. Es cierto que Hobbes admite en casos extremos (la amenaza a la propia vida) el derecho a la resistencia, que valora el principio de legalidad en la administración de la justicia, que desea que el derecho sea seguro, que prefiere un derecho de pocas leyes, claras y sencillas, a otro que tenga demasiadas y confusas, que considera útil para el bienestar de la nación una moderada libertad económica, que considera deber del soberano conceder a los ciudadanos una inocua libertad; pero el ideal por el que lucha es la autoridad, no la libertad (...) Todo su sistema, se diga lo que se dijere, se basa en la desconfianza ante la libertad: «Cuando los ciudadanos privados, los súbditos, piden la libertad, con este nombre no designan en realidad la libertad, sino el dominio sobre los demás» (*De cive*, X, 8)”. Bobbio, 1992, p.68. Sin embargo, hay

El análisis del pensamiento de Hobbes y Locke estará basado principalmente en la teoría del individualismo posesivo de C.B. Macpherson. La ventaja de esta teoría es que establece un vínculo entre el liberalismo y la emergente sociedad mercantil, lo cual facilita el análisis comparativo con el pensamiento neoliberal de Hayek, que se basa en la defensa de la sociedad de mercado. Macpherson plantea aquí que el pensamiento político inglés del siglo XVII al XIX, que produce la teoría política y democrática liberal, está asociado a la formación de la sociedad mercantil y el ascenso de la burguesía como clase social dominante, por sobre la sociedad estamental o jerárquica. Para demostrar esto, desarrolla una interpretación de los liberales clásicos ingleses (Hobbes, los *levellers*, Harrington y Locke) basada en unos postulados sociales sobre la sociedad mercantil del siglo XVII. Su hipótesis consiste en que “algunos supuestos sociales se han dejado implícitos o formulados imperfectamente” en las teorías liberales de la época (2005: 18). Por lo tanto, el objetivo de su análisis es indicar las inconsistencias o incoherencias lógicas de las estructuras teóricas, para luego demostrar que estas se explican por una referencia implícita o incompleta a los supuestos de la sociedad mercantil o “sociedad posesiva de mercado”. Uno de los aportes más importantes de la teoría del individualismo posesivo es, en consecuencia, reducir las pretensiones universalistas de las teorías liberales ajustándolas a su medida histórica. Al afrontar sus incoherencias lógicas con consideraciones sociales e históricas, comprueba así la validez histórica específica de estas

que considerar también que Hobbes adopta el contractualismo, el cual según el propio Bobbio expresa el ascenso de la sociedad burguesa. Op. cit p. 22.

teorías (25)⁶. En síntesis, Macpherson postula que “el pensamiento político inglés de los siglos XVII a XIX muestra una unidad profunda”, la cual corresponde a los postulados sociales o principios del individualismo posesivo que constituyen las bases de la teoría democrática-liberal hasta el presente (11).

⁶ La otra parte de la teoría del individualismo posesivo de Macpherson –además del vínculo con la emergente sociedad burguesa y mercantil- tiene que ver con el desarrollo de la teoría de la democracia liberal, la cual no será incluida en este estudio. Al respecto, Macpherson argumenta que la teoría democrática-liberal habría fracasado en garantizar un principio de obligación política a la sociedad moderna, ya que esta exige cada vez más igualdad y participación. La razón de esta falla la adjudica a los postulados subyacentes del individualismo posesivo, que impiden una reformulación de la democracia liberal para conferirle un carácter humanitario y participativo a través de dos medidas: “volver a atribuir al individuo un valor moral y combinarlo de nuevo con un sentido del valor de la comunidad”. Macpherson, 2005, p.14. Pero, ambas condiciones, son –en efecto- opuestas a los principios del individualismo posesivo de la sociedad de mercado.

Hipótesis

¿Por qué Hayek descarta la idea contractualista del liberalismo clásico y elabora su teoría del evolucionismo cultural de la sociedad? Si para el contractualismo la sociedad y la política son resultado de un acuerdo común y racional entre individuos; para Hayek, en cambio, el orden social es el resultado de un proceso de evolución espontánea o “mano invisible” donde no interviene la voluntad humana. Considerando esta oposición, queda en evidencia que la teoría evolutiva permite a Hayek concebir a la sociedad como un conjunto de órdenes espontáneos y autogenerados, lo cual no es posible desde el contractualismo. Pero, más importante aún, autoriza a Hayek a subordinar el orden social a la evolución de las tradiciones y costumbres vinculadas al mercado, principalmente, a la propiedad privada y los contratos, de las cuales depende la sobrevivencia de la civilización. Por lo tanto, se planteará como hipótesis que el neoliberalismo de Hayek lo que consigue con su teoría evolutiva es no solo liberar al mercado del control social y político, sino someter la política y la sociedad al funcionamiento del mercado⁷.

⁷ El programa político de Hayek de someter el poder político al mercado tiene como consecuencia una completa naturalización del sistema capitalista neoliberal. Este aparece no solo como el único sistema económico posible, sino que, al ser parte de la evolución natural, no debe ser objeto de crítica ni modificado por la voluntad humana. Como explica Grínor Rojo: “Pertenece así el capitalismo al reino de la naturaleza y no de la cultura (...) Con eso, los neoliberales ponen al capitalismo en un territorio que no se halla muy lejos de las creaciones de Dios, unas y las mismas de todo tiempo y lugar, convirtiendo su cuestionamiento en una locura o, más precisamente, en una herejía”. Rojo, Grínor. s.d. El capitalismo globalizado. s. impr. Por publicar.

Uno de los más reconocidos liberales clásicos para el neoliberalismo contemporáneo es Benjamín Constant, quién criticaba lo que denominaba la “libertad de los antiguos”, consistente en la participación política de los ciudadanos:

Para hacer disfrutar a un pueblo de la máxima extensión de derechos políticos, (...) hacen falta instituciones que mantengan la igualdad, que impidan el incremento de las fortunas, (...) se opongan a la influencia de las riquezas. (...) Ahora bien, todas estas instituciones limitan la libertad y comprometen la seguridad individual (Vergara, 2015: 114).

Pues bien, la filosofía política de Hayek puede ser interpretada como una realización radical de este planteamiento de Constant, que los liberales clásicos no se propusieron cumplir de forma tan extrema. En efecto, el pensamiento social y político de Hayek se ocupa de materias similares a las mencionadas por Constant, es decir, la igualdad, los derechos y el poder, las cuales toma del liberalismo clásico y las reelabora para realizar su objetivo de someter el poder político al mercado. Así, la tradición del liberalismo clásico, que afirmaba la igualdad natural de los hombres, defendía los derechos naturales y sostenía una visión amplia e integral del poder como relación natural y social, sufre una ruptura en el neoliberalismo de Hayek que, al contrario, declara la desigualdad natural de los hombres, niega los derechos naturales y establece una visión reducida, simplista y negativa del poder como la capacidad de ejercer coacción, limitada principalmente a la acción del Estado, pero sustraída del mercado.

BREVE INTRODUCCIÓN AL NEOLIBERALISMO

El neoliberalismo actual no es en absoluto, como se dice con demasiada frecuencia, el resurgimiento, la recurrencia de viejas formas de economía liberal formuladas en el siglo XVIII y XIX
Michel Foucault

*Tenemos una nueva fe que ofrecer; nos corresponde brindar claridad a cada uno en qué consiste esta fe
(...) La doctrina a veces denominada neo-liberalismo, que ha venido desarrollándose más o menos simultáneamente en muchas partes del mundo (...) es la fe buscada*
Milton Friedman

El “nuevo liberalismo” de Ludwing von Mises

El origen teórico del neoliberalismo, como una nueva teoría o filosofía política, se puede situar en el libro *Liberalismo* de Ludwing von Mises de 1927, considerado “la obra fundacional del neoliberalismo”. En este libro, von Mises elaboró “una síntesis de su filosofía liberal del hombre, la libertad, la igualdad, la sociedad y el orden político” que constituirán las bases del neoliberalismo (Vergara, 2015: 145) y, además, definió el liberalismo como “un programa político” que se desarrolló durante el siglo XIX pero que no alcanzó a realizarse plenamente (Vergara, 2003: 15). El propio von Mises utilizó aquí el término “nuevo liberalismo”, en oposición al “viejo liberalismo”, para marcar un cambio de posición respecto al tema de la igualdad: “El problema de la igualdad nos permite mejor que ningún otro ilustrar de la manera más clara y directa la diferencia de argumentación que existe entre el viejo y el nuevo liberalismo y entre los distintos modos de razonar” (2015, 59)⁸. Este problema establecerá una de las diferencias fundamentales

⁸ Enrique Ghersi, miembro de la Sociedad Mont Pelerin, afirma que la difundida opinión de que von Mises usó el término “neoliberalismo” es producto de un error de traducción y que en realidad nunca lo mencionó. Según Ghersi, en la versión original del libro *Liberalismo* en alemán von Mises utiliza los términos viejo liberalismo (*älteren Liberalismus*) y nuevo liberalismo (*neuen Liberalismus*). Sin embargo,

entre el liberalismo clásico que sostenía la igualdad natural de los hombres y el neoliberalismo que la rechaza. Incluso, anteriormente von Mises ya había manifestado en su libro *Socialismo* de 1922 la opinión de que era necesario renovar los principios del “viejo liberalismo”: “Los viejos principios liberales deben hoy día revisarse en su totalidad. En los últimos cien años la ciencia ha sufrido una revolución completa, y en nuestra época es preciso buscar otros fundamentos sociológicos y económicos a la doctrina liberal” (479)⁹. Principalmente, se refería a la incorporación de la teoría marginal o subjetiva del valor que marcará la diferencia –según él- del nuevo liberalismo con el viejo (Gherzi: 304). Este cambio, también representa una diferencia fundamental, ya que algunos liberales clásicos tan importantes como Adam Smith y John Locke asumieron (al igual que Marx) la teoría del valor-trabajo, radicalmente opuesta a la teoría del valor marginal o subjetivo del neoliberalismo.

El coloquio Walter Lippman: la renovación del liberalismo del *laissez faire* del siglo XIX

la edición inglesa tradujo estos términos como viejo liberalismo (*older liberalism*) y neoliberalismo (*neoliberalism*), creando la confusión. Gherzi, 2003.

⁹ En *Socialismo* de 1922 von Mises agregó un prefacio a la Segunda Edición alemana, donde reitera la distinción entre el viejo y el nuevo liberalismo. Pero, ésta vez, destacando la coincidencia entre ambos en considerar la acumulación capitalista como el mejor sistema para mejorar la condición de los asalariados, a pesar de que el primero se basaba en la economía política clásica y el segundo en la economía política subjetiva: “El viejo liberalismo, fundado en la economía política clásica, había afirmado que la situación material de los asalariados no podría mejorarse, en forma durable y general, sino gracias a una creación abundante y a una perseverante acumulación de capital, que puede ser garantizada solamente por el orden social capitalista que reposa en la propiedad privada de los medio de producción. La economía política subjetiva de nuestra época, en su teoría del salario, ha profundizado y confirmado esta concepción. En este punto el liberalismo moderno se halla por completo de acuerdo con el viejo liberalismo” (5). Mises, 1968, p.5.

El neoliberalismo también tiene un origen como escuela de pensamiento, es decir, como un grupo organizado de autores e instituciones. Su origen es la realización del Coloquio Walter Lippmann en París en 1938, que reunió a los más destacados intelectuales liberales para discutir sobre el libro del periodista norteamericano, Walter Lippmann, *An inquiry into de Principles of the Good Society* de 1937 (traducido al castellano como *Retorno a la libertad*). El contexto europeo era dramático, se encontraba *ad portas* de la Segunda Guerra Mundial y la crisis del liberalismo era considerada la causa de la crisis europea. Así lo declaró el propio Lippmann en un extracto de su libro que Karl Popper utilizaría después como epígrafe a la segunda parte de *La sociedad abierta* de 1945, “La derrota de la ciencia liberal está en el origen del cisma moral del mundo moderno que divide tan trágicamente a los espíritus ilustrados” (Foucault: 197). El Coloquio se propone, entonces, una renovación o transformación del liberalismo para afrontar la crisis moral del mundo moderno. Con este fin, constituyen el Comité Internacional de Estudio para la Renovación del Liberalismo, aunque al año siguiente estalló la guerra y el Comité no pudo realizarse. No obstante, el Coloquio discutió sobre el nombre para designar a este nuevo movimiento. Entre los asistentes, Jacques Rueff propuso el nombre de “liberalismo de izquierda”; Louis Marlio “liberalismo positivo”, “liberalismo social” o “neoliberalismo”; y Louis Rougier, el principal organizador el encuentro, “liberalismo constructor”, “neocapitalismo” o “neoliberalismo”. Por lo tanto,

aparentemente, se puede considerar a Marlio y Rougier como los creadores del término (Salinas: 70-71)¹⁰.

La diferencia fundamental entre el liberalismo clásico del siglo XVIII y XIX y el neoliberalismo del siglo XX, es explicada por Michel Foucault en relación a sus diferentes concepciones del Estado. Mientras el primero se basó en el *laissez affaire* o dejar a hacer, con un Estado limitado sin intervenir en la economía, el segundo elaboró un “Estado constructor de mercado”¹¹:

El neoliberalismo actual no es en absoluto, como se dice con demasiada frecuencia, el resurgimiento, la recurrencia de viejas formas de economía liberal formuladas en los siglos XVIII y XIX, y que el capitalismo reactiva en nuestros días (...) De hecho, el neoliberalismo actual, aunque tome la forma alemana (...) o la forma norteamericana del anarcoliberalismo, lo que está en cuestión es algo mucho más importante: saber si en efecto una economía de mercado puede servir de principio, de forma y modelo para un Estado (Foucault: 150).

Ambos tipos de Estado –continúa Foucault- se corresponden con diferentes tipos de mercado. El liberalismo del siglo XVIII definió al mercado según el intercambio libre, como un acto de equivalencia entre dos valores, por lo que los intercambios estaban fuera del control estatal. El Estado debía no intervenir para permitir la libertad de mercado y limitarse solo a vigilar el respeto de la equivalencia, estableciendo así “un mercado bajo

¹⁰ Existe varias versiones sobre el autor del término neoliberalismo. Fernando Escalante afirma que el autor fue Alexander Rustow . Escalante, 2016, p. 28. Adán Salinas, en cambio, quién revisó las actas del Coloquio Lippmann, asegura que no hay registro de que Rustow lo propusiera, sino que indican que Louis Baudin menciona a Loius Rougier como el autor, aunque también hay registro de que es propuesto por Louis Marlio. Todo esto, concluye Salinas, hace pensar que se puede tratar de “un término en uso (...) mucho más que de una expresión acuñada en el Coloquio” (71). Salinas, 2016, p. 71.

¹¹ Esta expresión es utilizada por el profesor Marcos García de la Huerta en su artículo “Una crítica biopolítica del liberalismo”. Sin datos editoriales.

vigilancia del Estado” (149). En cambio, el neoliberalismo define al mercado según la competencia, es decir, sustituye el intercambio y la equivalencia, por la competencia y la desigualdad. Más que el problema del valor y la equivalencia, ahora es el problema competencia/monopolio. Sin embargo, los liberales no creen que el principio de la competencia perfecta sea un dato de la naturaleza que se produce espontáneamente. Piensan que esta se logra solo si es producida por el Estado a través de una intervención activa en el mercado, con la particularidad de que este “intervencionismo social, permanente y multiforme, no se dirige contra la economía de mercado, ni está a contrapelo de ésta sino que actúa, en realidad, a título de condición histórica y social de posibilidad de una economía de mercado, como condición para que funcione el mecanismo formal de la competencia” (190). Foucault, desmiente así que el neoliberalismo se oponga a la intervención del Estado, puesto que se basa precisamente en un tipo especial de intervención estatal dirigida a la construcción de mercados¹².

Por lo tanto, para Foucault el neoliberalismo invierte completamente la relación entre el Estado y el mercado del liberalismo del siglo XVIII y XIX. Su propósito ya no consiste en separar al Estado del mercado para liberar a éste del control estatal, sino en incorporar

¹² Foucault cita a varios autores del neoliberalismo alemán -a Wilhelm Röpke, Walter Eucken y Franz Böhm – e incluso al austriaco Friedrich Hayek y su concepción del Estado de derecho, para demostrar que no se oponen al intervencionismo estatal. Foucault, 2007, p. 162, 206. Pero, es especialmente significativa la mención al economista de la Escuela de Friburgo, Leohard Miksch, quien señala que en una política liberal puede haber tantas intervenciones económicas como en una política planificadora, ya que lo que las diferencia es el tipo de intervención: “Aun cuando la cantidad de intervenciones correctivas que parecen necesarias debiera revelarse tan grande que, desde ese punto de vista, ya no hubiera diferencias cuantitativas con respecto a los deseos de los partidarios de la planificación, el principio aquí expresado no perdería su valor”. Op cit. p.162.

a “la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado” (149). Esta diferencia del neoliberalismo con el viejo liberalismo Foucault la resume, respectivamente, en términos como “*agenda y non agenda*” (163), “gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado” (154) y “un Estado bajo vigilancia de mercado, más que un mercado bajo vigilancia del Estado” (149).

El Coloquio Lippman logró un consenso sobre la necesidad de renovar el liberalismo, para restaurar el mercado y combatir el colectivismo, pero presentó también importantes diferencias entre concepciones distintas del liberalismo. La principal discrepancia se produjo entre el liberalismo alemán u ordoliberalismo de Rüstow, Lippman, Röpke, etc, y los austriacos von Mises y Hayek, que se caracterizaban por ser más intransigentes respecto a las intervenciones del Estado y la defensa del libre mercado (Foucault: 190, Escalante: 29). Estos solo aceptaban una concepción muy limitada del Estado de derecho y -más próximos al viejo liberalismo del siglo XVIII- defendían el mercado como un orden espontáneo y autorregulado¹³. Sin embargo, la corriente predominante fue el

¹³ Adan Salinas resume así la diferencia de los austriacos von Mises y Hayek con los ordoliberales: creían en “una organización espontánea del mercado, no natural en el sentido clásico, pero tampoco construida artificialmente o dependiente de un marco que haya que mantener por medios construidos activamente”. Op. cit. p.77-78. Se puede interpretar, entonces, que von Mises y Hayek se ubicaban en una posición intermedia entre el ordoliberales que defendía un intervencionismo o constructivismo jurídico y el liberalismo machesteriano del *laissez faire*, a quién el ordoliberalismo culpaba por el descrédito del liberalismo. Frente a esta diferencia de posiciones, es significativo también reparar –como lo hace Salinas- que von Mises y Hayek guardaron un silencio relativo durante el Coloquio sin defender su creencia en el mercado como un orden espontaneo y autorregulado, y se limitaron más bien a explicar todos los males de la economía como producto de la intervención estatal, como lo hace von Mises –por ejemplo- en la discusión sobre los monopolios. Op cit. p.77, 79.

ordoliberalismo alemán, denominado así debido a su vinculación con la revista *Ordo* fundada 1936, que integraba a los economistas de la Escuela de Friburgo (Foucault: 127).

A pesar que el término neoliberalismo fue ideado durante el Coloquio Lippmann para designar al ordoliberalismo alemán, este no prosperó. Posteriormente, el modelo político y económico alemán de postguerra fue nombrado por el economista y político alemán Alfred Müller-Armack como economía social de mercado en 1947 (Foucault: 178), término que perdurará hasta ahora. El término neoliberal, en cambio, comenzó a asociarse a los liberales de la Escuela Austriaca, como von Mises y Hayek, y a los norteamericanos de la Escuela de Chicago como Friedman, Becker, Schultz, Stigler, entre otros. No obstante, entre el ordoliberalismo alemán y los liberales de la Escuela austriaca hay diferencias significativas. La economía social de mercado alemana fue pensada por Muller-Armack como una tercera vía entre una economía dirigida y una economía de mercado, que resultó próxima a la socialdemocracia¹⁴; mientras que Hayek, opina que el ordoliberalismo es simplemente socialismo (Caldwell y Montes: 121-122)¹⁵.

¹⁴ Respecto a la economía social de mercado alemana, Foucault aclara que esta no pudo aplicarse directamente desde la teoría y que en la práctica se combinó “con una multitud de elementos, algunos procedentes del socialismo de Estado bismarckiano, otros de la economía keynesiana y otros más de los planes Beveridge o de los planes de seguridad tal como funcionan en Europa”. Op. cit. p.178.

¹⁵ En su segunda visita a Chile en 1981, Hayek concedió una entrevista a Lucía Santa Cruz para el diario *El Mercurio* donde afirmó que “Popper y yo estamos de acuerdo en casi todos los aspectos. El problema es que no somos neoliberales. Quienes así se definen no son liberales, son socialistas”. Caldwell y Montes, 2015, p.121-122. Hayek se refería aquí claramente al primer referente del término neoliberalismo, es decir, al neoliberalismo alemán u ordoliberalismo que él califica como socialistas.

La sociedad de Mont Pelerin: el proyecto neoliberal

El proyecto del Coloquio Lippmann de 1938 no pudo continuar porque al año siguiente comenzó la Segunda Guerra Mundial. No obstante, una vez terminada la guerra, el proyecto es continuado -en cierto sentido- por Friedrich Hayek, quién convoca en 1947 la Sociedad de Mont Pelerin, en Suiza. A diferencia del Coloquio Lippman, Hayek confiere a este grupo una tendencia más próxima al liberalismo del *laissez faire* del siglo XIX y, por lo tanto, más crítico frente a las intervenciones y regulaciones del Estado, debido a su concepción del mercado como un orden espontáneo y autorregulado, que acepta solo un tipo muy limitado de Estado de derecho. Algunos de los invitados -gran parte de ellos participaron antes del Coloquio Lippmann- fueron los austriacos Ludwig von Mises, Karl Popper, Michael Polanyi; los alemanes Walter Eucken, Wilhelm Röpke; los estadounidenses Milton Friedman, George Stigler, Frank Knight, etc. Hubo otros que siendo invitados no pudieron asistir pero igualmente aceptaron unirse a la sociedad como miembros fundadores como Walter Lippman, Alexander Rüstow, Jacques Rueff, entre otros.

Pese a la caída del nazismo en Alemania y del fascismo de Italia después de la Segunda Guerra, el contexto europeo había empeorado para el liberalismo clásico de Hayek. La Unión Soviética extendía sus dominios a casi la mitad de Europa; en Francia e Italia el partido comunista y sus aliados amenazaban con tomarse el poder; en Gran Bretaña el partido laborista obtenía el gobierno; en Escandinavia y los Países Bajos se formaban

estados de bienestar; y en España y Portugal se instauraban dictaduras fascistas (Higgs). Un llamado de alerta sobre esta situación y quizás el antecedente principal de la Sociedad Mont Pelerin, fue el libro de Hayek *Camino de servidumbre* de 1944. Hayek advertía aquí que Inglaterra se encontraba en peligro de repetir la suerte de la Alemania nazi y derivar en un régimen totalitario, debido a la implementación de una política socialista que despreció el liberalismo del siglo XIX (Hayek, 2007a: 31). La tesis central del libro planteaba “la esencial identidad de socialismo y totalitarismo, especies ambas de un mismo género: el colectivismo, y la incompatibilidad irremediable entre colectivismo y la libertad humana” (Vergara: 2007, 8). El libro fue criticado por esta tesis y Hayek respondió a estas en el *Prefacio a la edición de 1976*, donde intentó matizar su afirmación, aunque sin ninguna variación importante:

Se ha alegado frecuentemente que afirmo que todo movimiento en la dirección del socialismo ha de conducir por fuerza al totalitarismo. Aunque este peligro existe, no es esto lo que el libro dice. Lo que hace es llamar la atención hacia los principios de nuestra política, pues si no los corregimos se seguirán de ellos consecuencias muy desagradables que la mayoría de los que abogan por esa política no desean (2007: 27)

No obstante, el mayor problema de esta tesis no era tanto si todo socialismo conduce al totalitarismo, sino más bien el concepto de socialismo de Hayek. En el mismo prefacio de 1976 afirma que el socialismo consiste tanto en su acepción más antigua de nacionalización de los medios de producción y planificación centralizada, como en la más actual de redistribución de la renta mediante impuestos y Estado benéfico (27)¹⁶. Esta

¹⁶ Hayek incluso afirma en el prefacio de 1976 a *Camino de servidumbre* que la amenaza del socialismo es bastante mayor que cuando escribió el libro en 1944: “Pues tanto la influencia de las ideas socialistas como la inocente confianza en las buenas intenciones de quienes ostentan

última acepción la mantuvo en sus grandes obras posteriores hasta en la última de ellas¹⁷. La experiencia histórica, en cambio, ha demostrado que esta tesis estaba equivocada, ya que los Estados de Bienestar no derivaron en regímenes totalitarios, más bien, han sido desmantelados por programas de austeridad que introducen políticas económicas neoliberales basadas en las propias ideas de Hayek.

En el *Discurso inaugural* de Hayek en la Sociedad Mont Pelerin, reitera parte de su diagnóstico de la crisis de la civilización europea-occidental elaborado en *Camino de servidumbre*. Declara que la decadencia de la civilización se debe a la amenaza del totalitarismo y que Inglaterra y América están en vías de alcanzar este mismo destino (2007b: 219). En esta perspectiva, plantea como objetivo central “elaborar unos principios generales de un orden liberal”. Si bien, propone al liberalismo como doctrina para el grupo, advierte que es necesaria una “reconstrucción” de esta tradición filosófica: “a pesar que se ha abusado del término, no hay mejor nombre que el de «liberales», será necesario llevar a cabo una ingente labor intelectual. Esta tarea supone depurar las teorías clásicas liberales de ciertas adherencias que les han salido a lo largo de los años” (218). Aunque

un poder totalitario han aumentado notablemente desde que escribí el libro”. Hayek, 2007a, p.28.

¹⁷ Solo por mencionar algunas de las principales obras de Hayek, en *Los fundamentos de la libertad* de 1960, señaló que el principio de la justicia distributiva conduce a una autoridad centralizada. Hayek, 1960, p.219; en el volumen II de *Derecho, Legislación y libertad* de 1976 aseguró que la justicia social conduce necesariamente a un sistema totalitario. Hayek, 2006, p. 268; en su conferencia *Socialismo y ciencia* de 1976, contenida en el libro *Nuevos estudios* de 1978, indica que toda intervención del gobierno en economía destruye el funcionamiento del mercado y lleva a una dirección centralizada de la economía. Hayek, 2007b, p. 368; y, en su último libro, *La fatal arrogancia* de 1988 equipara socialismo a toda ingeniería social o racionalismo constructivista. Hayek, 1990, p. 97, 100.

no especifica aquí cuales son los aspectos que hay que corregir, Hayek opta por el liberalismo clásico y, por esta razón, propone como nombre “Asociación Acton-Tocqueville” e incluir también a Jakov Burckhardt (229), lo cual no fue acogido.

Hayek también le imprime a la Sociedad Mont Pelerin un fuerte sentido activista y militante: “Lo que necesitamos es gente que se haya enfrentado con los argumentos desde el otro lado, que haya luchado contra ellos y, a base de esfuerzo, haya llegado a una posición desde la que se pueda hacer frente de modo crítico a las objeciones en contra, así como justificar sus propias opiniones” (221). Con este fin, convoca a historiadores, filósofos políticos y economistas, aunque reconoce que la mayoría son economistas debido a que, entre otras razones, “parecen ser más conscientes de los peligros inmediatos y de la urgencia de los problemas intelectuales que debemos resolver” (221). Sin embargo, convoca además a “personas que escriben de modo regular en los periódicos”, porque “disponen de las mejores oportunidades para difundir las ideas” (223), cumpliendo así con otro de los objetivos de la sociedad que era influir en la opinión pública. De hecho, Hayek mantuvo a lo largo de toda su actividad intelectual una preocupación central por la formación de la opinión pública y las tendencias del pensamiento intelectual, puesto que creía que los intelectuales y las ideas determinaban las políticas de los países.

La Sociedad de Mont Pelerin elaboró una *Declaración de principios* que consisten en un verdadero programa intelectual y político, el cual define además las principales directrices de lo que se conocerá más tarde como neoliberalismo. La declaración comienza

confirmando el diagnóstico compartido por los intelectuales liberales de la primera mitad del siglo XX de una crisis civilizatoria debido al colectivismo totalitarista:

Los principales valores de la civilización están en peligro. En grandes superficies de la tierra las condiciones esenciales de la dignidad humana y la libertad ya han desaparecido. En otras están bajo constante amenaza por el desarrollo de las actuales tendencias políticas. La posición del individuo y del grupo voluntario son progresivamente socavadas por extensiones del poder arbitrario¹⁸.

La *Declaración de principios* define al grupo como un “movimiento esencialmente ideológico” (“essentially an ideological movement”) y se plantean como materias de estudio, en resumen, el restablecimiento del Estado de derecho para la protección de la libertad y los derechos privados; combatir el mal uso de la historia por credos hostiles a la libertad, la propiedad privada y los mercados competitivos; y, por último, la creación de un orden internacional que salvaguarde la paz y la libertad y permita el establecimiento de relaciones económicas internacionales armoniosas. Finalmente, el texto concluye indicando que:

El grupo no aspira a hacer propaganda. No busca establecer una ortodoxia meticulosa y obstaculizadora. No se alinea con ningún partido político particular. Su objetivo es solamente facilitar el intercambio de opiniones entre mentes inspiradas por ciertos ideales y concepciones generales sostenidas en común, para contribuir a la preservación y mejora de la sociedad libre.¹⁹

¹⁸ “*The central values of civilization are in danger. Over large stretches of the Earth’s surface the essential conditions of human dignity and freedom have already disappeared. In others they are under constant menace from the development of current tendencies of policy. The position of the individual and the voluntary group are progressively undermined by extensions of arbitrary power*”. Mont Pelerin Society. 1947.

¹⁹ “*The group does not aspire to conduct propaganda. It seeks to establish no meticulous and hampering orthodoxy. It aligns itself with no particular party. Its object is solely, by facilitating the exchange of views among minds inspired by certain ideals and broad conceptions held in common, to contribute to the preservation and improvement of the free society*”. Op.cit.

Pese a que el nombre neoliberalismo, acuñado durante el Coloquio Lippman para designar al liberalismo alemán u ordoliberalismo, fue desechado por la Sociedad de Mont Pelerin que en su lugar retoma el de liberalismo clásico, fue adoptado temporalmente por quien será considerado una de las figuras más representativas del neoliberalismo, el economista Milton Friedman de la Escuela de Chicago. Así lo demuestra su artículo de 1951, “Neo-Liberalism and its Prospects”. Este hecho es significativo porque puede tener relación con que después se denomine así a los seguidores de la Sociedad de Mont Pelerin, aunque ellos insistan en definirse como liberales clásicos. La definición que Friedman entrega en este artículo del neoliberalismo es similar a la de Foucault -mencionada anteriormente-:

El neo-liberalismo aceptaría el énfasis liberal del siglo XIX sobre la importancia fundamental del individuo, pero sustituiría el objetivo del siglo XIX del dejar hacer (*laissez faire*) como medio para este fin, el objetivo sería el orden competitivo (*sic*) (...) El Estado sería el vigilante del sistema, estableciendo condiciones favorables para la competencia y previniendo el monopolio, proveyendo un marco monetario estable, y aliviando la miseria y la angustia extrema (1951).

El Estado neoliberal para Friedman, en resumen, debería cumplir con las funciones de mantener la ley y el orden, construcción de obras públicas, proveer un ingreso mínimo – no un salario mínimo- para aliviar la miseria y angustia solo de los más necesitados y, principalmente, “proporcionar un marco en el que la libre competencia podría florecer y el sistema de precios operar con eficacia” (1951). Sin embargo, posteriormente Friedman se deshace del término neoliberalismo. En la introducción a su libro *Capitalismo y libertad* de 1962, se propone encontrar una nueva “etiqueta” para designar a sus ideas políticas y económicas. Denuncia que en Estados Unidos y Europa se ha pervertido el significado del

liberalismo, vinculado a la búsqueda del bienestar, la igualdad y el Estado centralizado, en oposición a los orígenes del liberalismo clásico del siglo XIX o *laissez faire* que defendía la libertad individual, el libre comercio y la descentralización del Estado. Además, afirma que la corrupción del significado ha sido tan grande, que lo que antes representaba se denomina ahora “conservadurismo”. Por estas razones, Friedman se decide por la etiqueta de “liberalismo en su sentido original”, es decir, el significado del liberalismo clásico del siglo XIX o *laissez faire* (1962: 15-17), aunque con algunas modificaciones, al igual que Hayek y la Sociedad de Mont Pelerin.

En conclusión, el neoliberalismo –según Foucault- se puede definir como una inversión de la fórmula del *laissez affaire* del liberalismo clásico. La anterior separación entre el Estado y el mercado, para liberar a este del control estatal, es ahora sustituida por la subordinación del Estado al funcionamiento del mercado, a través de la introducción de la libertad de mercado como principio regulador del Estado. Por otro lado, respecto a la historia del término, el neoliberalismo se acuñó durante el Coloquio Lippman en 1938 para designar al ordoliberalismo alemán, aunque este no perduró ya que el ordoliberalismo se identificó después con el modelo de la economía social de mercado alemana, más próximo a la socialdemocracia. Luego, la Sociedad de Mont Pelerin convocada por Hayek en 1947 continúa con la tarea de renovación del liberalismo, pero desechó el nombre de neoliberalismo y retomó el de liberalismo clásico por su mayor similitud con el liberalismo manchesteriano del *laissez faire*, debido a su creencia en el orden espontáneo y autorregulado del mercado. No obstante, es la escuela de pensamiento desarrollada por

la Sociedad Mont Pelerin la que se denominará más tarde como neoliberalismo y, se puede afirmar, que es con este grupo que “el neoliberalismo es un fenómeno perfectamente identificable, un conjunto de ideas acerca de la sociedad, la economía, el derecho, y es un programa político, derivado de esas ideas” (Escalante: 17) que se convirtió indiscutidamente en “la ideología más exitosa de la segunda mitad del siglo veinte, y de los años que van del siglo veintiuno” (19).

EL CONTRATO SOCIAL EN HOBBS Y LOCKE

La idea contractualista, es decir, la idea de un Estado fundamentado en el consenso (...) refleja la idea de que una clase destinada a convertirse en la clase económica e ideológicamente dominante ha de conquistar también el poder político, es decir, que debe crear el Estado a su imagen y semejanza.
Norberto Bobbio

La teoría contractualista o contrato social ha sido sostenida por algunos de los filósofos políticos más importantes de la modernidad como Hobbes, Pufendorf, Locke, Spinoza, Rousseau, Kant, Fichte, entre otros. Aunque, quienes más han profundizado en el individualismo moderno y la teoría política liberal, son los filósofos ingleses del siglo XVII Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704) (Macpherson, 2012: 224). La teoría contractualista se puede definir -según Bobbio- como “Una teoría racional del Estado deducida de [o en cualquier caso próxima a] una teoría general del hombre y la sociedad” (Bobbio, 1992: 15), cuyo fin último es la construcción de un Estado mediante un acuerdo voluntario y racional.

El modelo contractualista plantea inicialmente un estado de naturaleza, anterior a la sociedad y la política, habitado por individuos libres e iguales. No obstante, la permanente incertidumbre e inseguridad de esta condición, los impulsa a convenir un pacto para instituir una autoridad política que ejerza justicia y garantice protección. Los individuos, por interés y consentimiento mutuo, acuerdan ceder parte de su libertad natural para someterse a un poder político civil, a cambio de paz, seguridad y bienestar. El requisito fundamental o “principio legitimador de la sociedad política” es, en consecuencia, el consenso, que se expresa en la adhesión al pacto social de forma voluntaria y deliberada

(20). Por lo tanto, el contractualismo representa una concepción individualista de la sociedad, donde el individuo, con sus intereses y necesidades, es anterior a la sociedad o Estado. Solo después, frente a la necesidad de protección en el estado de naturaleza, son exigidos a asociarse en un acuerdo voluntario y colectivo que define los deberes de protección (por parte del soberano) y los deberes de obediencia u obligación política (por parte del súbdito). En otras palabras, las formas y límites del mandar y la obediencia (Bobbio, 2012: 14).

Para David Gauthier el procedimiento del contrato es una técnica o método que permite los intercambios o transacciones de bienes y servicios en el mercado. Se trata, entonces, de uno de los pilares de una economía de mercado y se puede calificar como “la relación fundamental entre los propietarios” (Gauthier: 155)²⁰. En esta perspectiva, Gauthier señala que el contractualismo establece una concepción de la sociedad que representa a todas las relaciones sociales como contractuales, es decir, como una sociedad de mercado: “La sociedad establecida por el contrato social, la sociedad de mercado, es desde un punto de vista simplemente la red de contratos entre individuos”²¹. Así, la forma del contrato se extiende y convierte todas las relaciones sociales debido a que contiene tres principios que fundamentan el carácter individualista de este tipo de sociedad.

²⁰ “*is the fundamental relationship among appropriators*”. Gauthier, 1977, p.155.

²¹ “*The society established by the social contract, market society, is from one point of view simply the network of contracts among individual men*”. Op. cit. p. 155.

Primero,

concebir todas las relaciones sociales como contractuales es suponer que los hombres, con sus características humanas particulares, son anteriores a la sociedad. La teoría del contrato expresa esta prioridad en términos temporales, dándonos una imagen del hombre en estado de naturaleza que entran a la sociedad sobre la base de un contrato (...) la prioridad temporal es una metáfora de la prioridad conceptual (138)²².

Segundo, “el carácter esencialmente convencional de la sociedad. Hombres que fuesen naturalmente sociables no necesitarían contratar juntos para formar la sociedad, y no racionalizarían la sociedad en términos contractuales” (138)²³.

Tercero y último,

La sociedad se concibe así como un mero instrumento para los hombres cuya motivación fundamental es presocial, no social y fija. Si los hombres son, de hecho, seres socializados, de modo que la naturaleza humana es en parte un producto social, entonces la ideología contractual debe ocultar esto, representando las necesidades sociales como si fueran el producto de la naturaleza presocial” (139)²⁴.

En conclusión, para Gauthier, el contractualismo establece un modelo de sociedad de mercado constituida por individuos autónomos y disociados que conciben todas las relaciones sociales como contractuales, cuyo fundamento radica en su carácter

²² “*To conceive all social relationships as contractual is to suppose that men, with their particular human characteristics, are prior to society. The contract theory express this priority in temporal terms, giving us the picture of men in a state of nature entering society on the basis of a contract (...) temporal priority is a metaphor for conceptual priority*”. Op. cit. p. 138

²³ “*the essentially conventional character of society. Men who were naturally sociable would not need to contract together in order to form society, and would not rationalize society in contractarian terms*”. Ibid.

²⁴ “*Society is thus conceived as mere instrument for men whose fundamental motivation is presocial, nonsocial, and fixed. If men are, in fact, socialized beings, so that human nature is in part a social product, then contractarian ideology must conceal this, representing social needs as if they were the product of presocial nature*”. Op. cit. p. 139.

radicalmente individualista. El hombre debe ser comprendido como un individuo desprovisto de todo vínculo con la sociedad hasta tal extremo que, si llegase a expresar necesidades sociales, estas deben ser ocultadas por lo que Gauthier denomina la “ideología contractualista”.

Uno de los aspectos centrales de la teoría contractualista es que se considera una expresión del ascenso de la sociedad burguesa. Norberto Bobbio explica esta relación basándose en la oposición entre el estado de naturaleza y la sociedad política o Estado:

El descubrimiento del estado de naturaleza como centro de las relaciones más elementales, más simples, más inmediatas, entre los hombres, que son las relaciones económicas, a través de las cuales los hombres proveen a su sustento, luchando por los bienes que sirven para la supervivencia, lleva al de la esfera económica, como distinta de la esfera política o, en otros términos, de la esfera privada como distinta de la esfera pública, y esta diferenciación refleja el nacimiento de una sociedad distinta a la feudal, caracterizada por la confusión entre poder económico y poder político, entre poder privado y público (1992: 22)

El contractualismo, entonces, representa el nacimiento de la nueva sociedad burguesa al establecer la separación entre el estado de naturaleza y la sociedad política, como la separación entre lo económico y lo político, lo privado y lo público, lo cual significa la “emancipación de la clase destinada a convertirse en económicamente dominante con respecto al Estado” (22). La idea de un estado de naturaleza, habitado por individuos aislados, constituye el argumento para establecer una “sociedad política como ente artificial producido por la voluntad de los poseedores de los bienes para la protección de la propiedad (y de todos los derechos que la hacen posible, como la libertad, la igualdad, la independencia, etcétera)” (22). La burguesía, próxima a convertirse en la clase

económica dominante, encuentra en el pacto social el medio para convertirse también en la clase ideológica dominante. Construye el Estado a través de un contrato, que es la base de una economía de mercado, controlado por la burguesía, y que se extiende a todas las relaciones sociales convirtiéndolas en contractuales. Por lo tanto, el contractualismo “refleja la idea de que una clase destinada a convertirse en la clase económica e ideológicamente dominante ha de conquistar también el poder político, es decir, que debe crear el Estado a su imagen y semejanza” (23).

El vínculo entre el liberalismo contractualista y el ascenso de la burguesía también ha sido estudiado por C.B. Macpherson. Su análisis se dirige principalmente a como estas teorías desarrollan un principio de obligación política vinculante y racional, es decir, los derechos y los deberes, para establecer un tipo de autoridad política funcional a la nueva sociedad mercantil. La teoría del individualismo posesivo de Macpherson postula que las teorías liberales inglesas del siglo XVII y XIX, desarrollan una nueva concepción del hombre: “El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad” (2005: 257)²⁵. Mientras que, “la

²⁵ El modelo o tipo de sociedad posesiva de mercado plena propuesta por Macpherson cuenta con ocho postulados que se pueden resumir en:

- a) No hay una asignación autoritaria del trabajo
- b) No hay una asignación autoritaria de compensaciones por el trabajo.
- c) Hay una definición de los contratos y una imposición de su ejecución por parte de la autoridad.
- d) Todos los individuos tratan racionalmente de elevar al máximo sus ganancias
- e) La capacidad para trabajar de cada individuo es una propiedad alienable suya.
- f) La tierra y los recursos son propiedad alienable de los individuos.
- g) Algunos individuos desean un nivel de ingresos o de poder superior al que poseen.
- h) Algunos individuos tienen más energía, capacidad o bienes que otros. Macpherson: 2005, p. 61

sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes, y para el mantenimiento de relaciones de cambio debidamente ordenadas” (258). Si bien, no hace un análisis específico del contrato social, desde su perspectiva se puede interpretar como un procedimiento hipotético formal o instrumental, mediante el cual individuos propietarios acuerdan voluntariamente los deberes de protección y obediencia, en persecución de su propio interés, para fundar un tipo de sociedad política consistente en una serie de relaciones entre propietarios o relaciones mercantiles.

El contractualismo también tiene un vínculo fundamental con el iusnaturalismo²⁶. La idea de que el principio de legitimidad del poder político radica en un consenso racional, es una consecuencia del supuesto de que los individuos poseen unos derechos naturales

²⁶ Según Bobbio, “Se puede definir el iusnaturalismo como la doctrina de acuerdo con la cual existen leyes, que no han sido puestas por la voluntad humana y en cuanto tales son anteriores a la formación de cualquier grupo social, reconocibles mediante la búsqueda racional, de las que derivan, como de toda ley moral o jurídica, derechos y deberes que son, por el hecho de derivar de una ley natural, derechos y deberes naturales”. Bobbio, 2012, p.12. Por otra parte, Bobbio también establece una importante diferencia entre el iusnaturalismo medieval y el moderno: “El iusnaturalismo moderno (...) fruto del racionalismo matematizante aplicado al campo de la conducta humana, no concede nada al desarrollo histórico de la humanidad y, por lo tanto, tiene la pretensión de fijar definitivamente en un sistema perfecto todos los derechos y los deberes del hombre y el ciudadano; como tal, detiene todo proceso histórico y termina dando un valor absoluto a lo que tiene valor histórico (por ejemplo el derecho a la propiedad individual). El iusnaturalismo medieval, expresión de un racionalismo moderado, que concibe la verdad como continua adecuación de la razón humana a la razón universal, admite y justifica el desarrollo histórico”. Bobbio, 2017, p.39. Y más adelante agrega: “La superioridad del iusnaturalismo medieval en relación al moderno consiste en el hecho que el primero parte de la inspiración aristotélica de la naturaleza social del hombre, mientras el segundo se basa en su naturaleza egoísta. De esta consideración del individuo aislado en el estado de naturaleza se deriva luego la apreciación de la sociedad como un agregado mecánico de individuos (...) originando una concepción meramente negativa de las obligaciones del estado, una teoría del liberalismo clásico que ahora está debilitándose dondequiera”. Op cit. p.40.

que no dependen de la institución de un soberano, el cual no solo debe respetarlos sino permitir su máximo desarrollo:

Lo que une la doctrina de los derechos del hombre y el contractualismo es la común concepción individualista de la sociedad, la concepción de acuerdo con la cual primero está el individuo con sus intereses y necesidades, que toman la forma de derechos en virtud de una hipotética ley de naturaleza, y luego la sociedad, y no al contrario” (Bobbio, 2012: 16).

De esta forma, el iusnaturalismo es concebido como el “presupuesto «filosófico» del liberalismo porque sirve para establecer los límites del poder con base en una concepción general e hipotética de la naturaleza del hombre, que prescinde de toda verificación empírica y de toda prueba histórica” (12).

El fundamento de la teoría contractualista, es decir, el poder político basado en un consenso racional, está contenido en la teoría política de Hobbes y Locke. Este queda de manifiesto cuando a quién no adhiere al pacto social, Hobbes lo llama “el necio” o tonto [*the Fool*] porque cree que “cumplir o no cumplir pactos no era contrario a la razón cuando conducía al propio beneficio” (2004: 144). Mientras que Locke, lo llamo irracional, “ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor” (2006: 127). Sin embargo, donde si presentan diferencias es en el tipo de contrato social, lo cual tiene consecuencias importantes para sus respectivas concepciones del Estado y la ley natural. Para Hobbes, el contrato consiste en una cesión y renuncia completa de los derechos naturales. En cambio, para Locke se trata de una renuncia parcial que incluye solamente el derecho a hacer justicia por sí mismo. La consecuencia directa de esta diferencia, es que Hobbes erige un soberano con poderes casi absolutos, en

oposición a Locke que solo le atribuye poderes limitados (Bobbio, 2017: 183). Por lo tanto, Locke conserva la función tradicional de la ley natural de limitar los poderes del soberano y se incorpora así a la tradición del Estado liberal –al contrario de la monarquía absoluta propuesta por Hobbes- denominado también Estado negativo, guardián o limitado, cuyo deber es actuar como un juez imparcial y respetar los derechos naturales, por lo que ha sido vinculado a los inicios del Estado de derecho o *rule of law* de los ingleses (184).

La teoría política de Hobbes, en cambio, es más compleja y no es muy clara acerca de si los derechos naturales continúan en el gobierno civil, debido a los poderes casi ilimitados que le son concedidos al Leviatán o Estado. Incluso, el soberano ostenta el poder de interpretar la ley según su voluntad, por lo que ha sido vinculado también al positivismo jurídico. En consecuencia, se presta a confusión porque es considerado, a la vez, un precursor del iusnaturalismo moderno y del positivismo jurídico. Una explicación esclarecedora al respecto es formulada por Bobbio, al señalar que “Hobbes recurre a la doctrina del derecho natural no para limitar el poder civil (como hará, por ejemplo, Locke), sino para reforzarlo: puede decirse que recurre a medios iusnaturalistas para alcanzar objetivos positivistas” (2017: 35). Los derechos naturales, que los define en una veintena de leyes, obligan solo en consciencia, ya que no hay certeza de que todos las cumplirán en la inseguridad del estado de naturaleza. Luego, los individuos renuncian a sus derechos a través del contrato social para transferirlos al soberano (exceptuando el derecho a la vida) que recibe el poder de interpretar las leyes y castigar sus trasgresiones. Los súbditos

quedan obligados por la ley natural a obedecer al soberano y respetar los pactos, mientras que la obligación del soberano de respetar la ley natural es meramente nominal. Así, Hobbes invierte por completo la doctrina del iusnaturalismo tradicional, anteponiendo la obligación a las leyes civiles por sobre las leyes naturales. En otras palabras, “las leyes naturales son aquellas leyes que en el estado de naturaleza todavía no son vigentes y en el estado civil ya no existen” (38).

Por último, el objetivo final del contractualismo -según Bobbio- es la formación de un Estado fundamentado en el consenso. Sin embargo, advierte que el acuerdo voluntario y racional que requiere el contrato social puede ser un componente meramente circunstancial: “La idea de que el poder es legítimo sólo en tanto se basa en el consenso es propia de quien lucha por conquistar un poder que aún no tiene, sin perjuicio de que, una vez conquistado el poder, sostenga la tesis contraria” (1992: 23). Esto quiere decir que la burguesía, una vez conquistado el poder político, podría llegar a prescindir del consenso para su legitimación. En esta perspectiva, la hipótesis que se planteó al inicio de este estudio sostiene que esto fue precisamente lo que ocurrió con la reformulación del liberalismo clásico por el neoliberalismo de Hayek: el poder político no puede ser el producto de un acuerdo común y racional, porque el orden social es ahora el resultado de la evolución espontánea de tradiciones y costumbres, principalmente, los contratos y la propiedad privada, que son los fundamentos de la economía de mercado. Por lo tanto, así como el liberalismo clásico emancipó a la economía de la política dividiéndolos en dos ámbitos distintos, el neoliberalismo subordina la política al funcionamiento del mercado.

Hobbes: el contrato social para una sociedad de mercado y un Estado autoritario.

Igualdad, derechos y poder.

La anarquía del mercado, la cual tiende a ser la forma (aunque no la substancia) de todas las relaciones sociales en la sociedad capitalista, solo es posible, como los economistas clásicos desde Adam Smith a Marx señalaron, si hay una autoridad, el Estado, para mantener las libertades burguesas (contrato, trabajo, intercambio y acumulación) contra las demandas de aquellos quienes están desposeídos y contra las sociedades de otras naciones. Esta fue explícitamente la doctrina de Hobbes²⁷

C. B. Macpherson

La vida de Thomas Hobbes (1588-1679) transcurrió durante la Revolución Inglesa (1642-1688), un periodo fundamental de la historia moderna de Inglaterra, donde se enfrentaron en una larga y violenta disputa constitucional el Parlamento y la Corona²⁸, para dirimir quién era el auténtico titular de la soberanía. En este periodo Inglaterra define su confesión protestante y establece las bases del Estado moderno, luego de superar las disputas feudales y los conflictos con el papado (Vallespín: 272). Hobbes es considerado uno de los principales filósofos de la primera etapa de la revolución (así como Locke es “la gran figura intelectual” de la segunda conocida como Revolución Gloriosa) que comenzó con el fallido intento de golpe de Estado de Carlos I en 1642, quién fue después juzgado y condenado por el parlamento a ser decapitado en 1649. Este hecho representó “el acontecimiento más importante del siglo por la impresión que causó en la mente de los

²⁷ “The anarchy of the market, which tends to be the form (though not the substance) of all social relations in capitalist society, is only possible, as the classical economist from Adam Smith to Marx pointed out, if there is an authority, the state, to maintain the bourgeois freedoms (contract, labour, exchange, and accumulation) against the demands of those who are dispossessed and against other national societies. This was explicitly Hobbes’s doctrine”. Macpherson, 2012, p. 242.

²⁸ La Monarquía Absoluta, tal como fue expuesta al comienzo de la Dinastía de los Estuardo, estaba basada en tres principios: el derecho divino de los reyes, el derecho a establecer tributos de forma arbitraria y sin la aprobación del Parlamento, y la insoluble unidad de Estado y religión. Vallespín, 2003, p. 275.

hombres, comparable a la de la posterior ejecución de Luis XVI” (Negro: 10). Hobbes, en la dedicatoria del *Leviatán*, describe este contexto como un complejo enfrentamiento entre libertad y autoridad: “Pues estando amenazado por quienes reclaman una libertad demasiado grande y, en el lado contrario, por quienes reclaman demasiada autoridad, se hace difícil cruzar indemne ante las armas de ambos bandos” (2004: 35). Finalmente, el proceso revolucionario tuvo como resultado “la toma del poder político por parte de las élites mercantiles y bancarias, estrechamente asociadas a una nueva clase de propietarios agrícolas contagiados de su mismo espíritu empresarial. Libre empresa e individualismo posesivo van a ser ahora los dos grandes principios que orienten la marcha de este país” (Vallespín: 276).

La crisis social y política tiene una influencia determinante en el pensamiento de Hobbes, quién abandona su proyecto teórico inicial y se desplaza a la filosofía política para así responder a los conflictos de su tiempo, tal como lo declara en el Prefacio al *De Cive*:

ocurrió que mi país, unos años antes de que estallaran las guerras civiles, hirvió en cuestiones acerca de los derechos del poder y de la obediencia que deben los súbditos. Aquellas discusiones fueron el prólogo a la guerra que se acercaba. Y esa fue la causa que, dejados para más adelante todos los demás asuntos, hizo que madurase y saliese de mí esta tercera parte. Ocurrió, por tanto, que lo que iba a venir en último lugar ocupó ahora el primero (2000: 48)²⁹.

²⁹ El proyecto teórico inicial de Hobbes, como él mismo lo explica en el prólogo al *De Cive*, consistía en tres secciones: “en primer lugar, mis estudios habían tratado del *cuerpo* y de sus propiedades generales; en segundo lugar, del *hombre* y de sus facultades y pasiones; en tercer lugar, del *gobierno civil* y los deberes de los súbditos”. Hobbes, 2000, p.47.

La filosofía política de Hobbes está compuesta por tres libros, *The Elements of law* (1640), *De Cive* (*The Citizen*, 1642), y *Leviatán* (1651) (Berns: 377), cuya idea central puede resumirse en que, “dada la naturaleza humana, la paz civil sólo es posible bajo el sometimiento total a una soberanía indivisible y absoluta” (Vallespín: 267)³⁰.

Si bien Hobbes intenta en el *De Cive* contribuir a evitar la guerra civil, es en el *Leviatán* (escrito en inglés) donde se dirige “fundamentalmente a destinatarios ingleses con la clara intención de solventar de una vez por todas, no ya sólo sus inquietudes filosófico-políticas, sino su misma postura ante los acontecimientos de su país” (Vallespín: 269). Hacia el final del *Leviatán* declara que su pensamiento política, “ocasionado por los desórdenes del tiempo presente”, tiene como propósito “poner ante los ojos de los hombres la relación mutua entre protección y obediencia” (2004: 565). Hobbes adopta el método de la física de Galileo para aplicarlo al estudio del hombre. Así, desarrolla una concepción materialista-mecánica del hombre que utilizará como fundamento para definir un principio de obligación política basado en la ciencia. Sin embargo, la teoría del individualismo posesivo de Macpherson cuestiona este planteamiento. Sostiene que el estado de naturaleza de Hobbes como una guerra de todos contra todos, debido a una competencia ilimitada de poder, no se deduce del supuesto mecánico del hombre como un mecanismo

³⁰ Esta idea central de la filosofía política de Hobbes señalada por Vallespín, puede deducirse claramente del principio que el propio Hobbes declara como fundamento de su pensamiento político: “establezco antes que nada este principio que todos los hombres conocen y que ninguno niega, a saber: que las disposiciones de los hombres son naturalmente de tal condición que, excepto cuando son reprimidos por temor a algún poder coercitivo, cada hombre desconfiará y tendrá miedo de cada hombre; y como derecho natural, se verá obligado a hacer uso de la fuerza que tiene para lograr la preservación de sí mismo” (44). Op cit. p. 44.

automático que intenta perpetuar su propio movimiento, sino que corresponde a un supuesto social. Por lo tanto, según Macpherson, el deseo de un poder ilimitado sobre los demás es la consecuencia de un modelo de sociedad implícito, el de la sociedad posesiva de mercado -que Hobbes introduce en su reflexión sobre el poder-, y no el resultado de la concepción materialista-mecánica del hombre.

La concepción del hombre

La conducta humana para Hobbes es la base de las leyes de la vida social y política porque todos los hombres comparten la misma naturaleza. Todos los hombres poseen los mismos pensamientos y pasiones, mientras que las diferencias radican solo en los objetos de estas pasiones, como en la constitución individual y educación de cada individuo:

Digo la semejanza de *pasiones* como *deseo, miedo, esperanza*, etc., que son idénticas en todos los hombres, y no la semejanza en los *objetos* de las pasiones, que son las cosas *deseadas, temidas, esperadas*, etc. En éstas varían tanto la constitución individual como la específica educación (Hobbes, 2004: 40).

A partir de esta igual naturaleza humana, Hobbes deduce después su método de investigación que resume en la sentencia “*Nosce teipsum*: concóctete a ti mismo” (40), citada en la introducción del *Leviatán*. La aplicación de este principio él mismo la indica dirigiendo una recomendación directa al gobierno de la sociedad: “Quien ha de gobernar a toda una nación debe leer en sí mismo a la Humanidad” (41).

Una ruptura importante de Hobbes con la tradición filosófica radica en que no define a la virtud ni a la razón como la causa de la conducta humana, sino a la pasión. La crítica que dirige a la tradición de la filosofía política de Sócrates, Platón, Aristóteles, Plutarco y Cicerón, consiste precisamente en que los clásicos fallaron porque sus expectativas fueron demasiado altas y utópicas (Berns: 377). Las teorías políticas clásicas, por basarse en ideales de virtud y perfección humana, fracasaron en su objetivo de lograr paz y amistad cívica en la vida social³¹. Hobbes, al contrario, plantea una “psicología mecanicista de las pasiones” (Berns: 379)³², a partir de la cuál deduce los derechos naturales del estado de naturaleza y la ley natural de la sociedad civil.

La concepción materialista del hombre de Hobbes está basada en la física de Galileo, la cual corresponde a una máquina automática que se dirige por sí misma y trata de perpetuar su propio movimiento. El movimiento se produce como una respuesta a la presión o movimiento de la materia exterior que es procesado por el mecanismo interno del hombre-máquina:

los sentidos, que reciben la presión de los cuerpos exteriores y la transmiten a través de los nervios al cerebro y al corazón, los cuales a su vez liberan una contrapresión; la imaginación o memoria, que puede recordar las impresiones sensoriales

³¹ La crítica de Hobbes a los filósofos por carecer de un método, el cual afirma solo ha sido utilizado en geometría, se encuentra en el capítulo V del *Leviatán*, “De la razón y la ciencia”. Hobbes, 2004, p. 69.

³² Esta psicología de las pasiones es desarrollada por Hobbes en el capítulo VI del *Leviatán*, “De los orígenes internos de los movimientos voluntarios, llamados comúnmente pasiones, y de los vocablos mediante los cuales son expresadas”. En este capítulo, junto con definir las pasiones humanas y en congruencia con su visión materialista en que el sentido es una expresión de las sensaciones que los objetos externos producen en los sentidos, Hobbes define también el bien y mal como las sensaciones de placer y molestia: “El *placer* (o el *deleite*) es, por tanto, la apariencia o la sensación de lo bueno, y la *molestia* o el *pesar*, la apariencia o sensación de lo malo”. Hobbes, 2004, p.76.

pasadas y almacenar su experiencia de ellas (...) el lenguaje, que le permite a la máquina comunicarse y recibir comunicaciones y ordenar sus propias estimaciones; y la razón, que al añadir o sustraer nombres y las consecuencias de los nombres, puede llegar a proposiciones generales o reglas para su propia orientación (Macpherson, 2005: 41).

En esta concepción materialista-mecánica del hombre, su movimiento o conducta está dirigida por el deseo. La vida, entonces, es movimiento vital, “Pues no tener deseo es estar muerto” (Hobbes, 2004: 90) y el hombre o la máquina trata de perpetuar su propio movimiento: “no hay tal cosa como perpetua tranquilidad de mente, mientras aquí vivimos, porque la vida misma no es sino movimiento, y jamás podrá ser sin deseo, ni sin temor, como no podrá ser sin sensación” (82). Luego, la razón del hombre, es decir, el cálculo de las consecuencias (67), conduce este movimiento de tal forma que se aproxime a las cosas u objetos placenteros o deseados que mantengan su continuidad, y se aleje de aquellos molestos o aborrecidos que lo detengan, según indique el cálculo racional: “Este movimiento que se denomina apetito y, en su apariencia, *deleite* y *placer*, parece ser una corroboración del movimiento vital, y una ayuda al mismo (...) y las contrarias *molestias*, *ofensivas*, porque obstaculizan y perturban el movimiento vital” (76). De esta forma, el deseo -que guía el movimiento vital del hombre- define también las concepciones del bien y del mal, no por una regla común sino en relación al gusto de cada individuo singular: “Pero sea cual sea el objeto del apetito o deseo de cualquier hombre, esto es lo que él, por su parte llama *bueno*, y al objeto de su odio y aversión, *malo*, y al de su desprecio, *vil e inconsiderable*. Pues las palabras bueno, malo y despreciable son siempre usadas en relación con la persona que las usa” (75).

El estado de naturaleza: la sociedad mercantil sin el Leviatán

El estado de naturaleza de Hobbes describe supuestamente al hombre primitivo o natural, opuesto al hombre civilizado, que carece de un poder común que contenga sus pasiones. Este se encuentra gobernado por los derechos naturales que conceden al individuo la libertad de usar su propio poder sin restricciones para preservar su vida, por lo que “todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás” (2004: 133). En este contexto, “todo hombre es enemigo de todo hombre” y la vida transcurre como una guerra de todos contra todos (130). Representa –al parecer- lo opuesto a la sociedad civil y es precisamente esta oposición lo que justifica el paso de uno a otro a través de un contrato social, que consiste en la cesión de los derechos naturales a un poder soberano, para que garantice paz y seguridad. Crawford Macpherson, en cambio, postula que se trata no del hombre primitivo en estado de naturaleza, sino del hombre civilizado de la sociedad mercantil de su época, lo cual justifica analizando tres características.

La primera característica que menciona Macpherson para demostrar que el hombre natural de Hobbes corresponde al hombre civilizado, es la descripción misma del estado de naturaleza. Es “claramente la negación de la sociedad civilizada: ni industria, ni cultivo de la tierra, ni navegación, ni edificios cómodos, ni artes, ni letras, ni sociedad, «y la vida del hombre, solitaria, pobre, obscena, embrutecida y breve»”. Toda esta carencia de progreso y bienestar se debe a la guerra permanente de todos contra todos. Pero, el anhelo de ellos no procede de hombres naturales, debido a que están deducidos “de los apetitos

de unos hombres que son civilizados porque desean no solamente vivir, sino vivir bien o cómodamente” (2005: 34). Esto se hace aún más evidente cuando Hobbes indica las “tres causas principales de riña” en el estado de naturaleza: la competencia, la desconfianza y la gloria. “Lo primero hace que los hombres invadan por ganancia; lo segundo, por seguridad; y lo tercero por reputación” (2004: 129). Para Macpherson, “las dos primeras (competencia y desconfianza) proceden del deseo de los hombres de vivir bien” y la tercera es propia de una escala de valores de la sociedad civilizada (2005: 34). Así se demuestra cuando Hobbes señala que los hombres que buscan la gloria usan la violencia “por pequeñeces, una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, y cualquier otro signo de subvaloración, ya sea directamente de su persona, o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o nombre” (2004: 129). Por lo tanto, concluye Macpherson, “La competencia, la desconfianza y la gloria, lejos de caracterizar solamente el embrutecido estado de naturaleza, son los factores de la sociedad civil del presente que llevarían a esta sociedad civil a esa condición envilecida si no existiera un poder común (...) la condición natural de la humanidad se halla en el interior de los hombres actuales; y no aparte, en una época o en un lugar lejanos” (2005: 35).

La segunda se refiere a que el propio Hobbes declara que infiere su concepción del hombre en el estado de naturaleza del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada de su época. Para ejemplificar esto Macpherson cita un extracto del capítulo I del *De Cive*:

Con qué objeto se agrupan los hombres se deduce de lo que hacen una vez agrupados (...) Por eso la experiencia enseña, a todo el que considera con más

atención las cosas humanas, que toda reunión espontánea se produce, bien por mutua necesidad, bien para conseguir gloria; por eso los partidarios tratan de conseguir algún beneficio (...) estimación, y honor de sus compañeros de reunión (Macpherson, 2005: 37).

Para la teoría del individualismo posesivo de Macpherson el capítulo I del *De Cive* es fundamental, ya que Hobbes afirma aquí explícitamente que su concepción del hombre la obtiene principalmente del estudio de la sociedad de su tiempo. Esto se debe a que *De Cive*, a diferencia del *Leviatán* y *Elementos de Derecho Natural y Político*, “al omitir todo el análisis físico-psicológico del hombre como sistema de materia en movimiento, se abre con una brillante disección del comportamiento hombre en la sociedad de la época que revela sus inclinaciones «naturales»” (Macpherson: 2005, 36). Sin embargo, esta misma inferencia puede realizarse –aunque en menor medida- también en el *Leviatán*, capítulo XIII, donde Hobbes describe el estado de naturaleza³³, lo cual demuestra la asertividad de la interpretación de Macpherson. Por otro lado, el extracto aquí citado del capítulo I del *De Cive*, presenta además uno de los supuestos sociales de la sociedad posesiva de mercado, la idea de interés como fundamento del vínculo social (Ruiz: 1984, 62), que el propio Hobbes reafirma más adelante: “Toda asociación con los demás se hace pues, o

³³ En este pasaje del *Leviatán* se puede corroborar la interpretación de Macpherson, de que Hobbes infiere la guerra de todos contra todos del estado de naturaleza de la conducta del hombre en la sociedad de su época, suponiendo que no hay un poder soberano que obligue al cumplimiento de la ley: “Puede resultar extraño para un hombre que no haya sopesado bien estas cosas que la naturaleza disocie de tal manera a los hombres y les haga capaces de invadirse y destruirse mutuamente. Y es posible que, en consecuencia, desee (...) confirmar la misma por experiencia. Medite entonces él, que se arma y trata de ir bien acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va a dormir, que echa el cerrojo a sus arcones incluso en su casa, y esto sabiendo que hay leyes y empleados públicos armados para vengar todo daño que se le haya hecho, qué opinión tiene de su prójimo cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando atranca sus puertas, y de sus hijos y servidores cuando echa el cerrojo a sus arcones”. Hobbes, 2004, p. 130.

para adquirir alguna ganancia o para adquirir gloria; es decir, no por amor a nuestro prójimo sino por amor a nosotros mismos” (2000: 57).

La tercera característica está relacionada con la aplicación de Hobbes del método analítico-sintético de Galileo. Macpherson explica que en la introducción al *Leviatán*, “El propio Hobbes nos dice que su análisis psicológico se refiere al hombre de su época: «Quien mire dentro de sí y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres en circunstancias parecidas»” (2005: 40). En consecuencia, Macpherson deduce que “En realidad, el postulado que Hobbes estaba analizando desde el principio era la naturaleza del hombre civilizado. Pues el método analítico-sintético, que tanto admiraba de Galileo y que él adoptó, consistía en descomponer la sociedad existente en sus elementos más simples y recomponer luego estos mismos elementos en un todo lógico” (40).

Sin embargo, Macpherson identifica también una falla en el modelo de Hobbes que no se corresponde con la sociedad posesiva de mercado. Si bien, la nueva sociedad mercantil reconoció la necesidad de un poder soberano fuerte y centralizado, no concedió que se perpetuara a sí mismo, como el monarca absoluto que Hobbes proponía. El origen de este error –explica Macpherson- radica en que no percibió la capacidad de cohesión de clase de los propietarios, por lo que solo consideró la descomposición de las relaciones sociales producida por la competencia incesante de poder en la sociedad mercantil:

a partir de esta visión de la sociedad, tan absolutamente fragmentada, infirió la necesidad de una persona u órgano capaz de autoperpetuarse. Argüía que si la persona o personas que detentan el poder soberano no se les reconoce el derecho de designar a sus sucesores, entonces cada vez que hubiera que escogerlos el poder real se dispersaría de nuevo (2005: 97).

La falta de un poder soberano capaz de perpetuarse a sí mismo devolvería a la sociedad a la guerra de todos contra todos del estado de naturaleza. Pero, al contrario de lo que previó Hobbes, los propietarios demostraron una capacidad de cohesión de clase con un sentido de interés común lo bastante fuerte, como para permitirse “la elección periódica de los miembros del órgano soberano sin que toda la autoridad se disgregue entre la miríada de voluntades en conflictos cada vez que llegue el momento de la elección” (99). Por lo tanto, “El modelo de Hobbes dejó de corresponder, en este único aspecto esencial, al modelo de la sociedad posesiva de mercado y a la sociedad inglesa real” (98).

La igualdad y los derechos

La vida en el estado de naturaleza, según Hobbes, está gobernada por los derechos naturales, de los cuales deduce posteriormente la ley de naturaleza. El derecho natural lo define como “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la *preservación* de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto” (2004: 132). El fundamento del derecho natural es entonces la propia conservación, lo que permite que “cada cual es gobernado por su propia razón” y “todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás” (133). A partir de este

principio de auto-conservación, Hobbes deriva después la ley de naturaleza, la cual es creada por la razón para lograr la paz en la guerra permanente del estado de naturaleza. Los argumentos de las leyes de naturaleza para lograr la paz, son las principales pasiones del hombre: el temor a la muerte violenta y el deseo de una vida confortable (132). Por lo tanto, a cambio de eliminar este temor y disfrutar de paz, protección y bienestar, los hombres estarán dispuestos a respetar estas leyes. Hobbes menciona diecisiete leyes, pero las resume en “una fácil suma, inteligible hasta para la capacidad más escasa, *no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti*” (153).

La interpretación de Macpherson plantea que la teoría política de Hobbes postula dos clases de igualdad entre los hombres: de capacidad y de expectativas de satisfacer sus deseos (2005: 80-81). Como ambas son constatadas por la observación y la experiencia, Hobbes cree que esta igualdad de hecho establece una igualdad de derecho o principio de obligación: “si la naturaleza ha hecho a los hombres iguales, esta igualdad debe ser reconocida”, y así lo deja estipulado en la octava ley de naturaleza: “*que todo hombre reconozca a los demás como sus iguales por naturaleza. La violación de este precepto es orgullo*” (Hobbes: 2004, 150). Sin embargo, la primera, la igualdad de capacidades y facultades del cuerpo y el espíritu, no se refiere –señala Macpherson- a que todos los hombres tienen exactamente las mismas capacidades, sino más bien a que a todos son igualmente frágiles entre sí:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que (...) la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza

corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más débil” (Hobbes: 2004, 127).

La segunda, en cambio, la igualdad de expectativa de satisfacer sus deseos, es considerada por Hobbes en el *Leviatán* como una consecuencia de la primera: “De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines” (128). Además, Macpherson agrega que Hobbes en los *Elementos* y en *De Cive* considera principalmente el igual deseo de conservar la vida como una necesidad o impulso natural que, por lo tanto, no es contrario a la razón verdadera y constituye entonces un derecho. De esta forma, concluye Macpherson, Hobbes postula una igualdad natural y moral -de capacidades y necesidades- que establecen una igualdad de derecho y la obligación (2005: 81).

Posteriormente, Macpherson cuestiona que Hobbes deduzca la igualdad de derecho de la igualdad de hecho, porque lo que finalmente deduce –afirma él- es un postulado de derecho igual a la vida. Este último no sería una consecuencia de la igualdad natural o de hecho, sino de su concepción materialista del hombre basada en la física de Galileo. El cambio revolucionario de Galileo en las ciencias consistió en postular que un objeto en movimiento no necesitaba la aplicación continua de una fuerza exterior, sino que se mantendría en movimiento hasta que otra fuerza lo detuviera³⁴. En esta perspectiva, el

³⁴ La influencia de Galileo en la concepción del hombre de Hobbes resulta evidente en el capítulo II del *Leviatán*, cuando Hobbes, por ejemplo, argumenta: “Es una verdad indubitable para todo hombre que cuando una cosa permanece en reposo así seguirá para siempre si algo no la pone en movimiento. Pero cuando una cosa está en movimiento así permanecerá eternamente si no es detenida por algo (...) y aquello que lo obstaculiza, sea lo que fuere, no puede suprimir su movimiento de modo instantáneo, sino gradualmente y en el tiempo. Tal como observamos las aguas, aunque el viento cese, las olas sólo cesan mucho tiempo después; así también acontece con el movimiento realizado en las partes internas del hombre cuando ve, sueña, etc.”. Hobbes, *Leviatán*, p. 47.

postulado inicial del materialismo mecánico de Hobbes establecía que “los hombres son sistemas materiales automáticos que tratan por igual de mantener su propio movimiento, y puesto que son igualmente frágiles, no hay razón alguna por la que no hayan de tener iguales derechos” (Macpherson, 2005: 82). Por lo tanto, “el derecho igual está implicado en la igual necesidad de movimiento continuado”, lo que constituye una “revolución en la teoría política y moral” (82). A partir de Platón, señala Macpherson, las obligaciones y derechos eran inferidos de unos supuestos designios de la naturaleza o voluntad divina, que eran introducidos desde fuera del ámbito de los hechos, a los que se accedía por vía de la razón o de la revelación y que los filósofos consideraban generalmente desiguales (82). Posteriormente, incluso otras tradiciones de derecho natural como la estoica y la cristiana, que declaraban la igualdad natural de todos los hombres, “era menos una afirmación de hecho que una aspiración” basada en la común racionalidad o creación común (93). Hobbes, al contrario, realiza un cambio radical al establecer que la igualdad de derecho estaba implícita en “la igual necesidad de movimiento continuado” o “necesidad de cada mecanismo humano de perpetuar su propio movimiento” (83). Así, no solo se opone a la imposición de un sistema de valores desde afuera o arriba, sino también a jerarquías desiguales de deseos, derechos u obligaciones.

En esta perspectiva, esta concepción del hombre como una máquina automática no implica que todos tengan los mismos deseos o aversiones. Si bien, son todos iguales por naturaleza en sus facultades físicas y mentales, no solo difieren en sus apetitos y gustos, sino que el propio hombre va cambiando su carácter a través del tiempo:

Y los hombres diversos no difieren únicamente en su juicio acerca de la sensación de lo que es agradable y desagradable al gusto, olfato, oído, tacto y vista, sino también acerca de aquello que es conforme o disconforme a razón en los actos de la vida en común. No, el mismo hombre, en tiempos diversos, difiere de sí mismo, y a veces alaba, esto es, llama bien, a lo que otras veces denigra (Hobbes. 2004, 154).

Sin embargo, la igualdad natural tan defendida por Hobbes es mermada por el contrato social que exige al individuo una renuncia casi total de sus derechos naturales para transferirlos al monarca absoluto. Así, el individuo se convierte en súbdito, sin conservar otro derecho que el derecho a la vida (Bobbio, 1992: 56), estableciendo una inobjetable desigualdad política entre el súbdito y el monarca. Aunque, esta desigualdad política es de carácter artificial o convencional producto del contrato, y no puede modificar la naturaleza humana que concibe a todos los hombres como iguales en sus capacidades físicas y mentales. Aun así, Oakeshott enfatiza que el súbdito del leviatán mantiene la libertad de su consciencia. Para Hobbes, “sólo hay una ley, natural y divina, y está revelada por las escrituras” (253), pero la adoración a Dios debe honrarse como un culto público y no privado. Si bien el súbdito-civil debe cumplir con las leyes, estas dejan un espacio privado para la libertad de creencia y pensamiento del individuo que puede considerarse como el comienzo de la tolerancia liberal:

si la función del soberano es la supresión de la controversia, no tiene ningún derecho a interferir en lo que de hecho no puede controlar (...) «Por lo que toca al *pensamiento* y la *creencia* internos de los hombres, que pasan inadvertidos para los gobernantes humanos (porque sólo Dios conoce el corazón), no son voluntarios ni el efecto de las leyes sino que nacen de la voluntad no revelada y el poder de Dios, y en consecuencia no constituyen una obligación». Ésta es una doctrina sombríamente escéptica en la que Hobbes basa la tolerancia (257).

La libertad se comprende aquí como la ausencia de interferencia de las leyes y del soberano: “la «mayor libertad» de los súbditos civiles deriva de los silencio de la ley” (249). Por esta razón, Oakeshott concluye que “Hobbes, sin ser él mismo un liberal, tenía en él más de la filosofía del liberalismo que la mayoría de sus defensores profesados” (265).

La interpretación de Carl Schmitt del *Leviatán* también pone énfasis en esta división entre un espacio público y privado. Así, explica que Hobbes distingue entre creencia interna y confesión externa, o entre:

la razón «pública», en oposición a la razón «privada»; pero en virtud de la libertad general del pensamiento -«quia cogitatio onmis libera est»- queda encomendado al fuero propio de cada cual, conforme a su razón privada creer o no creer íntimamente y conservar en su corazón, «intra pectus suum», su propio «judicium»” (50).

No obstante, Schmitt considera que el objetivo central de Hobbes era restablecer la unidad política originaria entre religión y política (8), a través del poder soberano absoluto del Leviatán, aunque este contenía el germen de su propia destrucción en la división entre fuero externo e interno. La libertad interna y privada de consciencia y pensamiento fue aceptada por el sistema político y se transformó en: “la gran brecha de invasión del liberalismo moderno, desde la cual se podía trastocar enteramente todo el sistema de relaciones entre el fuero interno y el externo, lo público y lo privado, que había concebido y montado Hobbes” (51). Debido a esto, el Estado policial o leviatán deviene en el Estado de Derecho burgués que convierte la legitimidad en legalidad (60).

Por último, la concepción de Hobbes de los derechos naturales también ha sido considerada como un argumento para vincularlo a los inicios del liberalismo. Hobbes establece que el principio fundamental del derecho natural y las leyes de naturaleza es la propia conservación. El derecho del individuo de conservarse a sí mismo, en otras palabras, es el origen de los deberes y obligaciones sociales. Esta es la razón por la cual es considerado como uno de los fundadores del liberalismo moderno, debido a que es reconocido como uno de los primeros filósofos en postular que “todas las obligaciones sociales y políticas provienen de los derechos individuales del hombre y están al servicio de éstos” (Berns: 382)

El poder

Para desarrollar su teoría política, Hobbes adoptó el mismo método analítico-sintético de Galileo, solo que dirigido al estudio del hombre y la sociedad. Este “consistía en descomponer la sociedad existente en sus elementos más simples y recomponer luego estos mismos elementos en un todo lógico. Por tanto se trataba de disolver la sociedad existente en los individuos existentes, y luego de disolver estos últimos en los elementos primarios de su movimiento” (Macpherson: 2005, 40). Sin embargo, según Macpherson, Hobbes no expone con toda transparencia el proceso de su razonamiento, debido a que no procede desde la parte analítica a la sintética –como indica el método–, sino que comienza presentando los resultados, exponiendo así solo la segunda parte del razonamiento, mientras oculta la primera. Es decir, que el pensamiento de Hobbes no inicia con el análisis

del hombre en sociedad, para luego reducirlo a sus elementos más simples (como un sistema mecánico de materia en movimiento) y terminar con una reconstitución de su comportamiento en sociedad como un todo lógico. Lo que hace, en cambio, es comenzar con la reconstitución del individuo en sociedad omitiendo toda la primera parte. De esta forma, su análisis de la naturaleza humana no incluye sus características sociales o civilizadas, sino que éstas –como postula Macpherson- se incorporan después en su razonamiento, específicamente, en su concepción del poder, el honor, el valor o la estimación (2005: 40).

El estudio analítico de la naturaleza humana de Hobbes se encuentra en los primeros capítulos de sus obras *Leviatán* y *Elementos*, los cuales comienzan con un análisis psicológico y fisiológico del hombre. *De Cive*, en cambio, no contiene esta parte e inicia de inmediato con un análisis del hombre en el estado de naturaleza, que resulta de gran valor para la interpretación de Macpherson ya que encuentra aquí las referencias más directas de Hobbes al hombre burgués de la sociedad mercantil de su tiempo, como lo demuestra especialmente en su ensayo *Hobbes's Bourgeois Man* (2012). Pero, según Macpherson, donde introduce el modelo de sociedad que sustenta su análisis, es decir, el modelo de sociedad posesiva de mercado, es en su concepción del poder, el honor, el valor o la estima, que se encuentra principalmente en el capítulo X del *Leviatán* y el capítulo VIII de *Elementos*. Así entonces, la sociedad y el hombre civilizado, no considerados en la fase analítica sobre la psicología y fisiología del hombre, son incorporados

posteriormente en la fase sintética sobre la concepción del poder, el honor, el valor o la estima.

En la aplicación del método analítico-sintético, la etapa del análisis del poder corresponde a “la principal transición del hombre-máquina en sí mismo al hombre-máquina como unidad en una serie de relaciones sociales” (Macpherson: 2005, 44). Además, siguiendo la interpretación de Macpherson, es en esta etapa donde Hobbes introduce “postulados nuevos, explícitos e implícitos, necesarios para la deducción del estado de naturaleza”, que proceden de “las relaciones observadas entre los hombres en un tipo específico de sociedad” (44). Por consiguiente, el propósito de Hobbes de fundar la obligación política en los supuestos mecánicos que toma de la física de Galileo, no se cumpliría: “el estado de naturaleza hobbesiano, piensa Macpherson, no podría ser coherentemente postulado a partir de puros supuestos mecánicos, esto es, de una visión del hombre como un ser definido por deseos y aversiones incesante” (Ruiz, 1985: 64). Deben incorporarse, entonces, unos supuestos sociales “extramecánicos” que introduce precisamente en su concepción del poder. Esto explica que el análisis de Hobbes, en efecto, “pasa de una concepción neutral, mecánica, a una en que el poder fundamentalmente resulta poder sobre otros hombres. El correlato de esta concepción es una oposición universal de los poderes de todos, de la que resulta una invasión permanente de los poderes de unos hombres por los de los demás” (64). Así, son incorporados los supuestos sociales de una competencia ilimitada de poder, que fundamentan las relaciones en el estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos, pero que corresponden

a un modelo de sociedad implícito, que es la sociedad posesiva de mercado, el cual es la base de las sociedades de mercado competitivas modernas (Macpherson: 2005, 74).

Hobbes en el *Leviatán* presenta primeramente –al inicio del capítulo X- una definición neutra o mecánica del poder: “El poder *de un hombre* (considerado universalmente) viene determinado por sus medios actuales para obtener algún bien futuro aparente” (2004: 100). Pero, posteriormente –al inicio del capítulo XI-, replantea esa definición como un “insaciable deseo de poder en todos los hombres”: “sitúo en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte” (109). Para Machperson, es esta segunda concepción del poder la que permite a Hobbes justificar más tarde las relaciones del estado de naturaleza como una competencia ilimitada de poder sobre los demás, las cuales serán el fundamento del contrato social que pone fin a esa guerra de todos contra todos.

Después de la definición neutra del poder como un medio para obtener un bien, Hobbes lo divide en dos tipos, original o natural e instrumental o adquirido:

El *poder natural* es la eminencia de las facultades corporales o mentales, como extraordinaria fuerza, belleza, prudencia, artes, elocuencia, liberalidad, nobleza. Son *instrumentales* los poderes que, adquiridos por los anteriores o por la fortuna, constituyen medios e instrumentos para adquirir más, como riquezas, reputación, amigos y el secreto obrar de Dios que los hombres llaman suerte. Porque la naturaleza del poder es en este punto como la fama, creciente según procede, o como el movimiento de cuerpos graves, que cuanto más avanzan más se apresuran (2004: 100)

El poder natural, entonces, no es –explica Macpherson- una capacidad natural (fuerza, belleza, prudencia, etc.) sino la *eminencia* de sus facultades, es decir, la supremacía por sobre las de los demás, mediante las cuales se pueden obtener poderes instrumentales (riqueza, reputación, amigos): “Consiste en el excedente de las capacidades personales propias respecto de las demás hombres, más lo que se puede adquirir mediante tal excedente” (Macpherson: 2005: 45). Por lo tanto, se incluye aquí un postulado nuevo sobre la oposición de poderes, que no estaba contenido en la concepción del hombre como mecanismo automático que trata de mantener y aumentar su propio movimiento. Este nuevo postulado sostiene que “la capacidad de un hombre de conseguir lo que desea se opone a la capacidad de los demás” (45). Pese a que éste supuesto está implícito en el *Leviatán*, es explícito en *Elementos*: “Puesto que el poder de un hombre es resistido y entorpecido por el efecto del poder de otro, el poder consiste simplemente en el exceso de poder de uno sobre el de otro, pues los poderes iguales que se oponen se destruyen entre sí” (Hobbes, 2005: 131).

Este nuevo postulado introducido por Hobbes en su análisis del poder de la oposición de poderes o poder sobre los demás, se encuentra también -como indica Macpherson- en su reflexión sobre el valor y el honor. Primero, respecto al valor, Hobbes explicó que el poder natural o eminencia de las facultades físicas y mentales, permite adquirir poderes instrumentales, los que se definen como la capacidad o “medio para disponer del apoyo y servicio de muchos” (Hobbes, 2005: 100) y que producen un deseo constante por aumentarlo (“como la fama, creciente conforme avanza”). Por lo tanto, las cesiones de

poder son una práctica tan frecuente en las relaciones sociales que constituyen un comercio o “mercado de poder”, donde “el poder de un hombre se trata como una mercancía” (Machperson: 2005, 47):

La valía o el VALOR de un hombre es, como en todas las demás cosas, su precio; es decir, lo que se ofrecería por el uso de su poder. Y, en consecuencia, no es absoluta sino algo dependiente de la necesidad y el juicio de otro (...) Y como acontece en otras cosas, para los hombres lo que determina el precio no es quién vende sino quién compra (Hobbes: 2004, 101).

El valor se mide así de acuerdo a un precio que, al igual que cualquier otra mercancía, lo determina no la oferta sino la demanda, es decir, lo que uno o muchos están dispuestos a pagar por el en el mercado. Por otra parte, al considerar que el valor es el precio que se atribuye por la estimación del poder de un hombre, un componente fundamental de este poder es su capacidad para trabajar, la cual también se ha convertido en una mercancía. En este sentido, Hobbes reconoce expresamente el carácter mercantil del trabajo humano: “Porque el trabajo de un hombre es también un bien intercambiable por beneficio, como cualquier otra cosa” (Hobbes, 2004: 220)

Segundo, respecto al honor, también es tratado como el precio de una mercancía en el mercado, que le concede su poder correspondiente: “*Honorable* es cualquier posesión, acción o cualidad que constituye un argumento y un signo de poder” (Hobbes, 2004: 104). Ejemplos de honor son ser honrado, amado o temido por muchos; el dominio, la victoria, las riquezas, la magnanimidad, la liberalidad, la esperanza, etc. Asimismo, como su medida es similar a una estimación de mercado, no tiene ninguna relación con la justicia: “No altera su honor el que una acción (siendo grande y difícil y, en consecuencia, signo

de un gran poder) sea justa o injusta. Porque el honor consiste solamente en una opinión de poder” (105).

Macpherson afirma que en las reflexiones de Hobbes sobre el poder, el valor y el honor, donde analiza al hombre en la sociedad, son evidentes las características de un mercado competitivo: el comportamiento de los hombres es “una lucha incesante por conseguir poder sobre los demás” (2005: 48) y la sociedad “es como una serie de relaciones esencialmente mercantiles (73). No obstante, esta afirmación no se deduce completamente del postulado fisiológico de que todos los hombres tratan de perpetuar su propio movimiento. Hobbes, en el *Leviatán* y en los *Elementos*³⁵, menciona varias veces que no todos los hombres desean un poder ilimitado, sino solamente algunos. Pero, en una sociedad mercado, estos últimos obligan al resto a desear más poder para mantener su nivel de vida, aunque no quieran aumentarlo, debido a la competencia ilimitada por el poder: “En realidad, el hombre no puede asegurarse el poder y los medios para vivir bien que actualmente tiene sin la adquisición de más” (Hobbes, 2004: 109)³⁶. Por lo tanto, la

³⁵ En el *Leviatán*, capítulo VIII, respecto a la diferencia de talentos señala: “las pasiones que fundamentalmente causan las diferencias de talento son principalmente el mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimiento y de honor. Todas las cuales pueden resumirse a la primera, que es el deseo de poder” (90). Posteriormente, en el capítulo XIII, insiste en la misma idea de que no todos los hombres tienen un deseo ilimitado de poder: “habiendo algunos que complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los llevan más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de otra manera se contentarían con permanecer tranquilos dentro de ciertos límites modestos, no incrementasen su poder por medio de la invasión, no serían capaces de subsistir largo tiempo permaneciendo sólo a la defensiva” (129). En *Elementos* también se encuentra la misma idea: “considerando las grandes diferencias existentes entre los hombres dada la diversidad de sus pasiones, puesto que algunos son vanidosos y pretenden una preferencia y superioridad entre sus semejantes, no sólo cuando tienen la misma capacidad, sino también cuando son inferiores, hemos de reconocer que forzosamente aquellos hombres que son moderados y no pretenden más que la igualdad natural, deberán oponerse a la fuerza de otros que intenten subyugarles” (Hobbes: 2005, 171).

concepción final del poder de Hobbes “como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte” (109), se infiere según Macpherson de dos postulados, el fisiológico y otro implícito:

a) el postulado fisiológico según el cual algunos hombres, aunque no todos, tienen un deseo innato de poder y de más placer, mientras que el resto desea solamente continuar a su nivel actual [*sic*], y *b)* el postulado implícito según el cual la sociedad es tan fluida o fragmentada que el comportamiento de los hombres inmoderadamente ávidos obliga a entrar en la lucha por el poder sobre otros a todos los demás (Macpherson, 2005: 49)

En esta interpretación de Hobbes, Macpherson identifica finalmente un postulado más, que es el principal para fundamentar su teoría del individualismo posesivo. Indica que Hobbes “En el curso de su razonamiento ha hecho varias suposiciones no contenidas en el análisis psicológico original. La más importante de ellas es el supuesto de que el poder de cada hombre se opone al poder de cada uno de los demás, lo cual parece ser un postulado social y no un postulado fisiológico” (2005: 49). De la naturaleza fisiológica del hombre o postulado fisiológico, se infiere que todos los hombres –de forma innata o no- desean un poder ilimitado sobre los demás, lo cual justifica que en el estado de naturaleza los hombres vivan en una oposición continua.

Sin embargo, se necesita un postulado adicional para demostrar que también *en sociedad* todos los hombres han de hallarse entre sí en oposición continua (...) Ese otro postulado necesario supone cuando menos un modelo de sociedad que permita que los poderes naturales de cada hombre sean asaltados continuamente por los demás (54).

³⁶ En otro pasaje del *Leviatán* –capítulo XIII- Hobbes reitera esta misma idea: “No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro” (128-129).

Este modelo se refiere específicamente a “la sociedad posesiva de mercado, la cual corresponde esencialmente a las sociedades de mercado competitivas modernas” (74).

Para comprender el concepto de sociedad implícito en la teoría política de Hobbes, Macpherson elabora un modelo o tipo ideal de sociedad³⁷. El modelo de sociedad posesiva de mercado se caracteriza principalmente porque, al contrario de la sociedad de costumbres o jerárquica, no tiene una asignación autoritaria del trabajo y sus compensaciones, por lo que dispone tanto de un mercado de productos, como de un mercado de trabajo. No obstante, su principio fundamental se puede resumir en que “el trabajo del hombre es una mercancía”, por lo que todas las relaciones sociales están influidas o modeladas por las relaciones de mercado. Por lo tanto, se trata con propiedad no solo de una economía de mercado, sino de “una sociedad de mercado plena” (Macpherson, 2005: 56).

En la sociedad posesiva de mercado, el trabajo es enajenable y se transa como una mercancía más en el mercado. En la medida que se puedan contratar más hombres para un trabajo, este será cada vez más eficiente y, en consecuencia, hará bajar los precios de

³⁷ Macpherson propone tres modelos o tipos ideales de sociedad: la sociedad de costumbre o jerárquica, la sociedad de mercado simple y la sociedad posesiva de mercado. Los concibe de forma “muy similar a los conceptos de sociedad burguesa o capitalista empleados por Marx, Weber, Sombart”, es decir, “como un modelo o tipo ideal al que se han aproximado las sociedades europeas modernas (esto es, post-feudales)”, pero que “no exige ninguna teoría particular acerca del origen o el desarrollo de semejante sociedad”. Su propósito es, principalmente, “llamar la atención directamente sobre dos características esenciales de esa sociedad: la preeminencia de las relaciones de mercado y el tratamiento del trabajo como una posesión alienable”. Macpherson, 2005, pp.56-57.

los productos, por lo que los productores independientes serán cada vez más presionados a abandonar su condición y ofrecer su capacidad de trabajo en el mercado. El trabajo, es decir, la forma en que los hombres se ganan la vida, al ser enajenable al igual que otras mercancías como la tierra y el capital, exige que los hombres se relacionen entre sí como poseedores de mercancías. Por lo tanto, el intercambio mercantil interviene e influye en una gran parte de las relaciones sociales (Macpherson: 2005, 62). Asimismo, la tierra es también una propiedad alienable que se transa en el mercado por lo que se agota rápidamente. Esto, sumado a que la población crecientemente pasa a depender de la venta de su trabajo, produce una división de la sociedad en clases entre los propietarios de la tierra y el capital y los no propietarios que viven de su trabajo (63)³⁸.

El concepto de justicia –explica Macpherson- también es reelaborado por Hobbes en los términos del mercado. Hobbes cuestiona la tradicional distinción de Aristóteles entre justicia conmutativa y distributiva propias de una sociedad de costumbre o jerárquica, por no adecuarse al valor determinado por la relación entre la oferta y la demanda:

³⁸ Macpherson profundiza en este aspecto señalando que la Inglaterra de Hobbes del siglo XVII “estaba muy cerca de ser una sociedad posesiva de mercado. Casi la mitad de los hombres eran trabajadores asalariados a tiempo completo; si se cuenta como asalariados a tiempo parcial a los labradores de las aldeas la proporción se aproxima a las dos terceras partes”. Macpherson: 2005, p. 68. Aunque la política estatal, como corresponde al modelo de mercado posesivo de mercado, tenía un amplio control e intervención sobre el mercado, por lo que era próxima a una política mercantilista y muy distante del *laissez faire*. Op. cit. pp. 65, 68. Macpherson, agrega que Hobbes en *Behemoth*, su libro sobre el Parlamento Largo y la Guerra Civil publicado póstumamente en 1681, describe a Inglaterra como una sociedad mercantil completa: “el trabajo es una mercancía, y existe tanta oferta de trabajo que los compradores hacen bajar su precio al nivel de la mera subsistencia”. Op cit. pp. 72-73. Hobbes menciona aquí que la riqueza privada se había acumulado a tal punto gracias a la expansión del mercado, que los comerciantes y artesanos se negaban a pagar impuestos y podían financiar un ejército propio para enfrentar al Estado. Por esta razón, identifica a la nueva moral del mercado y su nueva concepción del derecho de propiedad individual incondicional como la causa de la guerra civil. Ibid.

Atribuyen (...) a la conmutativa la igualdad de valor de las cosas contratadas y a la distributiva la distribución de igual beneficio a hombres del mismo mérito, como si fuera injusto vender más caro de lo que compramos, o dar a un hombre más de lo que merece. El valor de toda cosa contratada es medido por el apetito de los contratantes y, por tanto, el valor justo es aquél que les place dar” (Hobbes: 2004, 148).

En la nueva sociedad de mercado ya no hay lugar para objetivos sociales ni el mérito, por lo que Hobbes redefine ambas justicias de acuerdo a “una idea mercantil” (Macpherson, 2005: 70): “Para hablar adecuadamente, la justicia conmutativa es la justicia de un contratante, esto es, un cumplimiento de pacto al comprar y vender (...) Y la justicia distributiva es la justicia de un árbitro, es decir, al acto de definir lo que es justo” (Hobbes, 2004: 148). Por lo tanto, “la justicia depende del pacto previo” (148) entre partes que contratan como en una transacción de mercado.

En esta perspectiva, una de las funciones que Hobbes le atribuye al Estado y las leyes es precisamente la distribución de las tierras, es decir, la determinación de los derechos de propiedad. En el estado de naturaleza no había “ni *propiedad* ni *comunidad*, sino *incertidumbre*”, por tanto, “la introducción de *propiedad* es un efecto de la república” (Hobbes: 2004, 221). El concepto de propiedad que Hobbes presenta contiene el derecho al libre uso y a excluir a todos los demás súbditos: “la ley no hace nada, a menos que cuando se diga que algo es *tuyo* sepas que a todos los demás hombres les está prohibido interrumpir tu libre uso, tu seguro y permanente disfrute de algo, según tu propia voluntad y gusto” (2000: 232). Asimismo, la definición y protección de los contratos comerciales para la transferencia de propiedades son tarea del poder soberano: “pertenece a la república (es decir, al soberano) indicar de qué modo han de hacerse todo tipo de contratos entres

súbditos (como comprar, vender, intercambiar, prestar, dejar en depósito, donar, alquilar)” (2004: 223).

Todo el análisis de Macpherson expuesto hasta aquí es su demostración de que la teoría política de Hobbes contiene un modelo social implícito, a saber, el de la sociedad posesiva de mercado. Específicamente, en las reflexiones de Hobbes sobre el poder, el valor y el honor, se infiere un vínculo social basado en la competencia ilimitada de poder sobre los otros. Igualmente, en sus reflexiones sobre la justicia conmutativa y distributiva, se infiere un concepto de justicia aplicado al funcionamiento del mercado que determina los derechos de propiedad, los contratos y el trabajo como una mercancía. Todos estos supuestos, implícitos y explícitos, corresponden a los principios de la sociedad posesiva de mercado (Macpherson, 2005: 74).

Por último, la interpretación del concepto de poder en Hobbes se ha reducido comúnmente a los términos de dominación y conflicto, por lo que ha sido catalogado como una teoría realista precursora de la idea de poder suma-cero del elitismo contemporáneo (Colomer: 27). No obstante, esta interpretación es demasiado simplista y limitada. No considera, como explica Vergara, que para Hobbes el poder es una inmanencia, parte de la dimensión natural de la vida humana que proviene de la corporeidad, y que los individuos enajenan en el monarca mediante un contrato (2004: 189). Ahora bien, esta enajenación del poder de los individuos para erigir el leviatán, es -como señala Macpherson- para abandonar la vida solitaria, pobre, brutal y breve del estado de

naturaleza y alcanzar los bienes de la vida de la vida civilizada, como la propiedad, la industria, el comercio, las artes y las ciencias, etc. (2005: 39). Por lo tanto, el poder en Hobbes tampoco es una suma-cero.

La obligación política y la reformulación de la igualdad como igual subordinación al mercado

Los dos principales postulados de Hobbes expuestos hasta aquí, es decir, la nueva ciencia física de Galileo y la sociedad posesiva de mercado, constituyen los fundamentos de la obligación de su teoría política.

El postulado del materialismo mecánico, en primer lugar, concibe al hombre como un sistema automático o autómeta que tiene la necesidad de perpetuar su propio movimiento. Por lo tanto, todos los hombres tienen la misma igual necesidad de movimiento continuado y ésta instituye su fuente de derechos. Toda referencia a valores, derechos y obligaciones morales debe reconocer este hecho material e, igualmente, cada individuo racional puede concluir por sí mismo que la obligación a ciertas reglas o sistema moral puede aumentar la capacidad de movimiento de todos al evitar las colisiones mutuas: “Y cada uno, al ser una máquina racional, calculadora y que se corrige a sí misma, es capaz de obligarse a aquellas reglas que pueden ser necesarias para asegurarse una mayor posibilidad de movimiento continuado” (Macpherson, 2005: 84)

El postulado de mercado, en segundo lugar, consiste en el modelo social implícito en los análisis de Hobbes del poder, el valor y el honor, que corresponde a la sociedad posesiva de mercado. Este modelo social, al estar basada en la competencia ilimitada de poder sobre los otros, introduce “el postulado de que el movimiento de cada individuo se opone necesariamente al movimiento de todos los demás”, por lo que representa “a todos los individuos como igualmente inseguros, y a partir de ahí como igualmente necesitados de un sistema de obligación política” (84)

Los dos postulados que constituyen la obligación política en Hobbes contienen, de esta manera, dos tipos distintos de igualdad: el postulado materialista afirma la igual necesidad de movimiento continuado y el postulado de mercado afirma la igual inseguridad. Sin embargo, Macpherson plantea que ambas igualdades no son suficientes para servir de base a una obligación política vinculante. Argumenta que en una sociedad posesiva de mercado la igualdad de inseguridad presenta grandes diferencias debido a la división social entre clases. Mientras una clase tiene recursos para comprar el trabajo de otros, la otra solo tiene su trabajo para vender. Si bien, ambas clases están en una situación de inseguridad, es tan desigual que no es suficiente para que todos reconozca “una obligación vinculante respecto a una autoridad común” (2005: 90). Puesto que, como sostiene Macpherson, un sistema de obligación para que sea moralmente vinculante para toda la sociedad, debe establecer una igualdad en algún aspecto que sea más importante que todos los otros en que son desiguales. De lo contrario, sin esta igualdad factual, los hombres “pueden

reclamar una superioridad ilimitada”, y así “pretender que no quedan vinculados moralmente por ningún sistema de obligación” (88).

Al demostrar que la condición de igual inseguridad no es suficiente para justificar la obligación política, Macpherson también refuta el argumento de Hobbes de la igualdad natural que conduce al contrato social. La igualdad natural que sostiene Hobbes no tiene ningún efecto pacífico ni conciliador. Al contrario, es la causa de que el estado de naturaleza sea una guerra de todos contra todos:

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse (Hobbes, 2004: 128)

Por esta razón, como solución a la guerra permanente del estado de naturaleza, Hobbes propone la creación de un poder soberano y coercitivo civil a través de un contrato social. No obstante, si la igual inseguridad no es suficiente para justificar la obligación política, cabe preguntarse entonces cuál es su fundamento. Macpherson plantea que en el modelo de sociedad de Hobbes subyace una misma igualdad para todos: “la subordinación igual de todo individuo a las leyes del mercado” (2005: 90). Esta es un hecho propio de la sociedad posesiva de mercado donde las relaciones sociales están influidas por una competencia ilimitada de poder sobre los otros. Por lo tanto,

Si la determinación de valores y derechos por el mercado es aceptada como justa por todos los miembros de la sociedad, hay base suficiente para una obligación racional, vinculante para todos los hombres, hacia una autoridad que mantenga y sancione el sistema de mercado (90).

La igual subordinación a las leyes del mercado no implica que Hobbes confiara el orden social al funcionamiento del mercado. Como afirma Macpherson, “Cuanto más se acerca una sociedad a una sociedad posesiva de mercado, sometida a las fuerzas centrífugas de los intereses competitivos opuestos, más necesario se vuelve un soberano centralizado único” (2005: 99). Las funciones que debe cumplir este poder soberano, según Macpherson, son principalmente mantener la competencia dentro de límites pacíficos, lo cual explica por qué hasta la clase propietaria lo necesita; determinar y proteger los derechos de propiedad individual; y definir los distintos tipos de contratos entre los súbditos (por ejemplo, para comprar, vender, arrendar, etc.) (99).

El Leviatán o república se conforma a través de un contrato o pacto social que traspasa los derechos naturales de los individuos a una autoridad soberana: “la transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman CONTRATO” (Hobbes, 2004: 135). El derecho natural concedía a todos los hombres la libertad de usar su propio poder como quisieran para preservar su propia vida, es decir, “derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás” (Hobbes, 2004: 133). Pero el derecho natural era la condición de la guerra permanente del estado de naturaleza, por lo que la única forma de lograr la paz y el bienestar -según Hobbes- es transferir todo el poder y fuerza a un solo hombre o asamblea, siempre y cuando todos los contratantes lo hagan por igual, para que reduzca así todas las voluntades plurales a una sola en un único poder soberano. Los términos del contrato son “como si todo hombre debiera decir a todo hombre: *autorizo y abandono el derecho a*

gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante” (166). De esta forma, se crea la república:

ese gran LEVIATÁN o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese *Dios Mortal* a quien debemos (...) nuestra paz y defensa. Pues mediante esta autoridad, concedida por cada individuo particular en la república, administra tanto poder y fuerza que por temor a ello resulta capacitado para formar las voluntades de todos en el propósito de paz en casa y mutua ayuda contra el enemigo exterior (Hobbes, 2004: 167).

No obstante, en la transferencia de derechos naturales al soberano hay una excepción que es el derecho a la propia conservación, el cual es inalienable. Este consiste en la pasión más fuerte del hombre, por lo que es absurdo suponer que puede transferirse a través de un pacto o contrato. Así, “todo hombre puede con justicia desobedecer una orden de matarse o herirse a sí mismo o de abstenerse a algo que necesite para vivir”, como también “huir de una batalla por miedo es deshonesto y cobarde, pero no injusto” (Berns: 388), entre otros casos.

Una vez suscrito el contrato, Hobbes afirma que “*El poder soberano debe ser absoluto en todas las repúblicas*” (2004: 192), porque solo un poder ilimitado puede enfrentar las amenazas constantes de la guerra civil y la sedición que son inherentes a la pasiones humanas. Distingue tres tipos de república: “Cuando el representante es un hombre, la república es una MONARQUÍA. Cuando una asamblea de todos agrupados, es una DEMOCRACIA o república popular. Cuando es asamblea de una parte solamente se denomina ARISTOCRACIA” (176). La mejor forma de gobierno para Hobbes es, sin

duda, la monarquía absoluta y hereditaria, ya que es la forma de poder ilimitado que más terror puede inspirar para hacer respetar la ley y refrenar las pasiones (163) y, si bien, puede tener muchos efectos negativos, “las consecuencias de su falta –que son una guerra perpetua de cada hombre contra su vecino- son mucho peores” (192). Entre los poderes ilimitados del monarca se encuentra “todo el poder de prescribir las leyes” (171) y de despojar a cualquier individuo de todo cuanto posee (179). Así se entiende por qué Hobbes, basado en el libro de Job, comparó al soberano con Leviatán, “a quien Dios llamó «Rey de los orgullosos». Sólo el más grande de los poderes terrenales puede gobernar el orgullo del hombre” (Berns: 389).

En la formación del Leviatán, la igualdad natural cumple una función fundamental. La principal garantía de la que la condición de paz perdure radica, más que en el respeto del contrato social mismo –señala Hobbes-, en el respeto de la igualdad natural, la cual debe reconocerse incluso si no fuera cierta, puesto que los hombres solo convendrán un pacto en condiciones de igualdad: “si la naturaleza ha hecho a los hombres iguales, esta igualdad debe ser reconocida, y aunque la naturaleza haya hecho a los hombres desiguales, dado que los hombres, que se consideran iguales, no aceptarán condiciones de paz sino en términos de igualdad, dicha igualdad debe ser admitida” (2004: 150). Por esto, la novena ley de la naturaleza estipula: “*que todo hombre reconozca a los demás como a sus iguales por naturaleza. La violación de este precepto es orgullo*” (150). Aunque, como señala Macpherson, la igualdad natural en Hobbes queda finalmente reducida a la subordinación igual de todo individuo a las leyes del mercado.

Considerando la interpretación de Macpherson de que la teoría de Hobbes contiene implícito un modelo de sociedad posesiva de mercado, queda la interrogante de por qué los no propietarios, los asalariados que viven en un nivel de mera subsistencia, consentirían en un contrato social que establece un poder soberano que protege un sistema de propiedad individual, entre otras leyes e instituciones, que los perjudica. El propio Macpherson se encarga de responder: el asalariado acepta el contrato porque no tiene otra alternativa debido a su carencia de poder y el Leviatán al menos le garantiza la protección de su vida (Macpherson, 2005: 102).

En la evaluación final que Macpherson realiza del modelo de Hobbes menciona dos hazañas y dos errores. Considera que al aplicar un enfoque científico a la política creyó deducir una teoría de la obligación política basada en la naturaleza humana y, en consecuencia, vinculante y racional para todos y por siempre, con lo que “Abrió un camino nuevo en la teoría política” (2005: 92). El otro aporte importante es que comprendió la sociedad moderna más que cualquiera de su tiempo e incluso después, adelantándose dos siglos, al reconocer que “el sistema de mercado sería tan poderoso que ningún individuo podría escapar de él, e igualmente al suponer, a partir de ahí, que todos los hombres racionales tenían que aceptar la concepción mercantil de la justicia como la única posible” (91). Por otro lado, un error fue atribuir a todas las sociedades las características de la sociedad posesiva de mercado, por lo que sus conclusiones no tenían la validez que él pretendió. El otro fue que no percibió o no le dio importancia a la división de clases que

la sociedad posesiva de mercado produce, lo que le llevó a concluir equivocadamente que “el poder soberano podía y debía ser una persona o asamblea capaz de autoperpetuarse” (103). Por todo esto, “el análisis y las conclusiones de Hobbes son substancialmente válidos para las sociedades posesivas de mercado”, y su gran acierto fue identificar la necesidad de “una obligación firme respecto de un órgano soberano todopoderoso (aunque sin la necesidad de autoperpetuarse)” (103).

**John Locke: el contrato social para una sociedad de mercado y un Estado clasista.
Igualdad, derechos y poder.**

Acaso lo más estrictamente análogo al estado de Locke es una sociedad anónima de comerciantes que actúan o se establecen en tierras lejanas, cuya carta fundamental les da o les permite asumir la jurisdicción sobre los nativos o sobre la fuerza de trabajo allí transplantada que la naturaleza de su actividad exige.

C.B. Macpherson

El fin del gobierno es la preservación de la propiedad, y ésta es la razón por la que los hombres entran en sociedad.

John Locke

El filósofo inglés John Locke (1632-1704) es considerado el principal ideólogo de la Revolución Gloriosa de 1688 y uno de los autores más importantes del liberalismo clásico. Ha sido reconocido como una influencia fundamental para el liberalismo contemporáneo, especialmente para el neoliberalismo de Friedrich Hayek y el libertarismo de Robert Nozick, entre otros. Pese a que la obra *Dos tratados* fue publicada en 1960, Bobbio sostiene -basado en la opinión de *Laslett* que es uno de los mayores editores de esta obra- que fue escrita unos diez años antes aproximadamente, desmintiendo así “la leyenda de un Locke teórico de la segunda revolución”. Postula, en cambio, que se trató de “una obra escrita no después del evento para justificar una revolución, sino antes del evento para promover una revolución” (2017: 136). El *Primer tratado* y el *Segundo tratado* pertenecen, según Bobbio, a una obra única que desarrolla un nuevo enfoque para enfrentar problemas políticos y que significó una verdadera “revolución”: “el final definitivo de la concepción paternalista del gobierno y el solemne inicio de la corriente liberal y democrática” (2017: 121). En este sentido, se explica su interpretación errónea como justificación póstuma de la Revolución Gloriosa que inició una nueva forma de

convivencia entre el Rey y el parlamento, que más tarde constituirá el modelo de la monarquía constitucional (2017: 130).

El pensamiento filosófico de Locke se encuentra en el *Ensayo de la inteligencia humana* (1960), mientras que las obras más importantes de su filosofía política son, *Carta de la tolerancia* (1689) que trata sobre la libertad religiosa, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690) sobre la libertad política, y *Consideraciones acerca de la disminución del interés y del aumento del valor del dinero* (1691) sobre la libertad económica (Goldwin: 451). La opinión establecida indica que entre el pensamiento filosófico y el pensamiento político no hay una relación de derivación³⁹. El único elemento en común, señala Bobbio, puede encontrarse en “la doctrina racionalista moderada que caracteriza toda la personalidad de Locke”, expresada en la búsqueda de los límites de la naturaleza humana: “en *Ensayo* la esfera de la inteligencia, en *Dos Tratados* el dominio de la vida práctica” (2017: 122).

La formulación más clara y completa del pensamiento político de Locke está en el *Segundo tratado* (Goldwin: 451), donde elabora una teoría del gobierno civil basada en la tradición del iusnaturalismo y el contrato social, cuyos principios fundamentales son el gobierno fundado en el consenso y la preeminencia del poder legislativo sobre el poder ejecutivo, en directa oposición al gobierno paternalista y despótico (Bobbio, 2017: 125,

³⁹ Incluso, *Laslett* plantea que mientras la obra política de Locke se funda en la ley natural, su obra filosófica puede considerarse como un principio de disolución del iusnaturalismo. Bobbio, 2017, p. 122.

135). No obstante, la teoría del individualismo posesivo de C.B. Macpherson demuestra que el objetivo de Locke fue en realidad eliminar los límites de la ley natural y la tradicional descalificación moral a la apropiación capitalista ilimitada, defendiéndola al mismo tiempo como un derecho natural. Así, “La asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad” (Macpherson, 2005: 198)⁴⁰

La igualdad y los derechos de la ley natural

El estado de naturaleza para Locke está gobernado por la ley natural y cuenta con una perfecta libertad e igualdad. Por un lado, es “un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre” (Locke, 2006, 10). Por otro, Dios creo a todos los hombres iguales como miembros de una misma especie, con las mismas facultades y capacidad para

⁴⁰ Bobbio elogia la interpretación que Macpherson hace de Locke: “ha subrayado de forma irrefutable el extremo individualismo de la teoría económica de Locke [en contra de las interpretaciones que lo vinculan al socialismo] y ha indicado que en el pensamiento jurídico y económico de Locke, a propósito del asunto de la propiedad, se abre paso con fuerza la teoría de la ilimitada acumulación capitalista y la defensa de la sociedad burguesa que vive y prospera del trabajo de los demás. El análisis de Macpherson enfoca muy hábilmente el contraste evidente entre los límites de la propiedad, que tendrían que ser inherentes a su institución misma y con mayor razón a una propiedad que trae su fundamento del trabajo y de la superación de estos límites que, de hecho, acontecen en la sociedad real descrita por Locke, en la que se abre el camino, a pesar de las apariencias, a la sociedad capitalista fundada en la acumulación ilimitada de la riqueza”. Bobbio, 2017, p. 163

disfrutar de la naturaleza, por lo que “todo poder y jurisdicción son recíprocos”: “Nada hay más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas a otras” (10). En esta perspectiva, la ley natural es una creación de Dios a la que el hombre accede a través de la razón, que también le ha sido otorgada por Dios para que pueda precisamente dirigir su vida según sus preceptos. Las leyes de naturaleza, en consecuencia, “obligan a los hombres de manera absoluta en la medida en que son hombres, aunque jamás hayan establecido una asociación ni un acuerdo solemne entre ellos” (20).

Bobbio considera que la concepción de la ley natural de Locke se fundamenta en una “profunda inclinación racionalista que lo lleva a liberar, cada vez más, el conocimiento humano de los supuestos teológicos” (2017: 120). La identificación de la ley natural con la razón, se debe a que esta no solo es la descubridora, sino la que dicta la ley natural, es decir, “la verdadera legisladora de la humanidad” (121). Así, Locke, “cuando habla de ley natural hable del conjunto de reglas de conducta que la razón recaba y propone (y no solamente descubre, como en los ensayos juveniles, sino enseña, dicta, sugiere) para la mejor organización de la sociedad humana, familiar, civil, de las personas” (120), la cual es evidente y conocida para todos porque se encuentra en el corazón y mente de todos y, por lo tanto, su obligación es universal.

Pese a que la ley natural establece una perfecta libertad e igualdad, para disponer de la propia persona y bienes, contiene también un límite. Los hombres no son libres para destruirse a sí mismos ni a ningún otro: “siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones” (Locke, 2006: 12). Los hombres, en tanto creaciones de Dios, solo a él pertenecen, son todos de su propiedad y es el único que puede disponer de sus vidas. Por lo tanto, ningún hombre puede subordinar a otro o creatura inferior como si hubiera sido creada para su propio uso, ni quitarle la vida o los medios para subsistir. La voluntad de Dios creó a todos los hombres iguales con una misma naturaleza común y todos están obligados a preservarse a sí mismos y a preservar al resto de la humanidad (12).

No obstante, el estado de naturaleza libre e igualitario contiene un foco de discordia y conflicto, puesto que carece de una autoridad común e imparcial y cada hombre es juez de su propia causa. El resultado inevitablemente es el desorden y la violencia porque, como señala Hooker⁴¹, “todo hombre mira siempre por su propio interés” (Locke, 2006: 91), lo cual los impulsa abandonar el estado de naturaleza y a través de un acuerdo colectivo conformar un gobierno civil:

a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece de una condición de enfermedad (...) los inconvenientes a los que están allí expuestos (inconvenientes que provienen del poder que tiene cada hombre para castigar las

⁴¹ Richard Hooker (1554-1600) fue un sacerdote inglés, teólogo de la Reforma y fundador de la Iglesia Anglicana que tuvo una notable influencia en Locke, quien lo cita reiteradas veces en el *Segundo tratado*. Según Macpherson, Hooker introdujo en el siglo XVII la tradición cristiana del derecho natural, la cual Locke retoma y le debe, especialmente, su concepción de la igualdad natural de los hombres, tanto en derechos como en razón. Macpherson, 2005, p. 238.

transgresiones de los otros) los llevan a buscar protección bajo las leyes establecidas del gobierno, a fin de procurar la conservación de su propiedad (125).

La sociedad política o gobierno civil, se forma así mediante un contrato social que consiste en “una unión voluntaria y un acuerdo mutuo entre hombres que actuaban libremente a la hora de escoger a sus gobernantes y sus formas de gobierno” (103). El contrato tiene como condición la decisión voluntaria de los individuos, que renuncian a una parte de su poder y libertad natural, para conseguir a cambio una vida con paz, seguridad y bienestar:

El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortables, segura y pacífica, en paz, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas (97)

Pero, aun cuando los individuos contratantes renuncian voluntariamente al poder de ejercer la justicia por sus propias manos para entregárselo a un gobierno común, la ley natural mantiene su autoridad y “permanece como regla eterna”, en tanto expresión de la voluntad de Dios (134). Los hombres, en consecuencia, continúan obligados a no dañar la vida, salud, libertad o posesiones de otros.

En una de las numerosas referencias críticas a Hobbes que hay en el *Segundo tratado*, Locke cuestiona su confusión del estado de naturaleza con el estado de guerra, que identifica a ambos como una guerra de todos contra todos. Explica que se trata de dos contextos opuestos: “el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción” (24). La diferencia radica en que el estado de naturaleza se define por

la falta de un juez común y el estado de guerra porque la fuerza se ejerce sin derecho. Sin embargo, esta concepción de Locke contiene una contradicción, ya que si el estado de naturaleza fuera tan benéfico no sería necesario centralizar el poder de los individuos en un Estado. Esta y otras contradicciones de la obra de Locke son explicadas por la teoría del individualismo posesivo de C.B. Macpherson.

La aparición del dinero: apropiación ilimitada y desigualdad

Macpherson plantea que la teoría política de Locke contiene ciertos postulados o supuestos sociales correspondientes a la sociedad mercantil de su época o sociedad posesiva de mercado. Estos están contenidos a veces de forma implícita o explícita, pero siempre su vinculación es incidental, y la referencia a ellos explica las inconsistencias e incoherencias lógicas de su estructura teórica. Macpherson afirma que los postulados sociales de mercado son introducidos en el capítulo sobre la propiedad del *Segundo Tratado*. Aquí Locke declara que su propósito es demostrar cómo del derecho natural –a la vida y al trabajo propio- se puede derivar el derecho natural a la propiedad dentro de los límites de la ley natural. Pero, según Macpherson, el verdadero objetivo y la proeza teórica de Locke fue eliminar los límites de la ley natural para justiciar la apropiación ilimitada: “La asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad” (Macpherson, 2005: 198).

En el capítulo sobre la propiedad, Locke señala que “Dios, como dice el rey David (*Salmos cxv. 16*), «ha dado la tierra a los hijos de los hombres», es decir, se la ha dado a toda la humanidad para que ésta participe en común de ella” (Locke, 2006: 32). Asimismo –como se expuso anteriormente- Dios también dio al hombre la razón, que le concede el derecho a la autoconservación que incluye servirse y beneficiarse de la naturaleza. Entonces, si la tierra, sus frutos y la bestias de la naturaleza pertenecen al común de la humanidad para su uso, “tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos” (33) –se pregunta Locke. Este medio de apropiación es el trabajo propio:

El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya (34).

Todo hombre es por ley natural propietario de su propia persona, lo que incluye su capacidad de trabajo. En consecuencia, todos los frutos de su labor como recoger bellotas en el bosque, sacar agua de una fuente o cazar un ciervo, se convierten en su derecho privado y ningún otro hombre puede reclamarlo⁴². Esta es precisamente –según Macpherson- la tesis del *Segundo tratado*: “el hombre es propietario exclusivo de su propia persona y de su capacidad para trabajar” (Ruiz, 1985: 67).

⁴² Queda en evidencia aquí que la teoría de la propiedad de Locke, como afirma Bobbio, se basa en la teoría del valor-trabajo de la economía clásica. Bobbio, 1992, p. 28. Pese a que parezca obvia la adopción de la teoría del valor-trabajo, otros autores como Joseph Colomer lo niegan rotundamente: “ello no significa que el trabajo sea para Locke el fundamento o fuente de la propiedad (como la teoría ulterior del valor trabajo). Para él, los niños, las viudas, los pobres y demás personas sin trabajo también tienen derecho a la posesión de los bienes de subsistencia. Afirma, pues, un derecho (de propiedad) y no una obligación (como la de trabajar); el trabajo es únicamente el medio para la realización del derecho natural de propiedad”. Colomer, 1991, p. 24.

No obstante, el derecho de propiedad por el trabajo no es ilimitado, sino que está restringido por la propia ley de naturaleza. El primer límite consiste en dejar para los demás tantos bienes comunes y de tan buena calidad como los apropiados. El segundo, apropiarse solo hasta donde se puede usar o disfrutar de los bienes sin que se deterioren, de lo contrario, “todo aquello que excede lo utilizable será de otros. Dios no creó ninguna cosa para que el hombre la dejara echarse a perder o para destruirla” (Locke, 2006: 37). El tercero y último, la apropiación está limitada por la capacidad de trabajo y solo el trabajo da derecho de propiedad: “no podemos suponer que fuese la intención de Dios dejar que el mundo permaneciese siendo terreno comunal y sin cultivar. Ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo use; y es el trabajo lo que da derecho de propiedad” (39)

Macpherson sostiene que Locke acepta inicialmente la tesis tradicional de la teoría política medieval y puritana del siglo XVII, según la cual la razón y la Escritura entregan la tierra y sus frutos a la humanidad en común, pero solo para posteriormente refutarla (2005: 198). Así, con la aparición del dinero en el estado de naturaleza las tres limitaciones a la apropiación por el trabajo son eliminadas para defender, en su lugar, un derecho natural ilimitado a la propiedad (201). El dinero -explica Locke- surge en el estado de naturaleza producto de un “consentimiento tácito” para signarle valor a las cosas (42), el cual permitía acumular riqueza sin que se deteriorara e intercambiarla por otros bienes de valor: “Así fue como se introdujo el dinero: una cosa que los hombres podían conservar

sin que se pudriera, y que, por mutuo consentimiento, podían cambiar por productos verdaderamente útiles para la vida, pero de naturaleza corruptible” (52).

La limitación de la inutilización a la apropiación por trabajo, es decir, sin deterioro o desperdicio, aplica solamente a bienes perecederos y no a bienes muebles duraderos como el oro o la plata. Por lo tanto, según Macpherson, el dinero anula esta limitación (2005: 203). Por otro lado, también cuestiona a Locke por no explicar por qué ahora los individuos que cuentan con dinero desearían apropiarse de más de lo que pueden usar, si ya mostró que no lo hacen. La respuesta que propone es que Locke era un mercantilista, por lo que concebía el dinero y la tierra como un capital para acumular e impulsar el comercio. No se trata entonces de simple avaricia, porque el dinero no es solamente un medio de intercambio sino un capital, cuya función es acumularse para generar más capital y no una ganancia para el consumo (205).

El dinero, al permitir la acumulación ilimitada de capital, produce además la desigualdad de posesiones:

Esta distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno; y ello se ha logrado, simplemente, asignando un valor al oro y la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero (Locke, 2006: 54).

No obstante, Macpherson critica a Locke al respecto por no ofrecer una justificación de la desigualdad, más allá de considerarla “«la necesidad de los negocios y de la constitución de la sociedad humana»” (Macpherson, 2005: 205). Esta afirmación, la atribuye también

a su mercantilismo, según el cual el fin de la riqueza es la nación y no el individuo (como en Hobbes).

La aparición del dinero, anula la limitación de inutilización sancionada por la ley natural y hace posible la acumulación ilimitada de tierras y dinero bajo la forma de capital como un derecho natural, es decir, la acumulación propiamente capitalista (Macpherson, 2005: 206). El aporte fundamental de Locke, entonces, consistió aquí en elaborar una justificación de la acumulación ilimitada como un derecho natural, basándose en su tesis de que el hombre es propietario de su propia persona y de su capacidad para trabajar: “el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad” (Locke, 2006: 50). Por lo tanto, el hombre como propietario de su propia persona y de su trabajo, puede apropiarse de bienes mediante su trabajo, enajenarlo en una relación salarial o acumular capital ilimitadamente, todo ajustado al derecho natural. Así, el derecho natural a la apropiación ilimitada produce “la condición exacta bajo la cual la tierra, el dinero y el trabajo pueden funcionar como capital en un nuevo sistema de relaciones sociales, el capitalismo” (Ruiz, 1985: 67)

Locke relata que el dinero es creado en el estado de naturaleza por un consenso tácito entre los individuos, cuyo fundamento radica así en la concepción del hombre libre y racional del derecho natural para hacer contratos y vender su trabajo, sin necesidad del Estado y la sociedad civil. Macpherson, en cambio, cuestiona esta visión del estado de

naturaleza con las características de una economía comercial desarrollada o mercantil con relación salarial, dinero y desigualdad en la propiedad de la tierra (2005: 215). Opina que se trata de “una curiosa mezcla de fabulación histórica y de abstracción lógica a partir de la sociedad civil”, porque “Históricamente una economía comercial sin sociedad civil es realmente improbable” (207). Asimismo, la propiedad privada de la tierra y la acumulación ilimitada de capital demuestran una relación propiamente burguesa del hombre con la naturaleza (231). Aun así –apunta Macpherson- las instituciones de la propiedad privada pueden ser moralmente válidas (producto del acuerdo), pero difícilmente pueden imponerse a todo el resto de la sociedad. Esta es la razón por la que se requiere un segundo consenso o contrato social, pero esta vez para formar un gobierno civil. De esta forma, la teoría de Locke contiene finalmente tres estadios, compuestos por dos estados de naturaleza, uno ante del dinero y el otro después, y la sociedad civil o política (209).

La limitación de la suficiencia a la apropiación por el trabajo, “dejar tanto y tan bueno”, también es superada por la aparición del dinero. Macpherson señala que el dinero es causa automática de una economía comercial que crea mercados para bienes como la tierra y que derivan, en consecuencia, en una apropiación desigual en que algunos pueden tener muy poco o simplemente nada (2005: 209). Sin embargo, Locke defiende la apropiación ilimitada respecto a la limitación de la suficiencia argumentando que el trabajo es “capaz de dar más valor a la tierra que cuando ésta era comunal” (Locke, 2006: 46), lo cual redundaría en el beneficio de la humanidad:

Mediante su propio esfuerzo, se apropia de una parcela de tierra, no sólo no disminuye la propiedad común de la humanidad, sino que la acrecienta; pues los frutos en beneficio de la vida humana que son producidos por un acre de tierra cultivada resultan ser –sin exageración- diez veces más que los producidos por un acre de tierra igualmente fértil que no es aprovechado y continúa siendo terreno comunal (43)

El argumento de que el trabajo aumenta la productiva, es ilustrado por Locke con la comparación entre América, rica en tierras pero pobre en bienestar debido a su falta de trabajo, con la prosperidad de Inglaterra: “Y hasta un rey en esos vastos y fructíferos territorios se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero de Inglaterra” (47). Por lo tanto, concluye que la función del gobierno debe ser proteger la propiedad y la producción: “el aumento de tierras y el derecho de emplearlas es el gran arte del gobierno” (48). Locke, mantiene así su teoría de la apropiación en coherencia con el derecho de todos los hombres a la vida, a partir del cual dedujo inicialmente el derecho a la apropiación de la tierra (Macpherson, 2005: 210).

La tercera y última limitación del trabajo a la apropiación -solo el trabajo otorga derecho de propiedad- también es superada por la aparición del dinero, pero más aún por la relación salarial. Macpherson explica que si la tesis de Locke declara que todo hombre es propietario de su persona y de su trabajo, el trabajador tiene entonces el derecho natural a alienar su trabajo y ofrecerlo en el mercado como una mercancía a cambio de un salario. Esta defensa de la propiedad, corresponde a la concepción burguesa, porque incluye no solo un derecho a disfrutar o usar, sino también a disponer, a cambiar y a enajenar

(Macpherson, 2005: 212). Locke tenía tan interiorizado el derecho a la compra y venta del trabajo, que lo asume como algo obvio que no necesita justificación:

Así, la hierba que mi caballo ha rumiado, y el heno que mi criado ha segado, y los minerales que yo he extraído de un lugar al que yo tenía un derecho compartido con los demás, se convierte en propiedad mía, sin que haya concesión o consentimiento de nadie (2006: 35).

La clave de esta cita –y de la lúcida interpretación de Macpherson- está en la mención a “mi criado”. Locke sostiene como un hecho natural que él es el propietario del trabajo de su criado, porque lo ha comprado al igual que otra mercancía a cambio de un salario. El *Segundo tratado* no profundiza más en la condición del trabajador asalariado, aunque Machperson comenta que en uno de sus tratados económicos, *Some Considerations on [...] money*, lo reconoce como una clase social que al vivir de su salario permanecían en un nivel de subsistencia. Incluso, señala que Locke identifica aquí la estructura de clases de la Inglaterra de su época, compuesta por tres grupos: los campesinos trabajadores, los propietarios agrarios y los *brokers* (comerciantes y tenderos) (Macpherson, 2005: 214). No obstante, con esta argumentación Locke consigue su propósito de justificar el derecho a alienar el propio trabajo como un derecho natural, que es un factor esencial de la producción capitalista. El trabajador es el único propietario de su trabajo y está en su libertad enajenarlo o no, lo que no implica arrebatarse la propiedad o la vida, que es propiedad exclusiva de Dios (217).

No obstante, Bobbio advierte la superación de un cuarto límite a la apropiación por el trabajo que no es considerado por Macpherson, el cual tiene relación con la institución de

la herencia, que cumple una función fundamental en la acumulación de capital. Bobbio aclara que si la propiedad solo se adquiere mediante el trabajo, la propiedad debería extinguirse junto con la muerte del dueño-propietario y regresar a la comunidad (2017: 167). Locke, al contrario, se opone rotundamente a esto y defiende, en su lugar, la herencia familiar, donde todos los hijos por igual son los “descendientes naturales del patrimonio paterno y materno” (169). Para justificar esta posición, recurre a la naturaleza humana y argumenta que: “«junto con el instinto de autoconservación en los hombres existe también el instinto fuerte de propagar su especie y perpetuarse en su descendencia»” (168).

Locke, en conclusión, objeta la concepción tradicional del trabajo y la propiedad como funciones sociales. Refuta la tradicional descalificación moral de la apropiación capitalista ilimitada y la desvincula de toda obligación social. Así se cumple su objetivo final que es entregar un fundamento moral a la apropiación burguesa ilimitada y desigual. Por lo tanto, el individuo, propietario de su propio trabajo, es libre para enajenarlo y nada debe a la sociedad. Este es el núcleo del individualismo de Locke (Macpherson, 2005: 227).

La diferenciación de clases en derechos y racionalidad

La elaboración de Locke de una base moral positiva a la sociedad capitalista, tiene una segunda parte que consiste en justificar como natural una diferencia de clase en derecho y en racionalidad. Así, en la sociedad capitalista-mercantil o posesiva de mercado, la clase trabajadora no es un miembro de pleno derecho, ni puede vivir una vida plenamente

racional. Esto se manifiesta en que Locke no concede a los trabajadores-asalariados el derecho a revolución, que es la única prueba efectiva de ciudadanía (Macpherson, 2005: 221).

Macpherson explica que en el *Segundo tratado* y en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* no hay alusiones directas a la diferenciación de clases, pero si en otros escritos como el tratado *Some Considerations of [...] money*. Locke señala aquí:

La parte del trabajador [en la renta nacional], al ser raramente superior a la mera subsistencia, nunca permite que haya un grupo de hombres con el tiempo o la oportunidad para elevar sus pensamientos por encima de eso, o que luchen en favor de los suyos (como un interés común) con los más ricos, salvo cuando una gran calamidad común, uniéndoles en universal fermento, les hace olvidar el respeto y les envalentona a perseguir lo que desean por la fuerza armada; y a veces irrumpen entonces contra el rico, y lo arrollan todo como un diluvio. Pero esto ocurre raras veces, como no sea por la mala administración de un gobierno negligente o mal encaminado (Macpherson, 2005: 220).

Esta concepción de la clase trabajadora contiene al menos cuatro supuestos. Primero, el bajo salario de los trabajadores los mantiene en un nivel de subsistencia que los inhabilita para pensar o actuar políticamente. Segundo, excepcionalmente son capaces de actuar políticamente pero solo en revueltas armadas. Tercero, la mala administración de un gobierno negligente no consiste en dejar a los pobres en un nivel de subsistencia, sino en producir la revuelta. Cuarto y último, las rebeliones son consideradas faltas de respeto a sus superiores (220). Por lo tanto, la clase trabajadora no son ciudadanos de pleno derecho ni tienen racionalidad política, porque para Locke –como queda de manifiesto– “la racionalidad plena reside en la apropiación” (232), y no en el trabajo. Son considerados,

en cambio, fuerza de trabajo y una fuente de riqueza que debe ser controlada por el Estado para servir a la producción nacional⁴³.

El *Segundo tratado* contiene solo de forma implícita la diferenciación de clases en derecho y racionalidad. Esta se encuentra, según Macpherson, en el capítulo sobre la propiedad. La elaboración del derecho natural a la acumulación ilimitada deviene necesariamente en una sociedad dividida en clases, propietarios y no-propietarios, eliminando la igualdad natural inicial donde nadie tenía jurisdicción sobre otro. El no-propietario o trabajador asalariado, como sostenía Locke, carece de ciudadanía y racionalidad política, lo cual supone una diferenciación de clases en derecho y racionalidad⁴⁴. El *Segundo tratado* contiene además dos concepciones distintas de propiedad. La primera como vida, libertad y posesiones (2006: 124), mientras que la segunda simplemente como bienes o tierras (138). Locke alterna ambas concepciones en la exposición de su teoría, pero cuando se refiere a la división de las

⁴³ En el *Primer tratado*, Locke también expresa este desprecio por el vulgo o masa que el Estado debe aplacar: “La amplitud del poder de los gobernantes no será peligrosa o superflua, si se considera que se empleará, según las exigencias del caso, contra la masa que no tolera constricciones como el mar que tiene tormentas y inundaciones [sic] contra las que es fácil luchar”. Bobbio, 2017, p. 80.

⁴⁴ Si bien el *Segundo tratado* no tiene referencias directas a la diferenciación de clases sociales en derechos y racionalidad, lo que sí hay es una evidente reversión de la perfecta igualdad natural de todos los hombres en poder, facultades y rango postulada al inicio, en la cual Macpherson no repara: “que «todos los hombres son iguales por naturaleza», no quiero que se me entienda que estoy refiriéndome a toda clase de igualdad. La edad o la virtud pueden dar a los hombres justa precedencia; la excelencia de facultades y de méritos puede situar a otros por encima del nivel común; el nacimiento puede obligar a algunos, y los compromisos y el beneficio recibido puede obligar a otros a respetar a aquellos a quienes la naturaleza o la gratitud o cualquier otro signo de respetabilidad hace que se le deba sumisión: y, sin embargo, todo esto es compatible con la igualdad (...) es decir, del mismo derecho que todo hombre tiene a disfrutar de su libertad natural, sin estar sujeto a la voluntad o la autoridad de ningún otro hombre”. Locke, 2006, p. 58.

clases sociales, está aplicando claramente solo la segunda, la posesión de bienes y de tierras, que para su protección es que los propietarios acuerdan voluntariamente asociarse y formar un Estado.

La sociedad dividida en clases y la desigualdad de la propiedad crean la necesidad de un acuerdo común para formar un gobierno civil: “Para evitar estos inconvenientes que desbaratan las propiedades de los hombres en el estado de naturaleza, los hombres se unen en sociedades” (Locke: 2006, 135). Macpherson piensa que aun así Locke mantiene la crítica tradicional a la codicia, pero no dirigida a la acumulación por el trabajo, sino a los embaucadores que buscan hacerse de la propiedad de los demás: “Dios (...) Ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo use; y es el trabajo lo que da derecho a la propiedad, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y pendencieros” (Locke, 2006: 39). La condena a la codicia afecta solo a los “revoltosos y pendencieros”, mientras que el apropiador laborioso no es codicioso sino racional (Macpherson, 2005: 233). Locke introduce así en el estado de naturaleza una inclinación natural (previa a la sociedad política o Estado) a la acumulación ilimitada que se convierte en fuente de derechos diferenciados de clases sociales (231). Esta argumentación está contenida también en la *Carta sobre la tolerancia*, donde afirma que la vida terrenal, frágil y efímera, requiere de trabajo y dedicación, que están bajo la amenaza de la “condición depravada” de algunos que prefieren disfrutar del trabajo de otros. Frente a este conflicto, los individuos son obligados a crear vínculos sociales y unir sus fuerzas en ayuda mutua para asegurar los bienes de la comunidad:

El poder legislativo se originó así, y su función y límites hacen de él el poder supremo en toda comunidad, en cuanto provee seguridad de los bienes privados, a la paz y a las riquezas y bienestar público de todos y, en cuanto sea posible, a la defensa contra cualquier invasión extranjera (Locke, 1987: 30).

Por lo tanto, esta condición depravada de codicia o avaricia que amenaza la propiedad es la causa del contrato social que solo incumbe a los propietarios y excluye a los trabajadores-asalariados, porque “el fin del gobierno es la preservación de la propiedad, y ésta es la razón por la que los hombres entran en sociedad” (Locke, 2006: 138).

Macpherson concluye que la teoría de Locke integra dos modelos distintos de sociedad, uno de la igualdad natural y otro de los derechos diferenciados de clase. El primero proviene de la concepción tradicional cristiana de la ley natural, mientras que el segundo radica en el materialismo del siglo XVII y el puritanismo, que considera la pobreza como una muestra de deficiencia moral. El producto de esta combinación es una defensa del ideal de gobernarse a sí mismo, pero para justificar las grandes desigualdades económicas como responsabilidad de los propios individuos (Macpherson: 2005: 240). Macpherson explica que no se trata de que Locke justificara intencionadamente la incapacidad moral y racional de los pobres y trabajadores, sino que simplemente expresa la opinión dominante de su época. El resultado final de su obra es haber otorgado una base moral a un Estado clasista, a partir de los derechos naturales. Debido a los presupuestos del siglo XVII, solo era posible fundamentar una obligación política basada en una doctrina del consenso, pero que Locke convierte en un Estado clasista (245). Asimismo, ofreció también una solución al conflicto entre el gobierno de la mayoría y la protección de la propiedad, que surgió en la guerra civil inglesa. Por lo tanto, es en esta ambivalencia de

la sociedad burguesa y mercantil de su época donde reside el gran atractivo de su obra, que bajo la “fachada” de la igualdad de los derechos naturales tradicionales justificó una diferenciación de clases en derechos y racionalidad (263).

El poder

El poder para Locke, como señala Jorge Vergara, corresponde a una dimensión inmanente y natural de la vida humana que proviene de la corporeidad (2004: 188). Locke sostiene esta visión cuando afirma que la ley y los derechos naturales confieren a todo hombre dos poderes en el estado de naturaleza: la preservación de sí mismo y de los otros, y el poder de castigar los crímenes (2006: 126). No obstante, el estado de naturaleza padece de “tres deficiencias” que impulsan a los individuos a un acuerdo común para formar una sociedad política, cediendo sus poderes naturales. Estas tres deficiencias son: la falta de una ley establecida, conocida y aceptada por consentimiento común; la falta de un juez público e imparcial; y la falta de un poder que respalde y dé fuerza a la sentencia (124-125). Así, el interés colectivo por abandonar la “situación insegura y difícil” del estado de naturaleza, persuade a los individuos a renunciar y entregar su “fuerza natural” a la comunidad, a cambio de leyes elaboradas y sancionadas por la sociedad (126).

Respecto a los tipos de gobierno, Locke afirma que la comunidad es libre de elegir el que mejor le parezca entre democracia, oligarquía o monarquía:

todo el poder de la comunidad reside en la mayoría; y ésta puede emplear todo ese poder en hacer periódicamente leyes para la comunidad, y en ejecutar esas leyes

serviéndose de los oficiales que la mayoría nombra. En este caso, la forma de gobierno es una democracia perfecta. Puede también depositar el poder de hacer leyes en manos de unos pocos hombres selectos, y en sus herederos o sucesores; entonces tendremos una oligarquía. Puede también depositarse en manos de un solo hombre, y entonces es una monarquía; si el poder se le concede a él y a sus herederos, tendremos una monarquía hereditaria; y si sólo se le concede a él mientras viva, y el poder de nombrar a su sucesor revierte al pueblo, entonces tendremos una monarquía electiva (2006: 129).

Pese a que Locke no toma partido por ninguna forma de gobierno particular, si cuestiona a la monarquía absoluta porque no ofrece protección de la propiedad, que es la razón por la que los individuos ingresan a la sociedad:

En aquellos países en los que el poder legislativo reside en una asamblea permanente, o en un solo hombre (tal y como ocurre en las monarquías absolutas), si existe el peligro de que los gobernantes creen que sus propios intereses son distintos de los de la comunidad; y como consecuencia, tenderán a acrecentar sus propios riquezas tomando del pueblo lo que les parezca conveniente (138).

Por consiguiente, el poder absoluto y arbitrario que gobiernan sin leyes establecidas es contrario a los fines de la sociedad y el gobierno. Los individuos no consentirán un acuerdo común si no están garantizada sus vidas, libertades y propiedad en condiciones de paz y tranquilidad, porque sería “una condición peor que la del estado de naturaleza” (136). Esta crítica al poder absoluto es una clara referencia a Hobbes que, si bien no está mencionado, Locke alude a él implícitamente –según Carl Schmitt- cuando declara irónicamente que “los hombres por miedo de los gatos y de los zorros, veían mayor seguridad en ser devorados por un león” (Schmitt, 2004: 67).

Locke explica que su comprensión del Estado no involucra a ninguna forma de gobierno particular, sino a “una comunidad independiente”, en latín *civitas* o en inglés

commonwealth (2006: 130). Lo que define una forma de gobierno, en cambio, depende de dónde se deposite el poder legislativo, que es el poder supremo porque su función es la de dictar las leyes (130). Por esta razón, el mandato de la ley de Dios, la naturaleza y la sociedad somete al poder legislativo a cuatro condiciones bajo cualquier forma de gobierno (141). Primero, no puede ejercerse de forma absoluta y arbitraria, sino que está sujeto a leyes promulgadas y establecidas, cuyo fin es el bien público y la preservación de la sociedad, y deben aplicarse por igual al rico y al pobre, al favorito de la corte y al campesino (141). Segundo, no puede gobernar mediante decretos extemporáneos y arbitrarios, sino que debe guiarse por las leyes promulgadas y establecidas, respetando los derechos individuales y sirviéndose de jueces autorizados, al servicio del bien del pueblo (135, 141). Tercero, no podrá apoderarse de la propiedad de un hombre o aumentar los impuestos sin su consentimiento. Cuarto y último, la legislatura no podrá transferir a nadie el poder de hacer las leyes porque el pueblo solo le ha confiere el poder a ella (142). Todas estas condiciones se fundamentan, en síntesis, en que los derechos y la ley de naturaleza no cesan cuando se ingresa a la vida en sociedad (134).

Los individuos no enajenan su poder natural, sino que lo delegan al gobierno civil para promover el bien común. Incluso después del pacto social, “la comunidad es siempre el poder supremo” (Locke, 2006: 148). Por esta razón, para evitar los abusos de un poder arbitrario o tiránico, Locke propone dos medidas. La primera es que la legislatura se componga de una asamblea temporal y con recambio de sus miembros. Congregada solo para hacer las leyes y después disolverse, así “sus miembros son entonces simples

súbditos, sujetos a las leyes que ellos mismos han hecho” (144). La segunda es la división de los poderes del Estado que, a diferencia de Montesquieu, solo considera al legislativo y al judicial, ya que incluye en este último al ejecutivo (Colomer: 34). Es decir, el poder de dictar las leyes y el poder de vigilar su puesta en práctica. Además, Locke agrega “un tercer «poder federativo» encargado de las relaciones exteriores del Estado, que más tarde se asociaría al poder ejecutivo” (34).

El gobierno basado en el consentimiento libre y voluntario de los individuos, sujeto a los derechos naturales, incluye también para Locke el derecho a rebelión o revolución. Este corresponde a una garantía o defensa de los individuos frente a un gobierno tiránico o despótico que incumpla en contrato social. De hecho, Locke explica que todo gobernante que se sirva del poder en su propio beneficio y viola la ley natural y de la sociedad, es él quien se está revelando contra la comunidad, como indica el término del latín *rebellare*, que significa “hacer la guerra otra vez” (Locke, 2006: 217). Por lo tanto, el derecho a rebelión no es un derecho político, sino un derecho natural justificado por la ley natural de Dios (165)⁴⁵.

Por último, Joseph Colomer plantea que el concepto de poder de Locke es más moderno que el de Hobbes, puesto que lo concibe en la perspectiva de “una cierta relación entre hombres por la que unos pueden conseguir de otros la realización de ciertas acciones

⁴⁵ Sobre el derecho de rebelión en Locke se puede consultar: Pereyra, Guillermo. 2018. Locke y la teoría de la rebelión popular. *Revista Estudios Políticos* 44: 185-201. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Estudios Políticos.

y que tiene una variable intensidad según el tipo de sociedad” (27). Este concepto de “poder-relación”, que define una “relación entre individuos que hace inevitable el conflicto pero al mismo tiempo permite la cooperación” (14), fue además recuperado y desarrollado por la teoría política de la sociología liberal de la segunda mitad del siglo XX, con el cual “es posible explicar comportamientos de cooperación, y no sólo de dominación y conflicto como en la teoría realista de Hobbes” (27). No obstante, si se considera la teoría del individualismo posesivo de Macpherson, habría que reparar en que esta idea del poder-relación de Locke atañe solo a la clase propietaria, debido a que su concepción de sociedad está construida sobre una desigualdad de clases sociales en derechos y racionalidad. Finalmente, aun así se puede concluir que Locke elabora un concepto de “poder moderado”, cuyos principales aportes son la división de los poderes de Estado y fijar como límite a su ejercicio los derechos naturales (Vichinkeski: 814).

Friedrich Hayek: el evolucionismo cultural de la sociedad de mercado.

Desigualdad, negación de derechos y poder.

La selección evolutiva ha sido totalmente eliminada por el monopolio de los gobiernos que impide toda experimentación competitiva.

Friedrich Hayek

El evolucionismo cultural

La cultura no es ni natural ni artificial, ni algo genéticamente transmitido o racionalmente diseñado. Es una tradición de normas de comportamiento aprendido, que jamás fueron «inventadas» y cuya función generalmente no comprenden los individuos

Friedrich Hayek

Una difundida confusión sobre la evolución cultural -indica Hayek- es que se considera una aplicación de la teoría de la evolución biológica de Darwin al estudio de la sociedad y la cultura, conocida como darwinismo social. Sin embargo, Hayek explica que “el principio de la evolución fue utilizado mucho antes en el campo de las ciencias humanas y sociales que en el de las naturales” (1990: 59). Incluso, afirma que Darwin se inspiró en Adam Smith y la ciencia económica para elaborar su teoría de la evolución de las especies: “Los recientes análisis de los cuadernos de notas de Charles Darwin sugieren que la lectura de Adam Smith en el crucial año de 1838 condujo a Darwin a su decisiva intuición” (1990: 222)⁴⁶. El principio de la evolución como un desarrollo espontáneo corresponde a una

⁴⁶ Hayek precisa que esta lectura decisiva que inspiró a Darwin ocurrió 1883 cuando leyó los *Essays on Philosophical Subjects* de Smith, que incluía como preámbulo *An account of the Life and Writings of the Author* de Dugald Stewart. Además, agrega que en 1839 Darwin leyó *The theory of Moral Sentiments* y que no hay pruebas que llegara a leer *The Wealth of Nations*. Hayek, 1990, p. 59. Estos datos se encuentran en el último libro de Hayek, *La fatal arrogancia* de 1988, e introducen un cambio en su reflexión anterior que no consideraba la influencia de Smith sobre Darwin, sino de Mandeville y Hume. En su conferencia *Las tres fuentes de los valores humanos* de 1978 (posteriormente incorporada como epílogo al tercer tomo de *Derecho, legislación y libertad*) argumentaba sobre la idea de evolución que: “Incluso es probable que su aplicación a la biología por parte de Charles Darwin derivara, a través de su

antigua concepción presente en la economía, la lingüística y el derecho, que el filósofo Bernard Mandeville traspasó a los filósofos de la Ilustración escocesa del siglo XVIII Adam Smith, David Hume y Adam Ferguson, además del inglés Edmund Burke⁴⁷, y solo posteriormente fue aplicado por Darwin a las ciencias naturales.

La cultura para Hayek consiste en un conjunto de hábitos o normas de conducta que no son producto ni de la razón ni del instinto, sino de algo que se encuentra entre la razón y el instinto, esto es, las tradiciones y costumbres: “La cultura no es ni natural ni artificial, ni algo genéticamente transmitido o racionalmente diseñado. Es una tradición de normas de comportamiento aprendidas, que jamás fueron «inventadas» y cuya función generalmente no comprenden los individuos” (2006: 523). Los grupos humanos, en su intento por adaptarse al entorno natural, ensayan diferentes acciones y las que demuestran ser más eficaces son imitadas por los otros grupos convirtiéndose en normas o reglas de conducta: “el término «regla» se usa para indicar un enunciado capaz de describir una regularidad en la conducta de los individuos, prescindiendo de que esa regla sea «conocida»” (116). La evolución cultural, entonces, se desarrolla como un largo proceso de experimentación de ensayo y error, en que diferentes prácticas compiten entre sí y prevalecen solo las que permiten a los individuos y grupos adaptarse mejor al medio,

abuelo Erasmus, del concepto de evolución cultural de Bernard Mandeville y David Hume, si no más directamente de las escuelas históricas contemporáneas de derecho y lingüística”. Hayek, 2006, p.522.

⁴⁷ Al respecto se puede consultar el ensayo de Hayek, “El Dr. Bernard Mandeville”. En: Hayek, Friedrich. (2007c). *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Madrid: Unión, pp. 307-326. Como también el ensayo de Exequiel Fernández centrado en Hume, Smith y Ferguson, “La ilustración escocesa”. Revista Estudios públicos 30, 1988.

garantizar su supervivencia y aumentar su número. Luego, otros individuos y grupos al observar la eficacia de estas prácticas las aprenden mediante la imitación, incluso sin un conocimiento consciente o racional de sus efectos, convirtiéndolas así en costumbres y tradiciones que funcionan como “adaptaciones no racionales al medio” (1990: 212).

Hayek distingue dos atributos específicos de las reglas o normas de conducta. El primero “es que son observadas en la acción sin que sean conocidas por la persona que actúa de forma articulada («verbalizada» o explícita)”. El segundo es que “son observadas porque de hecho dan al grupo en que se practican una fuerza, y no porque este efecto sea conocido”, sino porque su práctica produce “ciertas consecuencias” favorables (2006: 38). Por lo tanto, uno de sus aspectos fundamentales es que no son elaboradas por la razón, sus efectos escapan al conocimiento consciente e incluso al lenguaje, puesto que ni siquiera son verbalizadas. La forma en que son adquiridas se debe, en cambio, a la capacidad de “«Aprender de la experiencia», entre los hombres no menos que entre los animales, (...) un proceso que no consiste primariamente en razonar, sino en observar, difundir, transmitir y desarrollar prácticas que han prevalecido por haber sido refrendadas por el éxito” (2006, 36). Esto significa que previamente han superado un proceso de competencia, que selecciona las normas más eficaces, permitiendo a los grupos humanos descubrir más y mejores medios de alcanzar sus fines. La competencia, funciona así como “un interrumpido proceso de descubrimiento, presente en toda evolución, que nos lleva a responder inconscientemente a nuevas situaciones (...) que aumenta cada vez más nuestra eficacia” (1990: 52).

La adquisición del conocimiento para Hayek radica en la capacidad intuitiva de los sentidos que supera a la de la mente y el lenguaje⁴⁸. No obstante, esta capacidad intuitiva de los sentidos es también limitada. El conocimiento que se alcanza a través de la intuición de regularidades y esquemas recurrentes del medio no es un «saber que» o de causa-efecto, sino “un saber «cómo actuar»” o habilidad (2006: 103). Es decir, un saber cómo (*know how*) que está incorporado en los esquemas de movimientos o principios ordenadores que se constituyen en reglas de conducta, las cuales el actor no tiene por qué conocer ni verbalizar, como tampoco crearlas con la razón (2007b: 86). Estas reglas que gobiernan las acciones se transmiten después a través del aprendizaje por analogía o imitación de acciones particulares y “son con frecuencia mucho más generales y abstractas que la capacidad de expresión del lenguaje” (2006: 103). Un ejemplo ilustrativo que Hayek presenta al respecto, referido del lingüista Edward Sapir, es “la habilidad de los niños pequeños para emplear el lenguaje según reglas gramaticales e idiomáticas de las que son totalmente inconscientes”, y que solo un experto podría explicar su complejo mecanismo lingüístico después de un exhaustivo análisis (2007b: 85).

La crítica más común a la evolución cultural es probablemente calificarla como darwinismo social⁴⁹. Hayek, por su parte, asume esta crítica e intenta responderla

⁴⁸ La argumentación específica de Hayek sobre la capacidad superior de los sentidos sobre la mente para reconocer esquemas se encuentra en su libro *El orden sensorial*. Madrid: Unión Editorial, 2003, párr. 7.37.

⁴⁹ “Permitaseme (...) que me ocupe brevemente de una objeción que, por basarse en un error muy extendido, no dudo será lanzado contra mi argumentación. Estoy seguro, en efecto, de que mi sugerencia de que a lo largo del proceso de selección cultural en el que la humanidad se ha venido desarrollando será sin duda calificada de «darwinismo social». Ahora bien, esta obtusa manera de atacar una sólida

indicando con claridad la diferencia y semejanzas entre ambas. Explica que la diferencia fundamental consiste en que, si bien ambas son formas de transmisión hereditaria, una se refiere a la herencia biológica y la otra a la herencia cultural. Por lo tanto, la evolución biológica se transmite a través de los genes, mientras que la herencia cultural se transmite a través de un proceso de aprendizaje basado en ciertas normas de comportamiento o usos culturales que facilitan la colaboración entre los diferentes actores, y que incluye no solo a los progenitores directos sino a un amplio conjunto de antepasados (1990: 60)⁵⁰.

Sin embargo, Hayek destaca también dos coincidencias, en tanto que ambas formas corresponden a un proceso de evolución, es decir, a una incesante adaptación a un conjunto de acontecimientos imprevistos o a un cúmulo de circunstancias cuyo desarrollo nadie puede prever (1990: 61). La primera coincidencia indica que “ni la una ni la otra pueden aportarnos «leyes de la evolución» o «leyes históricas del desarrollo» que establezcan ineluctables relaciones entre distintas fases o etapas de los diversos procesos y que permiten, en consecuencia, anticipar la futura evolución de los acontecimientos” (1990: 61). El concepto de ley científica, según Hayek, se define como una “regla que vincula un fenómeno a otro según el principio de causalidad, o sea de causa y efecto” (2007b: 82). Por lo tanto, la teoría de la evolución –biológica o cultural- no tiene ninguna

argumentación, recurriendo al efecto a un epíteto descalificador, implica una radical falacia”. Hayek, 2007c, p.94.

⁵⁰ A pesar de la diferencia que Hayek establece entre la herencia biológica de los genes y la herencia cultural del aprendizaje, admite también su interrelación: “Ambas formas de transmisión hereditaria interactúan con frecuencia, especialmente cuando la herencia genética determina lo que puede o no puede ser transmitido mediante el aprendizaje (es decir, culturalmente)”. Hayek, 1990, p.223.

relación con leyes, porque no sigue un trayecto lineal, sino que es producto de un ininterrumpido proceso de prueba y error, donde compiten en la experiencia diferentes normas (1990: 53). Se trata, entonces, de un mecanismo que depende de circunstancias imprevisibles y que es capaz de producir una variedad infinita de resultados (2007b: 127): “Lo único que la teoría de la evolución aporta es la descripción de un proceso cuyos resultados dependen de un conjunto muy amplio de hechos particulares, demasiado numerosos para que podamos conocerlos enteramente, y que por tanto no permite predecir el futuro. Por consiguiente, debemos limitarnos a «explicaciones de principio» o predicciones que sólo permiten fijar el modelo abstracto” (2006: 45)⁵¹.

La segunda coincidencia entre la evolución biológica y cultural radica en un mismo “tipo de selección”:

La supervivencia de los más eficaces en el aspecto reproductivo. Esencialmente, la diversidad, la adaptación y la competencia son procesos de especie similar, cualesquiera que sean sus concretos mecanismos, especialmente en lo que atañe a los procesos de propagación. Ahora bien, la competencia no solo constituye la piedra angular de la evolución pasada, sino que es igualmente imprescindible para que los logros ya alcanzados no inicien procesos de regresión” (1990: 62).

⁵¹ Respecto a la formulación de leyes, Hayek distingue entre fenómenos simples y complejos según el número de elementos que comprenden. Los fenómenos simples están compuesto por objetos inanimados que incluyen menos variables, son estudiados por la física y la mecánica, se ajustan a leyes científicas causales y permiten formular predicciones. Los fenómenos complejos, en cambio, integran objetos animados que consideran un número inabarcable de variables, son estudiados por la biología (como la teoría de la evolución biológica de Darwin) y no pueden describirse mediante leyes científicas, sino solo en principios generales que permiten predicciones en principio o hipotéticas. En esta perspectiva Hayek desarrolla su crítica a la estadística y concepción de que “La sociedad es una estructura, no un fenómeno de masas”. Hayek, 2006, p.530. Para profundizar en esta tema ver: Hayek, F. 2007. La teoría de los fenómenos complejos. En: Estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas. Madrid, Unión.

El principio central de la evolución es, por lo tanto, la competencia que funciona como un mecanismo de selección de los más eficaces y de mejora constante. No obstante, Hayek advierte que esto no significa que sus resultados siempre serán los mejores, con independencia de las acciones de los individuos, tal como Bertrand Russell cuestiona a la teoría de la evolución y que Hayek denomina “la falacia genética o naturalista” (1990: 63). La condición necesaria es permitir que el mecanismo de la competencia pueda realizar su función de selección de los más aptos y eficaces, de lo contrario, la evolución puede detenerse y hasta retroceder.

Pese a que Hayek intenta refutar la crítica que lo califica de darwinista social, reconoce finalmente que ambas teorías contienen un mismo concepto de evolución. La diferencia que establece entre la herencia cultural y la herencia biológica (mencionada anteriormente) le sirven de base para formular su cuestionamiento:

El error del «darwinismo social» consistió en centrar la atención en la selección de los individuos más bien que en la de las instituciones y de las costumbres, así como en la selección de las capacidades innatas de los individuos más bien que en las transmitidas culturalmente. Pero aunque el esquema de la teoría darwinista sólo tiene una aplicación limitada en la transmisión de estas últimas, y su uso literal conduce a graves distorsiones, la concepción básica de la evolución es la misma en ambos campos (2006: 45).

Según el politólogo Norberto Lechner, “la perspectiva darwiniana enfoca la evolución de determinado sistema con relación a su entorno. La evolución interesa no tanto por el cambio como por la capacidad de perdurar. La duración de un sistema estaría regulada mediante una ‘selección natural’ que depende del mayor o menor grado de adaptación al entorno” (En: Vergara, 2015: 154). Por lo tanto, la “perspectiva darwiniana” es similar a

la de Hayek, solo que en vez de aplicarla a la biología de la especie, lo hace a la sociedad, sus instituciones y costumbres⁵². Por otro lado, la evolución cultural de Hayek es cuestionada también porque su concepto de las tradiciones y costumbres no tiene mayor discrepancia con las leyes objetivas de la historia de las teorías objetivistas o positivistas que los neoliberales –Hayek y Popper en particular⁵³- tanto critican. Ambas definen de forma similar un destino inexorable al que la voluntad ni la razón no deben o no pueden oponerse (Vergara, 2003: 17).

La evolución cultural, como señala Hayek, está basada en las tradiciones y costumbres que se encuentran entre la razón y el instinto. En este proceso, *“La mente no es guía sino más bien producto de la evolución cultural y se basa más en la imitación que en la intuición y la razón”* (1990: 54). Así, declara que es errada la idea que considera a la mente o razón como conductora del proceso de evolución de la cultura, puesto que *“la mente y la cultura se desarrollaron simultáneamente y no de forma sucesiva”* (2006: 525)⁵⁴. Lo

⁵² La crítica sobre el darwinismo social de Hayek también es formulada por Jacob Viner: *“I do not see how this doctrine can be distinguished from ‘social Darwinism’, or from that ‘historicism’ which Hayek has elsewhere so persuasively warned us against. I miss a discussion of the rate of speed at which institutions of the past, like serfdom, slavery, caste, trial by torture, latifundia, religious persecution, head-hunting and so on, which at least today many regard as never having been useful, got displaced, through spontaneous forces, by ‘useful’ institutions”*. Sobre esta misma crítica, agrega John Gary, el problema central de la teoría de la evolución es que corresponde un tipo de funcionalismo evolucionista en la teoría social o forma de utilitarismo de regla (*“form of rule-utilitarianism”*) pero que carece de un criterio de utilidad para medir esa utilidad o evolución. Gray, John. 1980. F. A. Hayek on Liberty and Tradition. *The Journal of Libertarian Studies* IV (2): 128. Disponible en: <https://mises.org/library/fa-hayek-liberty-and-tradition-0> [consulta: 14 enero 2020]

⁵³ Respecto a Hayek se puede consultar su libro *La contrarrevolución de la ciencia*. Estudios sobre el abuso de la razón. Madrid: Unión editorial, 2016. En particular el capítulo “El historicismo del enfoque cientista”. Mientras que sobre Popper su libro *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza, 2014.

⁵⁴ Hayek, en este sentido, distingue también claramente entre mente o razón y cerebro: “Eso que llamamos mente no es algo con lo que individuo nace –como nace con un cerebro- ni algo que el cerebro produce,

que distingue al hombre de los animales -para Hayek-, no es la razón sino una capacidad superior de aprendizaje y transmisión a través de la imitación. Este aprendizaje confirió al conocimiento la forma de reglas de conducta para una adaptación más eficaz al medio y que existían con independencia de los individuos. Estas reglas no solo eran más importantes que el conocimiento acerca de las cosas, sino que fueron imitadas debido a su mayor conveniencia sin comprender por qué lo eran, ni un conocimiento específico de sus efectos⁵⁵. Los individuos adquirieron de este modo una guía sobre “la forma adecuada o equivocada de obrar en diversas circunstancias”, “una creciente capacidad de adaptarse a condiciones cambiantes” y de “cooperar con los demás miembros del grupo”. La vida humana empezó luego a ser gobernada por una tradición de normas de comportamiento, que clasifican los objetos del entorno y forman una especie de modelo ambiente que permite la predicción de sucesos externos. (2006: 527). Solo después de este proceso de evolución cultural es cuando “aparece” la razón, es decir, cuando probablemente las reglas de conducta contenían mucha más “«inteligencia» incorporada” que las ideas del hombre sobre el entorno. Por lo tanto, la conclusión de Hayek es que la razón no puede guiar la evolución, porque:

La mente se halla inserta en una estructura tradicional e impersonal de normas aprendidas, y su capacidad para ordenar la experiencia es la repetición adquirida de un modelo cultural que toda mente individual se encuentra como algo dado. *El*

sino una dotación genética (p.e., un cerebro con una estructura y un volumen determinados) que nos permite aprender de nuestra familia, y más tarde en el entorno de los adultos, los resultados de una tradición que no se transmiten por vía genética”. Hayek, 1990, p.56-57.

⁵⁵ Como uno de los antecedentes de la idea del aprendizaje por imitación Hayek cita a Adam Smith en *Teoría de los sentimientos morales*: “«cuando los espectadores contemplan a un funámbulo bailar sobre la cuerda, empiezan a contorsionarse, girar y equilibrar sus propios cuerpos con naturalidad, como ven que él hace, y como sienten que también harían ellos si se encontraran en la misma situación»”. Hayek, 2007b, p.91.

cerebro es un órgano que permite absorber, pero no proyectar, la cultura (2006: 527).

La teoría de la evolución cultural para Hayek está asociada a la tradición del liberalismo clásico. Argumenta que la idea de que la razón no guía a la cultura sino que es su producto, como resultado de una adaptación creciente a circunstancias naturales y sociales (2006: 36), está presente ya en John Locke, en sus *Ensayos sobre la ley natural*:

«Por razón no creo debe entenderse en este contexto aquella facultad del entendimiento que forma el curso del pensamiento y deduce pruebas, sino ciertos principios definidos de acción de los que nacen todas las virtudes y cuanto es necesario para la adecuada formación de la moral». (2006: 41).

Frente a esta tradición liberal clásica, Hayek opone la tradición del racionalismo moderno o constructivismo que considera, al contrario, que la razón dirige a la cultura y la sociedad. Esta posición intelectual la denomina también “la fatal arrogancia”, debido a que desecha la tradición y no respeta los límites del conocimiento y la razón (1990: 54). El constructivismo moderno, cuya principal figura es Descartes, incluye también al positivismo, el utilitarismo y el socialismo⁵⁶, ya que todos plantean una razón omnipotente y autónoma para crear “un mundo nuevo, una nueva moral, un nuevo orden legal y hasta un nuevo más adecuado lenguaje” (1990: 94).

La teoría de la evolución cultural de Hayek participa y responde al debate entre naturaleza y cultura o crianza. En un breve texto de 1971, “De nuevo naturaleza frente a

⁵⁶ Hayek comprende por “socialismo” una sociedad centralmente planificada, al igual que una fábrica. Explica que esta definición fue creada por los seguidores de Saint Simon que también, por oposición al socialismo, definieron al individualismo como una sociedad competitiva. Hayek, 1986, p.4.

cultura”, sostiene que si por aprendizaje racional se entiende una acción intencionada y consciente de las relaciones de causa y efecto, no se justifica entonces que todo lo que no es racional tenga que ser innato, instintivo o genético. Esto se debe a que entre la razón y el instinto, Hayek propone un “aprendizaje pre-racional” basado en la capacidad innata del ser humano de aprender mediante la imitación otras capacidades, atributos y aptitudes solo siguiendo su ejemplo, las cuales fueron seleccionadas por sus buenos resultados en su adaptación al medio, pero que no fueron elegidas deliberadamente. Sin embargo, señala además que la evolución cultural es muy similar a la biológica debido a que ambas funcionan según un mecanismo de selección natural. Por lo tanto, la transmisión cultural y la genética interactúan constantemente y es muy difícil distinguirlas. Incluso plantea que “habría que liquidar la vieja controversia entre «Naturaleza» y «Crianza»” (2007c: 360). Aunque, por otro lado, destaca que la transmisión cultural tiene una gran ventaja respecto a la genética, porque comprende caracteres adquiridos que promueven una mayor adaptación y mejoramiento, en lugar de depender de caracteres genéticos. Posteriormente, en su último libro *La fatal arrogancia* de 1988, agregó al respecto que es la herencia genética la que determina lo que puede o no puede ser transmitido mediante el aprendizaje (1990: 223), con lo cual suscribe el argumento de Popper de que “«la evolución cultural no es sino la prolongación por otras vías de la genética»” (Hayek, 1990: 48). De esta forma, confirma la idea de que la transmisión genética y cultural interactúan constantemente y la gran dificultad para diferenciarlas, la cual tiene importantes consecuencias en la fundamentación de su visión del hombre. Como toda teoría de la evolución, basada en una selección natural, describe un proceso de competencia que

divide a los seres humanos entre los más fuertes y los más débiles, o entre ganadores y perdedores, lo que plantea una desigualdad no solo cultural, sino también natural. Los hombres son, en consecuencia, naturalmente desiguales.

La tradición para Hayek, en conclusión, no consiste en un cúmulo de ritos arcaicos como tampoco en un conjunto de privilegios controlados por una minoría (Zimmermann: 16). Al oponerse al racionalismo constructivista que plantea que la razón dirige el desarrollo de la cultura y la sociedad, también refuta la visión de la tradición como una conspiración o plan secreto de unas élites ilustradas para someter al pueblo: “Es ingenuo suponer que unas élites ilustradas calculan fríamente los efectos de los distintos sistemas morales, eligieran entre ellos el más adecuado y trataran de persuadir a las masas, recurriendo para ello a la «noble mentira» platónica, y, bajo los efectos de una especie de «opio del pueblo», doblegarlas a los calculados intereses de sus propias reglas” (1990: 215). Al contrario, las tradiciones o costumbres para Hayek están compuestas por un repertorio de hábitos o reglas de conducta impersonales, que existen con independencia de los individuos o grupos que las aprendieron por su mayor capacidad de adaptarse a las condiciones cambiantes del entorno, y no porque conocieran con anterioridad que producirían los efectos que ellos deseaban (2006: 39).

Evolucionismo y constructivismo: el verdadero y el falso individualismo

La creencia en la evolución cultural, según Hayek, ha sido relegada en el pensamiento europeo por el constructivismo racionalista de Descartes. La visión de la sociedad como un plan o construcción deliberada de la razón, ha predominado así ampliamente frente a la visión de la evolución espontánea de las tradiciones y costumbres. El origen de esta confusión, Hayek lo ubica en la distinción de los antiguos griegos entre fenómenos “«naturales»” y “«artificiales»”. Los sofistas en el siglo V antes de Cristo, “establecieron la falsa alternativa según la cual las instituciones y las normas se deben a la naturaleza (*physei*) o a la convención (*thesei* o *nomô*)”, y ésta a través de Aristóteles fue introducida al pensamiento europeo (2007b: 153). De esta forma, se ocultó una tercera alternativa evolucionista, intermedia entre la naturaleza y la convención, que comprende las normas e instituciones como resultado de regularidades no intencionadas, es decir, independientes de la acción humana pero resultado de ella. A este tipo de orden evolutivo o espontáneo Adam Ferguson lo definió en 1767 como “instituciones que son resultado de la acción humana, pero no de un proyecto humano” (2007b: 154).

La distinción señalada por Hayek presenta así dos enfoques opuestos de las instituciones y la sociedad, el constructivismo y el evolucionismo, los cuales se incorporaron al pensamiento europeo e incluso a la doctrina liberal. Por esta razón, Hayek se preocupa de analizar la tradición del individualismo para identificar –a su juicio- la verdadera y la falsa. El “falso individualismo”, está compuesto principalmente por pensadores franceses y continentales como Descartes, los enciclopedistas, Rousseau, los fisiócratas, Voltaire, y excepcionalmente los anglosajones John Stuart Mill, Lord Keynes,

John Dewey, entre otros. Dentro de esta corriente ocupa un lugar central el racionalismo cartesiano, que concibe el orden social y la cultura como el resultado de un plan deliberado y, por consiguiente, las instituciones son consideradas una creación de la razón y modificables a voluntad⁵⁷. Este sería el caso, por ejemplo, de Voltaire cuando “formuló el espíritu cartesiano en su famosa afirmación: «Si queréis buenas leyes, quemad aquellas que tenéis y dictaos otras nuevas»” (1988: 88). Hayek denomina también a esta tradición “individualismo racionalista” o “racionalismo constructivista” que tiende siempre a un desarrollo hacia el socialismo y el colectivismo”, por lo que “probablemente debe ser considerado como una fuente del socialismo moderno” (1986: 5).

El verdadero individualismo, por su parte, está integrado por pensadores ingleses como John Locke, Lord Acton, Bernard Mandeville y Edmund Burke; de la Ilustración escocesa como Adam Smith, Adam Ferguson, David Hume; y excepcionalmente los franceses Alexis de Tocqueville, Benjamin Constant, entre otros. Esta corriente se caracteriza por sostener una interpretación evolucionista de todos los fenómenos de la cultura y la sociedad, como también una comprensión de los límites de los poderes de la razón humana. Las instituciones sociales no son concebidas como producto de un plan racional sino de

⁵⁷ Como una muestra del racionalismo constructivista de Descartes, Hayek cita un pasaje de la II parte del *Discurso del método*. Aquí Descartes sostiene que la perfección de las obras realizadas por un solo maestro es superior a la realizada por varios en diferentes partes. Luego, después de ejemplificar con un ingeniero dibujando sus planos, sugiere que el paso de las naciones de un estado semibárbaro hacia la civilización, es más fácil y rápido si las leyes son formulados por un “legislador sabio”. Tal como habría sido el caso de la antigua Esparta: “la pasada preeminencia de Esparta no se debía a la preeminencia de cada una de sus leyes en particular. . . , sino a la circunstancia de que, creadas por un solo individuo, todas tendían a un solo fin”. Hayek, 1986, p.9.

la acción espontánea de los hombres. Por esta razón, las bases del verdadero individualismo son las costumbres y tradiciones, ubicadas entre el instinto y la razón, que evolucionan autónomamente conformando órdenes espontáneos y autorregulados.

Efectivamente, la tradición liberal sufrió una escisión teórica durante el siglo XIX que estuvo representada por la contraposición entre Herbert Spencer y John Stuart Mill. Por una parte, Spencer desarrolló una “filosofía evolucionista orientada al progreso” que “se realizaba en la sociedad mediante la competencia y el triunfo de los más aptos, de acuerdo con el darwinismo social. Por ello rechazó todas las propuestas de cambio social, aún las más moderadas y todas las primeras medidas a favor de los desempleados y más pobres, pues pensaba que obstaculizaba el cumplimiento de las leyes evolutivas” (Martin y Vergara: 113). Por otra, Stuart Mill sostenía que “el desarrollo de la sociedad era producto de la acción humana consciente y que la situación económica social de la época, del inicio del industrialismo, no implicaba progreso ni era la mejor expresión del desarrollo moral de la humanidad” (Martin y Vergara: 113).

Pese a la fuerte oposición de Hayek al racionalismo constructivista, no considera que la evolución cultural sea “anti-racionalista”, como acusan algunos de sus críticos (2006: 51). Al contrario, reivindica el evolucionismo como una forma más eficaz de racionalismo, puesto que respeta los límites de la razón y reconoce la importancia de procesos que no tenemos consciencia: “si racionalismo significa tratar de buscar la mayor eficacia posible de la razón, yo también soy racionalista” (2006: 51). Así, Hayek deja en

claro que su objetivo es solamente refutar a la “falacia constructivista” que, basado en una “*hybris* de la razón”, pretenden deliberadamente construir y controlar el orden social a voluntad (2006: 56). Por lo tanto, concluye que “es preferible no distinguir entre «racionalismo» y «anti-racionalismo», sino entre racionalismo constructivista y racionalismo evolucionista, o, en palabras de Karl Popper, entre racionalismo ingenuo y racionalismo crítico” (2006: 51).

Por otro lado, Hayek tampoco considera que su evolucionismo cultural basado en la tradición sea conservador, por más que si lo parezca:

los conservadores que me oyen y que hasta este punto se regocijaban, se desilusionarán probablemente ahora. La conclusión correcta de las consideraciones que he adelantado no es de ninguna manera que debamos aceptar los valores antiguos y tradicionales. Ni siquiera que haya algunos valores o principios morales que la ciencia no pueda cuestionar ocasionalmente” (1988: 102).

El rechazo de Hayek al conservadurismo se explica porque no concibe a la tradición como un conjunto de hábitos o normas de conducta inmodificables. Sostiene que la mantención de un orden de acciones puede requerir de nuevas reglas para solucionar problemas imprevistos, pero éstas deben ser compatibles o coherentes con el resto del sistema, aparecer como “implícitas”, en el sentido que mantienen el mismo objetivo. Las modificaciones, en consecuencia, deben realizarse como correcciones y no como una reestructuración: “Siempre es posible aportar mejoras, pero no podemos rediseñar, sino sólo desarrollar ulteriormente, algo que no estamos en condiciones de comprender plenamente” (2006: 540).

El “enfoque gradualista” de Hayek para modificar los hábitos o normas de la tradición, mediante ajustes y correcciones sin reestructuración, es coincidente con la “ingeniería social gradual” de Karl Popper, la cual él mismo calificó –en *La sociedad abierta y sus enemigos*- como “la introducción del método científico en la política, ya que todo el secreto del método científico es la disposición para aprender de los errores” (Zimmermann: 6). La tecnología social gradual o fragmentaria, según Popper, reconoce que la mayoría de las instituciones sociales no son el resultado de una proyección consciente, sino “*consecuencias involuntarias de acciones racionales*” (Popper, 2014: 95), por consiguiente, solo son susceptibles de un “método de «composturas parciales»” combinado con el análisis crítico (86), para realizar pequeños ajustes y correcciones que, como la ciencia indica, se aprenden de los propios errores:

El ingeniero fragmentario sabe, como Sócrates, cuán poco sabe. Sabe que sólo podemos aprender de nuestros errores. Por tanto, avanzará paso a paso, comparando cuidadosamente los resultados esperados con los resultados conseguidos, y siempre alerta ante las inevitables consecuencias indeseadas de cualquier reforma (97).

En oposición a la ingeniería social fragmentaria, Popper plantea la ingeniería social utópica u holística que “Busca remodelar a toda a «toda la sociedad» de acuerdo con un determinado plan o modelo; busca «apoderarse de las posiciones clave» y extender «el poder del Estado... hasta que el Estado se identifique casi totalmente con la sociedad»” (97). Hayek, por su parte, estuvo en desacuerdo en un principio con la ingeniería social fragmentaria debido al uso del concepto de ingeniería, que supone –para él- una centralización total del conocimiento en una autoridad planificadora que es imposible,

aunque finalmente término aceptando que este método era esencialmente igual al suyo (2006: 213, 539).

La concepción de la sociedad: gran sociedad u orden extenso

La concepción de la gran sociedad u orden extenso de Hayek consiste en un conjunto de órdenes espontáneos que deben ajustarse a una serie de reglas abstractas de recta conducta, que son resultado del proceso de evolución cultural de la humanidad y de las cuales depende la conservación de la civilización occidental. Por esta razón, en la gran sociedad, el derecho debe constituirse por estas normas abstractas y generales de comportamiento para garantizar su cumplimiento por la sociedad y la política. Esto es lo que Hayek define como Estado de derecho (*rule of law*) o gobierno de las leyes, donde la soberanía reside en la ley y no en el parlamento o autoridades que gobiernan a través de órdenes o decretos.

La concepción de sociedad de Hayek comienza con la distinción de dos tipos de órdenes, el orden construido (*taxis*) y el orden espontáneo (*cosmos*). Por un lado, el orden construido consiste en una construcción artificial o exógena, especialmente referida a un orden social dirigido como una organización (2006: 60). Son relativamente simples y limitados porque son contruidos por la voluntad de alguien y están al servicio de los fines de su creador: “están limitados necesariamente a unos grados tan moderados de complejidad que quien los ha creado está en condiciones de dominar” (61); y son

concretos, ya que su existencia es percibida por la simple observación. Algunos ejemplos son la familia, la granja, la fábrica, la corporación, las instituciones públicas y el gobierno (69).

Por otro lado, los órdenes espontáneos son resultado de la regularidad de las acciones de múltiples elementos en sus circunstancias particulares que se relacionan entre sí. En este sentido son autogenerados, ya que son un producto de la evolución cultural espontánea del hombre y no de un plan racional. Un buen ejemplo señalado por Hayek es la formación de un sendero en un terreno agreste:

En primera instancia, todo el mundo buscará por sí mismo lo que, a primera vista, parezca la mejor ruta. Pero el hecho de que esa ruta ya haya sido utilizada una vez hace que sea más fácil de transitar; y de este modo, gradualmente irán apareciendo caminos más definidos que serán transitados en detrimento de otras posibles rutas. Los movimientos de la gente a lo largo de esa región se irán ajustando a una pauta concreta, aunque el resultado de las decisiones deliberadas de mucha gente no haya sido conscientemente buscado por nadie (2016: 72).

De esta misma forma se habrían formado órdenes espontáneos como el lenguaje, la moral, el derecho, las costumbres y el mercado con su sistema precios, a través de un conocimiento general de la conducta del grupo que se adquiere en la experiencia diaria, pero sin la capacidad de observar todo el proceso de formación ni predecir con exactitud su evolución.

Las uniformidades y regularidades que proveen los órdenes espontáneos son indispensables en la vida social para que los individuos puedan coordinar sus actividades y colaborar entre sí ajustando su conducta a ciertas normas y valores (58). Su característica

más importante, al contrario de la organización *concreta*, es su carácter *abstracto*, por cuanto no tiene ningún objetivo particular, sino que su objetivo es coordinar las acciones de los individuos para que cada uno pueda utilizar su conocimiento particular para perseguir sus propios fines. A esto se debe que pueden disponer de un alto grado de complejidad porque no están limitados a lo que una mente humana por sí sola puede dominar. Aún más, el carácter abstracto permite incluso cambiar los elementos particulares y hasta su número a condición de mantener la misma estructura de relaciones (62). Por lo tanto, los órdenes espontáneos están compuesto por elementos tan numerosos y diversos que son imposibles de conocer o dominar por la razón ni ordenar deliberadamente. Solo admiten un conocimiento general de sus reglas, circunstancias o condiciones, vale decir, de sus relaciones abstractas, pero nunca de sus elementos y sus circunstancias particulares: “el orden será siempre una adaptación a un amplio número de hechos particulares que en su totalidad nadie conocerá” (63).

En la sociedad moderna o gran sociedad, debido a su alto grado de complejidad, los dos tipos de orden coexisten. Aunque –advierte Hayek- esto no significa que puedan combinarse a discreción, porque finalmente son las reglas abstractas las que coordinan las actividades de individuos y organizaciones en el orden espontáneo general que es la sociedad (69). En esta perspectiva, la organización más importante es el gobierno (o Estado)⁵⁸, el cual es necesario para el mantenimiento de la sociedad, no determinando

⁵⁸ Hayek señala que prefiere el término “gobierno” porque es “más apropiado y preciso” que Estado, debido a que este posee una carga metafísica del pensamiento continental y especialmente del hegeliano. Hayek, 2006, p.71.

fines específicos, sino regulando su funcionamiento al garantizar el cumplimiento de las reglas.

Respecto al funcionamiento de los dos órdenes, Hayek distingue un tipo especial de reglas para cada uno. Por un lado, las reglas de una organización corresponden a mandatos específicos, dirigidas a conseguir objetivos asignados:

Presuponen que el puesto de cada individuo dentro de una estructura fija está asignado imperativamente, y que las reglas que cada individuo debe observar dependen del puesto que le ha sido asignado y de los fines particulares que la autoridad le ha ordenado perseguir (...) determinan entonces, simplemente, los detalles de las acciones de funcionarios designados o de órganos de gobierno” (72).

Por otro lado, las reglas que gobiernan el orden espontáneo deben ser abstractas y generales para permitir el uso del conocimiento disperso y fragmentario que cada individuo posee para perseguir sus propio fines: “deben ser independientes de cualquier objetivo y (...) aplicables a un número desconocido e indeterminable de personas y situaciones. Deberán ser aplicadas por los individuos a la luz de sus respectivos conocimientos y objetivos” (72).

De esta distinción entre normas de organización y orden, Hayek deriva su concepción del derecho. Esta concepción se trata de un orden espontaneo, compuesto por reglas abstractas y generales de recta conducta, que son el resultado de la evolución espontanea de las costumbres y tradiciones. Estas reglas, que Hayek las denomina *nomos* o ley de la libertad, son opuestas a las reglas de organización. Las primeras son independientes de toda voluntad particular, ya que derivan de las condiciones de un orden espontaneo, y no

son creadas sino descubiertas, “en el sentido de que son simplemente la articulación de unas conductas ya observadas en la práctica” (154). Mientras que las segundas, son ideadas por la mente de su creador y se proponen deliberadamente la creación de una organización orientada a objetivos determinados. Esta misma separación es la base de la concepción de Hayek que considera que la ley es anterior a la legislación.

La legislación, según Hayek, es la creación deliberada de normas que representa un instrumento de poder enorme y peligroso, ya que se ha convertido en “El principal instrumento para realizar cambios deliberados en la sociedad moderna” (90). La discusión se ha centrado erróneamente en quién debe ejercer este poder, olvidando el problema central que -en opinión de Hayek- es los límites y extensión de este poder (97). En la perspectiva del evolucionismo cultural, el orden social es la consecuencia de un proceso evolutivo de selección de normas de conducta que han permitido a grupos humanos adaptarse al medio, para garantizar su sobrevivencia y aumentar su número. Estas reglas son de carácter abstracto, es decir, no asignan fines particulares, sino que delimitan un área territorial o propiedad en la que cada individuo puede actuar y guiarse por sus propios fines sin la interferencia de los demás. Conforman un orden abstracto cambiante, que se ajusta permanentemente a los cambios del entorno, pero que permite a los individuos reducir la incertidumbre y formular expectativas, ya que estas se basan en la estructura de sus relaciones y no en objetos específicos.

La función del derecho, señala Hayek, es precisamente aumentar al máximo la certeza de las expectativas de los individuos en el orden social cambiante –pero sin modificar sus relaciones abstractas-, para que puedan relacionarse y colaborar entre sí en la vida social de forma pacífica. El medio para lograr esto en la civilización occidental ha sido la delimitación de un campo de acción en que cada individuo se le asegura estar libre de interferencia por parte de los demás a través de reglas. En esto consiste la propiedad, no reducido a objetos materiales, sino en el amplio sentido que Locke le concede, “«la vida, la libertad y las pertenencias»” de todo individuo, y que Hayek considera como “la única solución hasta ahora descubierta para resolver el problema de conciliar la libertad individual con la ausencia de conflictos. Derecho, libertad y propiedad forman una trinidad inseparables. No puede haber ley alguna, en el sentido de regla universal de conducta, que no fije los límites de las áreas de acción, posibilitando así que todos puedan verificar hasta dónde se es libre de obrar” (138). De esta forma, se cumple el propósito de Hayek de que el derecho “está al servicio de la formación de un orden espontáneo, o de que es una condición necesaria para la misma”, cuya finalidad, citando a Kant, es “«la ausencia de finalidad»”: “no es ser un medio para un fin, sino sólo una condición para que la mayor parte de los fines individuales puedan ser perseguidos con eficacia” (144)⁵⁹.

⁵⁹ Las reglas abstractas como garantía de la libertad es precisamente la tesis de *Derecho legislación y libertad* tomo I, *Normas y orden*: “La tesis de este libro es que una situación de la libertad en la que a todos se les permita hacer uso de su conocimiento para sus propios fines, limitada sólo por reglas de recto comportamiento de aplicación universal, es probable que les proporcione las mejores condiciones para alcanzar sus objetivos; y que semejante sistema probablemente sólo puede realizarse y conservarse si todas las autoridades, incluida la mayoría del pueblo, están limitadas en el ejercicio coactivo del poder por principios generales a los que la comunidad se ha sometido”. Hayek, 2006, p.79.

Las reglas de justicia, abstractas y generales, para cumplir con su objetivo de conceder a los individuos la libertad de elegir sus propios fines, deben ser también negativas o prohibitivas. Esto significa que no deben imponer una orden o mandato positivo que obligue a una acción concreta, sino solo indicar lo que no se debe hacer, para maximizar la libertad individual y minimizar la intervención coactiva del Estado:

Los hombres libres, a quienes se les permite que usen de sus propios medios y de su conocimiento para sus propios propósitos, no deben quedar sujetos, entonces, a reglas que les señalen lo que positivamente deben hacer; sino únicamente a reglas que les indiquen lo que no deben hacer (1982: 188).

Las normas negativas contribuyen así a establecer un dominio protegido para cada individuo. Pero, como queda de manifiesto, su fundamento no radica tanto en la justicia como en evitar la injusticia: “la injusticia es realmente el concepto primario y que el fin de las reglas de conducta justa es prevenir la acción injusta” (1982: 187).

Para comprender la alta complejidad de la sociedad moderna, Hayek elabora el concepto de gran sociedad u orden extenso, el cual depende de las normas abstractas y generales de recta conducta, en oposición al pequeño grupo. En el pequeño grupo o “sociedad cara a cara” (2006: 535), los miembros se conocen entre sí, saben cuáles son sus necesidades y circunstancia, por lo que sus relaciones se basan en un conocimiento de asuntos concretos y particulares. Disponen de fines comunes, que son el fundamento de su cohesión grupal, y sus reglas pueden dirigirse a objetivos asignados y específicos, al igual que mandatos particulares. En la gran sociedad abierta y abstracta, al contrario, los individuos y las circunstancias son tan numerosas y variadas que lo único social o en común “no es tanto el conocimiento de unos hechos particulares, cuanto el de algunas

cualidades generales y a menudo muy abstractas de un tipo de entorno” (197). Así como la economía se desarrolla sobre la «división del trabajo», la gran sociedad civilizada lo hace sobre la “fragmentación del conocimiento”. Si bien cada miembro de la comunidad dispone de una pequeña fracción del conocimiento total, puede servirse del conocimiento de los demás a través de la estructura de relaciones que permite la coordinación y colaboración recíproca (32).

La gran sociedad –explica Hayek- se mantiene unida por relaciones económicas. Si bien, está compuesta por un conjunto de órdenes espontáneos, el mercado es el más importante. Incluso, en la argumentación de Hayek, pareciera que gran sociedad y orden de mercado se equiparan. Esto se debe a que el mercado a través de su mecanismo de autorregulación, la “mano invisible”⁶⁰ o “competencia perfecta”, es capaz de establecer un equilibrio espontáneo entre los diferentes intereses en pugna y coordinar las relaciones sociales (Vergara, 2003: 9). Confiere a la sociedad no solo un conciliación pacífica de los múltiples fines individuales, sino que lo hace mediante un proceso que redunde en beneficio de todos (Hayek, 2006: 13). El “nexo económico” se entiende aquí como relaciones de interdependencia entre los individuos que ponen a su disposición una variedad de medios (por ejemplo, el dinero) para el intento de satisfacer sus fines, sean económicos o no. A pesar de que los fines diversos se encuentran en un estado de

⁶⁰ Hayek comprende la mano invisible de Adam Smith como “El reconocimiento de que los esfuerzos de un hombre beneficiaran a más personas, y en total satisfarán mayores necesidades, cuando se le permite que se guíe por las señales abstractas de los precios y no por las necesidades percibidas”. Hayek, 2007, p.329.

competencia entre los diferentes individuos que se enfrentan por alcanzarlos, el orden de mercado es capaz de conciliarlos y permite perseguirlos en forma pacífica. Este mecanismo Hayek lo denomina “principio de reciprocidad a través del cual las posibilidades de un individuo cualquiera son probablemente mayores de lo que serían de otro modo” (317).

Al concebir la gran sociedad como una serie de relaciones económicas, Hayek responde a la crítica de sostener una visión economicista. Afirma que el orden de mercado permite la búsqueda y satisfacción de diversos fines, sean económicos o no, y que incluso los fines económicos están vinculados a otros cuya finalidad es desconocida. Entonces, “hablando en rigor, ningún objetivo final es económico, y los llamados fines económicos que se persiguen son como mucho fines intermedios, que indican cómo alcanzar otros fines, en definitiva, no económicos” (542). Añade que el orden de mercado es el único orden global que comprende a casi toda la humanidad, por lo tanto, concluye que con justo título puede aceptarse como “patrón según el cual juzgar a todas las instituciones” (316). En efecto, así ocurre con su concepción de la política que se encuentra al servicio de estas relaciones económicas en el amplio sentido, ya que su objetivo debe ser la formación de un orden espontáneo respetando las reglas abstractas de conducta, que corresponde al único bien común de la sociedad:

La política no debe ser guiada por la lucha para alcanzar resultados específicos, sino que debe dirigirse a la formación de un orden global abstracto que asegure las mejores posibilidades de alcanzar sus propios fines diferentes y en su mayor parte desconocidos (317).

A pesar de la respuesta de Hayek a la crítica de economicismo, su concepción de la política, aun cuando está al servicio de los fines económicos en un sentido amplio, queda sujeta a las mismas reglas abstractas del orden de mercado, con lo cual no se libra por completo del economicismo. La política, al igual que la economía, queda reducida una relación entre ganadores y perdedores, entre fuertes y débiles (Bobbio, 2018: 137).

La política, al igual que todo el resto de las instituciones, deben estar al servicio del bien general o bien público. Aunque éste –para Hayek- no consiste en un estado particular de objetos materiales, fines comunes y concretos, ni la suma de todos los intereses particulares. En la gran sociedad, el bienestar colectivo son las condiciones para preservar un orden espontaneo, es decir, las reglas abstractas de conducta que permiten a las personas “ser libres para utilizar su propio conocimiento para sus propios fines” (188) pero incrementando las posibilidades de todos los miembros por igual para alcanzarlos. Las leyes fundamentales para Hayek son las mismas que señaló David Hume: “la estabilidad en la propiedad de las cosas, su transmisión consensuada y el respeto a los compromisos” (Hayek, 1990: 73). El principio fundamental es la propiedad y su transacción porque Hume, al igual que los moralistas escoceses, suscriben la tesis de que la propiedad es el origen de la civilización (72). No obstante, estas reglas son eminentemente económicas –respetar la propiedad y los contratos-, promulgadas para garantizar las transacciones en el mercado sin la interferencia de terceros, como la política o el Estado. Por lo tanto, la consecuencia directa es que “El mercado sustituirá las decisiones políticas por decisiones basadas en el cálculo de intereses” (Vergara, 2003: 9),

excluyendo así a la soberanía popular o voluntad de la mayoría en la toma de decisiones en un sistema democrático⁶¹.

Por último, la concepción de la sociedad como un orden espontáneo se opone a la idea de soberanía popular. Hayek define a esta última como:

la concepción según la cual la mayoría del pueblo (o sus representantes elegidos) debería ser libre de decretar cualquier medida sobre la que alcance un acuerdo, y que en este sentido debe considerarse omnipotente (400).

El error –para Hayek- no es tanto que el poder resida en el pueblo sino que se considere como una fuente de poder ilimitada, por lo que la califica como una “falsa interpretación constructivista de la formación de las instituciones humanas” (400). Las leyes e instituciones humanas, en este sentido, son concebidas como el producto de una acción consciente y deliberada, planificada racionalmente, con fines particulares determinados por sus creadores, y no el resultado un largo proceso de evolución cultural en que algunas conductas prevalecen sobre el resto debido a su mayor eficacia para adaptarse al entorno y proveer mayores posibilidades a los grupos humanos de alcanzar sus fines. La soberanía popular, en síntesis, significa la destrucción de la gran sociedad moderna y civilizada como un complejo orden espontáneo y autogenerado, convirtiéndola en una organización simple y reducida, orientada a la satisfacción de los fines de su creador y sin libertad para sus miembros.

⁶¹ Sobre este tema se puede consultar: Vergara, Jorge. 1999. El modelo neoliberal de democracia. Revista Anuario de Filosofía Jurídica y Social. Diálogos con Norberto Bobbio y G. H. von Wright 15: 115-151.

En esta perspectiva, la concepción del estado de derecho en Hayek consiste en un “gobierno por reglas” en oposición a un “gobierno por órdenes”. El principal propósito del gobierno de leyes es “informar al individuo acerca de cuál es la esfera de responsabilidad, dentro de la cual debe planear su propia vida”. Mientras que el gobierno por órdenes, al contrario, “impone deberes específicos” al individuo (1986: 17). El propósito de Hayek es vincular su concepción del Estado de derecho con la tradición del liberalismo clásico, específicamente con John Locke, como lo demuestra Renato Cristi:

posiblemente la mejor definición de l'Etat de droit [Estado de derecho] queda consignada en el *Segundo Tratado* de Locke: «Quienquiera posea el poder legislativo o supremo en una comunidad, está forzado a gobernar según leyes establecidas y vigentes, promulgadas y conocidas por el pueblo, y no por decretos *ex tempore*». Las interferencias arbitrarias -agrega Cristi- en los asuntos de la sociedad civil quedan así excluidas. Las leyes deben ser abstractas y generales, independientes de la voluntad particular del legislador, e independientes también de los fines particulares de personas particulares” (190).

Por esta razón, Hayek considera que el Estado de derecho no solo es el único compatible con el liberalismo, sino que llega al extremo de identificar uno con el otro:

El liberalismo es, entonces, lo mismo que la demanda de un Estado de Derecho en el sentido clásico del término, de acuerdo con el cual las funciones coercitivas del gobierno están estrictamente limitadas a la ejecución de reglas de derecho uniformes, queriendo significar reglas uniformes de conducta justa hacia cada uno de los individuos” (1982: 186).

El Estado de derecho en Hayek, como indica Jorge Vergra, debe cumplir con dos condiciones:

La primera es que sus normas jurídicas positivas dictadas por el legislador se adecuen, coincidan o subordinen a las “ley justa” del derecho consuetudinario. Esta es la tradición jurídica espontánea formada a través del tiempo. Esta ley no se crea, sino que se *descubre* (...) La segunda condición es que las leyes en un verdadero Estado de derecho deben ser (a) abstractas; (b) su vigencia debe ser

indefinida, pues las leyes no rigen solo para situaciones coyunturales, deben normar situaciones presentes y futuras (...); (c) generales o universales, es decir, iguales para *todos* los ciudadanos, no deben haber normas especiales que favorezcan a un sector o grupo o casos particulares, y (d) de aplicación cierta (2015: 170).

El objetivo final de estas condiciones es, en síntesis, garantizar el ideal de libertad del liberalismo clásico y conservar específicamente la tradición inglesa del Estado de derecho, que fue definido por la Constitución de Massachusetts de 1780 como “el gobierno de las leyes y no de los hombres” (Vergara, 2005: 7). No obstante, este ideal de libertad se reduce a una libertad económica individual, ya que el Estado de derecho en Hayek está al servicio del funcionamiento de un mercado libre. Al igual que su concepto de la ley o derecho consuetudinario, sus principios fundamentales son la protección de la propiedad y los contratos, constituyendo una visión radicalmente economicista: “El Estado de derecho está pensado *desde y para* el mercado” (Vergara, 2015: 171).

Pese a la radical defensa de Hayek del libre mercado, no niega la necesidad del Estado. Declara que él no es un seguidor del *laissez faire* porque reconoce que “un mercado que funcione bien exige una estructura de normas adecuadas en cuyo ámbito pueda funcionar suavemente” (2007c: 374). Incluso, fundamenta esta opinión en Adam Smith: “Ni Smith ni ningún otro autor respetable que yo conozca jamás sostuvieron que existiera una originaria armonía de intereses al margen de las instituciones” (2007b: 158). A lo que si se opone, en cambio, es “a *toda* interferencia directa del gobierno en el mercado, no importa a favor de quién se ejerza esa interferencia”, razón por lo que se autodefine como un “antisocialista radical” (2007c: 374). No obstante, no solo acepta la necesidad de un

marco institucional que regule la libre competencia, sino también de servicios públicos que el mercado no puede proveer. Estos no pueden ser prestados por el mercado porque “tienen que redundar en beneficio de todos y no sólo de quienes están dispuestos a pagarlos” (2007b: 185). En una sociedad liberal, el Estado puede garantizar un ingreso o “renta mínima”, “un nivel por debajo del cual nadie caiga”, como protección contra la miseria y el infortunio porque redundan finalmente en el interés de todos (2006: 289). Aunque la prestación de estos bienes colectivos debe estar sujeta a ciertas condiciones que les otorga un carácter simplemente “suplementario o subsidiario”: el gobierno debe someterse a las mismas normas legales que la actividad privada, no puede tener el monopolio negándose a competir con otros oferentes privados en el mercado (aquí se refiere a servicios como correos, transmisiones radio-televisivas o emisión de moneda) y deben ser financiados mediante impuestos para que la prestación sea proporcional a la contribución (2006: 193).

Una excepción a estas condiciones de los servicios públicos es el uso de la fuerza, porque el Estado es el único que debe retener su monopolio, pero para el resto se aplican sin distinciones. Algunos ejemplos de estos servicios ciudadanos son actividades que facilitan la adquisición de conocimientos de interés general como un sistema monetario eficiente y seguro, establecimiento de pesas y medidas, información catastral, registros de propiedad, estadísticas, etc, la financiación y cierto nivel de instrucción pública (1960: 507). Se trata

-como el mismo Hayek lo indica- de prestaciones que los privados no pueden proveer, por lo que esta concepción neoliberal se ha denominado el Estado como falla de mercado⁶².

La desigualdad: la evolución desigual entre la tribu primitiva y la sociedad abierta

La libertad no solamente nada tiene que ver con cualquier clase de igualdad, sino que incluso produce desigualdades en muchos aspectos
Friedrich Hayek

El evolucionismo cultural de Hayek postula que el sistema de valores de la sociedad actual se divide en dos grupos: los instintos primitivos de la sociedad tribal y las normas abstractas de la gran sociedad. Pero, aun cuando el individualismo de la gran sociedad es el estadio más avanzado de la evolución humana, la solidaridad tribal continúa ejerciendo un enorme atractivo por su jerarquía común de fines, distribución igualitaria y recompensas de acuerdo al mérito, que son contrarios a los resultados del orden espontáneo del mercado que dependen de una mezcla de habilidad y fortuna. Esto es lo que ocurre con las ideologías socialistas y socialdemócratas, basadas en el ideal de la justicia social, que son todas expresiones de este instinto primitivo. Por lo tanto, según el evolucionismo cultural de Hayek, es posible identificar una desigualdad evolutiva, es decir, una desigualdad natural y cultural entre individuos más avanzados con tendencias individualista e individuos más atrasados con tendencias colectivistas.

⁶² Respecto al Estado neoliberal como falla de mercado se puede consultar: Atria, Fernando, *et al.* 2014. El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de los público. Santiago, Penguin Random House. En especial, el capítulo 10 “Lo público entendido como falla de mercado”.

La evolución del individuo hacia la civilización o gran sociedad se debe a la selección cultural de nuevas reglas de conductas que sustituyeron a las reglas innatas o instintivas de la pequeña tribu. Estas correspondían a la vida de pequeñas bandas de cazadores y recolectores de entre quince y cuarenta personas, que fueron incorporando nuevas formas de conducta al observar que eran más eficientes, no porque las conocieran racionalmente, sino porque comprobaban en la experiencia que los grupos que las practicaban prosperaban más (2006: 532). Así, en las condiciones de vida de la pequeña tribu, se formó la estructura neuronal del *Homo sapiens* a lo largo de 50.000 generaciones, hasta que sufrieron un cambio radical cuando tuvieron que adaptarse a las nuevas condiciones de los inicios de la sociedad abierta y abstracta que apenas se remonta a 500 generaciones o quizás solo a 100 (2006: 531). La adaptación a este nuevo orden social Hayek lo denomina la “disciplina de la libertad”, y afirma que “Contra esta «disciplina» es contra la que todavía se rebela el hombre” (2006: 532).

La moral o ética, entonces, no tienen su origen en las emociones o instintos naturales, ni tampoco en la razón, sino en la evolución de la cultura que se encuentra entre el instinto y la razón: “La ética no es cuestión de elección. Ni la hemos proyectado ni podemos hacerlo (...) Las normas que aprendemos a observar son fruto de la evolución cultural” (2006: 541). Por otro lado, respecto a los instintos innatos o naturales, la función principal de las normas abstractas de conducta es precisamente reprimirlos para preparar las condiciones de la gran sociedad. Por lo tanto, el bien o bondad que caracteriza a la humanidad no es producto de la razón ni de la naturaleza, y para adquirirla ha debido

someter sus emociones primitivas a grandes renunciaciones y sacrificios que la disciplina de la libertad o civilización exige, pero que generan una fuerte oposición y hostilidad: “Lo que ha hecho bueno al hombre no es ni la naturaleza ni la razón, sino la tradición. No hay mucha humanidad común en la dotación biológica de la especie” (2006: 531).

La evolución cultural hacia la gran sociedad de intercambio está basada en normas abstractas de conducta que para Hayek son también valores y creencias morales. Un ejemplo de esta evolución es cuando en una comunidad la mayoría asume un conjunto de creencias morales y forman así un *ethos*: “Adoptaron un *ethos* que valoraba al hombre prudente, al buen agricultor, a quien se preocupaba por el futuro de su familia y de sus negocios acumulando capital, impulsado menos por el deseo de poder consumir mucho que por el deseo de ser considerado un hombre exitoso por cuantos perseguían sus mismos objetivos” (2006: 537). Por lo tanto, desmiente la visión de que la moral es una creación de algunos innovadores excepcionales y la atribuye, en cambio, al “hombre prudente”, provisor y trabajador que practica una “nueva rutina” en búsqueda del reconocimiento de la comunidad y que éstos comienzan a imitar debido a su éxito.

El orden social para el evolucionismo cultural se debe a una tradición de reglas o valores morales, de tal forma que “*todo progreso debe basarse en la tradición*” (2006: 539). No obstante, el conocimiento que se puede alcanzar sobre la tradición es necesariamente parcial e imperfecto, por lo que no puede ser guiado por la razón y se

limita exclusivamente a correcciones. Lo mismo ocurre, por tanto, con el progreso que escapa del control racional y deliberado:

el progreso no puede dosificarse (¡como tampoco el crecimiento económico!) Lo único que podemos hacer es crear las condiciones favorables y luego esperar tranquilamente (...) Un progreso guiado no sería progreso” (2006: 543).

La conclusión de este planteamiento es que la sobrevivencia de la civilización depende de la evolución espontánea de estos principios morales, especialmente del orden de mercado, ya que sin el sería imposible mantener la cantidad de población y el nivel de bienestar de la gran sociedad. No hay ninguna otra alternativa posible: “la única alternativa a la civilización es la pobreza y el hambre” (1990: 113).

El esquema moral de la gran sociedad -el único posible- supone la división de los individuos entre los mejores y los peores, junto con la necesidad de expulsar de la comunidad a quienes no respetan las normas, ya que su sobrevivencia depende de ellas:

Toda moral supone un esfuerzo hacia la excelencia y el reconocimiento de que algunos lo consiguen mejor que otros (...) A quien observa las normas se le considera mejor, en el sentido de que se le atribuye un valor superior que al que no las observa, y que por consiguiente los demás podrían no querer admitir en la propia comunidad. Sin esta distinción moral no podría seguir existiendo” (2006: 545).

Por el contrario, la posición opuesta a este esquema moral, la cual Hayek crítica, es la “moral democrática” basada en el igualitarismo. La crítica de Hayek apunta a que al considerar a todos como iguales, culpan al ambiente y no al individuo por las faltas a las normas, con lo cual no solo elimina la responsabilidad individual sino que “*la imposición del igualitarismo acaba por detener cualquier evolución ulterior*” (2006: 546). Se trata,

entonces, de una oposición moral entre la desigualdad de la sociedad libre y el igualitarismo democrático:

Valorar a la gente de manera diferenciada, según la moralidad de sus acciones, sin atender a las razones de sus eventuales errores (nunca, por lo demás, perfectamente conocidas) es uno de los principios fundamentales de una sociedad libre; por el contrario, el igualitarismo predica que nadie es mejor que otro. Su tesis es que nadie es culpable de ser como es, sino que la responsable de todo es «la sociedad». Con el eslogan de que «no es culpa vuestra», la demagogia de la democracia ilimitada (...) ha llegado a apoyar a aquellos que reivindican una parte de las riquezas de la sociedad sin someterse a la disciplina a la que son debidas (2006: 546).

El igualitarismo de la moral democrática, elimina de esta forma la “disciplina de la libertad” o evolucionismo moral de la gran sociedad que, al estar basada en un mecanismo de selección natural y cultural, supone necesariamente una desigualdad entre los mejores y peores, fuertes y débiles, ganadores y perdedores. Esto se manifiesta en la intervención en los resultados del orden espontáneo del mercado, para ofrecer una distribución igualitaria de la riqueza que deriva en un sistema de planificación centralizada, el cual significaría el final de la sociedad extensa y libre. En esta perspectiva, las normas éticas de Hayek demuestran que su fundamento radica en un utilitarismo al servicio de la sociedad de mercado:

Hayek otorga carácter ético a las normas funcionales del mercado, las cuales son instituciones históricas (...) –y- tienen un claro sentido utilitarista: deben ser respetadas no porque sean valiosas en sí mismas y, por ello, puedan convertirse en “principios de una legislación universal”, sino porque son consideradas solo por su utilidad social. Son necesarias para mantener “un orden extendido” y reproducir la sociedad de mercado (Vergara, 2015: 87)⁶³.

⁶³ Para profundizar en la ética de Hayek se puede consultar: Vergara, Jorge. s.a. La ética de Friedrich von Hayek. [en línea] Biblioteca Digital DIBRI –UCSH, Universidad Católica Silva Henríquez. Disponible en: http://bibliotecadigital.ucsh.cl/greenstone/collect/libros_respaldofull/index/assoc/HASHba5a.dir/doc.pdf [consulta: 16 marzo 2020]

En efecto, la mayor amenaza para la sociedad libre y la causa de la desaparición del liberalismo clásico, Hayek la atribuye al ideal igualitario o de la justicia social. El auge de los movimientos socialistas, nacionalistas y fascistas en la primera mitad del siglo XX serían todos expresiones de este ideal, que conduce inexorablemente al totalitarismo: “Precisamente el concepto de «justicia social» ha sido el caballo de Troya con el que se ha introducido el totalitarismo” (2006: 340). El declive del ideal liberal supone para Hayek un retorno e involución hacia la mentalidad organizadora de la tribu debido a que “Disponía ésta de algo que para muchos sigue teniendo enorme atractivo: una común jerarquía de objetivos y una consensuada participación en el producto social basada en los merecimientos de cada actor” (2007c: 84).

La horda primitiva basaba su economía en compartir solidariamente sus escasos recursos. Por esta razón, Hayek afirma que cuando Colón llegó a América se encontró con tribus salvajes que vivían según los instintos innatos y que correspondían al modelo del «buen salvaje» (1990: 51). Sin embargo, la evolución de la gran sociedad y la economía de mercado ha procedido mediante “violaciones de la «solidaridad»”, lo que “nunca fue un proceso pacífico” ya que implicaba que una población más fuerte o rica desplazaba a una más débil o pobre (2006: 533). La moral de la sociedad abierta y libre no ha evolucionado guiada por la satisfacción de las emociones humanas, sino por el éxito y más bien contra las emociones primitivas, lo cual explica el rechazo que genera en la

población: “El hombre ha recibido la civilización en gran parte contra sus deseos” (2006: 542).

Por otro lado, la concepción de la desigualdad de los seres humanos en Hayek no solo es producto de la desigual evolución cultural de los individuos, sino también es parte de la naturaleza de la propia condición humana. Sostiene que: “como declaración de hecho, no es cierto «que todos los hombres han nacido iguales»” (1960: 192). La biología tiene su fundamento en la “variabilidad” y crea a “cada ser humano como un conjunto único de atributos que le otorgan una dignidad que de otra forma no podría poseer” (1960: 191). No obstante, Hayek confunde aquí desigualdad con diferencia. No porque los humanos sean diferentes tienen que ser desiguales, sino que pueden ser al mismo tiempo iguales y diferentes, sin contradicción alguna. Esta confusión Bobbio la considera como una paradoja aparente, porque: “lo contrario de la igualdad es la desigualdad, no la diferencia” (1997: 209). Pero, antes de esta respuesta, Bobbio distingue entre igualdad de hecho e igualdad de trato, ya que la diferencia es lo contrario solo de la igualdad de hecho y no de trato. Hayek, por su parte, señala oponerse solo a la igualdad de hecho y defender la igualdad ante la ley, pero igualmente se opone a la igualdad de trato, debido a que su propósito es impedir todo patrón de distribución que tienda a una igualdad material, como a toda intervención estatal en el funcionamiento del mercado. Por lo tanto, la ética de Hayek, al igual que con la desigualdad evolutiva de los individuos, vuelve a manifestar su sentido utilitarista en defensa de la sociedad de mercado, puesto que niega que una

distribución igualitaria puede ser parte de una igualdad de trato, como es el caso particular, por ejemplo, de los derechos sociales.

La ausencia de derechos: el cálculo de vidas al servicio del mercado

La mera existencia no puede conferir a nadie un derecho o exigencia moral frente a otro (...) no todos los seres vivientes tienen derecho a seguir viviendo
Friedrich Hayek

El valor fundamental de la economía de mercado para Hayek radica en que es la causa de la gran población y bienestar de la sociedad extensa. Los individuos y grupos adoptaron sus reglas porque observaron en la práctica que disponían de mayores posibilidades de lograr sus fines, obtener una conciliación pacífica entre sus diferentes intereses y aumentar el número de su población. En esta perspectiva, “*el cálculo de los valores de mercado equivale a un cálculo en vidas humanas*” (1990: 206). La mantención del número de la población actual depende directamente de la mantención de la economía de mercado. La evolución espontánea de la sociedad libre, basada en la propiedad y los contratos, debe desarrollarse sin interferencias externas de la sociedad como son la política o el Estado, para preservar el mayor número de vidas humanas. Pero, esto no significa que se deban conservar todas las vidas por igual:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son aquellas que llevan al «cálculo de vidas»: la propiedad y el contrato (En: Vergara, 2005: 9).

La evolución humana depende del respeto de sus reglas morales fundamentales, la propiedad y los contratos, por encima incluso de la vida humana. Por esta razón, la sobrevivencia de la civilización no puede garantizar la existencia de cada individuo, sino solamente la existencia del mayor número, es decir, aplicando un criterio utilitarista: un cálculo de vidas.

La civilización o sociedad libre, según Hayek, se enfrenta a diario con este dilema de tener que sacrificar algunas vidas humanas para salvar a un mayor número. Como ejemplo menciona los accidentes mortales que se producen en las carreteras, hospitales o equipos eléctricos por más que incrementan sus precauciones de riesgo. Aunque su caso paradigmático es cuando un cirujano de guerra recurre en una batalla al método del *triage*, que consiste en dejar morir a algunos pacientes que podrían salvarse porque con esa misma atención podría salvar más vidas, es decir, realiza un cálculo de vidas (1990: 207). Sin embargo, en la moral del cálculo de vidas no todas las vidas tienen el mismo valor:

La exigencia de salvar el mayor número de vidas no significa que todas las vidas deban considerarse igualmente importantes. Puede ser más importante salvar la vida de un médico (...) que la de cualquiera de sus pacientes, pues en caso contrario ninguno sobreviviría. Es evidente que algunas vidas son más importantes en el sentido de que crean o preservan otras vidas. El buen cazador o el defensor de la comunidad, la madre fértil... (1990: 207).

La teoría de la evolución está dirigida a explicar la adaptación de las especies al medio y su sobrevivencia. Por lo tanto, el evolucionismo de Hayek concede valor a la vida de los individuos no por sí misma sino de acuerdo a su importancia para conservar el mayor

número de vidas en total: “las desconocidas vidas individuales no constituyen valores absolutos” (1990: 206).

El deber o exigencia fundamental de la sociedad libre es respetar su sistema de normas y no puede otorgar ningún derecho que las transgreda⁶⁴, ni siquiera el derecho a la vida:

La mera existencia no puede conferir a nadie un derecho o exigencia moral frente a otro (...) como parte del sistema de normas comunes que hace que la humanidad aumente y se multiplique, no todos los seres vivientes tienen derecho a seguir viviendo” (1990: 227).

Únicamente Hayek concede un derecho a un ingreso o renta mínima proporcional a la contribución de cada individuo a la economía de mercado. Por el contrario, el socialismo inculca la creencia de que existen “derechos a ciertas prestaciones con independencia de cualquier participación y contribución”, por lo cual “prefieren vivir como nuevos parásitos beneficiándose de los productos de un proceso al que se niegan a contribuir” (1990: 227). Por lo tanto, en la sociedad libre quienes no se integran al mercado no pueden reclamar ningún derecho. Así lo expresó Hayek cuando se opuso al envío de ayuda humanitaria a Somalia que sufría una crisis alimentaria:

si desde el exterior usted subvenciona la expansión de la población, de una población que es incapaz de alimentarse a sí misma, usted contrae la responsabilidad permanente de mantener vivas a millones de personas en el mundo, que no podemos mantener vivas. Por lo tanto, me temo que debemos confiar en el control tradicional del aumento demográfico” (1981).

⁶⁴ Al respecto Hayek cita aprobatoriamente una declaración de la Cámara de los Comunes de 1977 que asegura que “«una Declaración de Derechos es incompatible con la constitución libre de este país»”, y agrega: “De hecho no habría necesidad de un catálogo de derechos protegidos, sino meramente una restricción única a todos los poderes gubernamentales para que la coerción no sea permisible excepto para exigir la obediencia de las leyes tal como se definieron antes. Esto excluiría todos los derechos fundamentales reconocidos y aún más”. Hayek, 1980, p.18.

Este control demográfico tradicional se refiere, por cierto, a la guerra y las hambrunas, y si bien, Hayek aceptaba el derecho a un ingreso mínimo, el problema –como él mismo lo reconoce- consiste en cómo definirlo: “Es difícil calcular el límite de esa subsidiariedad. ¿Cuánto podemos ayudar?” (1981). Por esta razón, en este caso el ingreso mínimo queda reducido a cero.

La concepción de la desigualdad de los seres humanos en Hayek se fundamenta, según Jorge Vergara, en una teoría de las élites y de las masas que es común a todo el neoliberalismo y que considera que “la voluntad mayoritaria y la opinión pública son políticamente irresponsables”. Esta teoría se compone, por un lado, de “una élite minoritaria que posee cualidades superiores que le permiten una óptima adaptación a las cualidades abstractas que rigen el mercado, el derecho y la moral”; y por otro, “la mayoría constituye «la masa», la cual sólo posee características negativas, opuestas a la élite, y por ello su adaptación a la vida social es deficitaria” (1999: 126). En esta perspectiva, quien demuestra esta visión sin tapujos es el maestro de Hayek, Ludwig von Mises: “Es un hecho cierto que las masas no piensan (...) El alma de las multitudes nunca ha producido por sí misma otra cosa que matanzas colectivas, actos devastación y destrucción” (1968: 528). Hayek, por su parte, sostenía que: “Es cierto que nuestras convicciones morales son aún un tanto esquizofrénicas, como traté de demostrar en ocasión anterior, divididas como están entre instintos heredados del grupo primitivo y las normas de conducta recta que hicieron posible la sociedad abierta” (2007c: 366), y que los socialistas, por ejemplo, “lo

único que hacen es retornar a los instintos primitivos heredados de la sociedad tribal” (365). Asimismo, otros autores cercanos al neoliberalismo y de mucha influencia sobre Hayek pensaban de forma similar. Tal es el caso de Popper que creía que “Debido a su anonimato, la opinión pública es una *forma irresponsable de poder*”, y muy poderosa por lo que necesita la contención de la tradición (1972: 419). También Schumpeter que opinaba que “Los partidos y los agentes electorales de partido son simplemente la respuesta al hecho de que la masa electoral es incapaz de otra acción que la estampida” (360). Así entonces se explica la constatación de Hayek –citando a Lord Acton- de que el liberalismo históricamente ha sido la creencia de una minoría: “«[en] todas las épocas los amigos sinceros de la libertad han sido escasos y sus triunfos se han debido a las minorías»” (2007b: 272).

Por más que Hayek niega que el evolucionismo cultural no corresponde a un darwinismo social, los efectos son básicamente los mismos, una desigualdad natural y cultural como resultado de la selección de los más aptos. La diferencia principal –señala Hayek- es que el evolucionismo cultural se basa en el desarrollo de la cultura o tradiciones para la formación de estructuras sociales más idóneas, y no en la evolución genéticas de cualidades innatas para seleccionar a los miembros más aptos (2007b: 359). No obstante, el pensamiento de Hayek igualmente sostiene la desigualdad de los seres humanos que se manifiesta en la división entre una élite apta gobernar y una masa apta para obedecer:

El problema consiste en que numerosas libertades carecen de interés para los asalariados, resultando difícil frecuentemente hacerles comprender que el mantenimiento de su nivel de vida depende de que otros puedan adoptar decisiones sin relación aparente alguna con los primeros (1960: 260).

La ausencia de derechos en el pensamiento de Hayek, que se declara parte del liberalismo clásico, constituye para el filósofo John Gray un error o falla en dos sentidos. El primero consiste en que la teoría evolutiva de las costumbres y tradiciones de Hayek falla en su defensa del liberalismo, puesto que carece de una teoría sustantiva de los derechos. La evolución espontánea de la sociedad no garantiza en nada que la sociedad se mantenga y dirija hacia un orden liberal, sino a uno conservador (1980: 133, 1982: 4). El segundo indica que la defensa de Hayek de la libertad y la ley se basa en un mero valor instrumental de promoción del bien común en el sentido neoliberal, es decir, según la maximización de las posibilidades de los individuos anónimos para que alcancen sus fines desconocidos. Esta justificación corresponde a un “utilitarismo muy indirecto” (1982: 44) o “una suerte de sistema de utilitarismo tradicionalista o evolucionista” (1992: 13). La gran hostilidad de Hayek hacia el utilitarismo, debida a que él creía que conduce hacia una reconstrucción racional o constructivista de la sociedad, le habría impedido reconocer el utilitarismo de su propio pensamiento (18). En conclusión, el pensamiento de Hayek no tiene como primer principio a la libertad, ni los derechos, sino el progreso, y -como señala Gray- el progreso como crecimiento de la productividad “no tiene una conexión esencial con el liberalismo”, al igual que “libertad y prosperidad no siempre marchan juntas” (1998: 152)⁶⁵.

⁶⁵ En esta misma perspectiva, dentro del propio neoliberalismo, un seguidor radical de Hayek como el chileno Axel Kayser, ganó el concurso de ensayo del 2014 de la Sociedad Mont Pelerin con un texto cuya tesis definía a Hayek precisamente como un pensador del progreso, más que de la libertad. Kayser, Axel. 2014. Understanding human ignorance: the Hayekian theory of progress. Disponible en: <http://www.escuelaaustriaca.org/ponencias/2014/Kaiser%20Ponencia.pdf> [consulta: 2 abril 2018]

El poder: el mercado carece del poder de coacción

No puede decirse que sufra coacción si la amenaza del hambre para mí y mi familia me obliga a aceptar un empleo desagradable y muy mal pagado o incluso si me encuentro a merced del único hombre que quiere darme trabajo
Friedrich Hayek

El pensamiento de Hayek contiene una concepción del poder que distingue dos aspectos, su fuente y su ejercicio. La fuente del poder radica en un consenso tácito u opinión dominante, mientras que su ejercicio corresponde principalmente al ejercicio de la coacción. Sin embargo, Hayek se ocupa casi exclusivamente del ejercicio del poder como coacción⁶⁶. Al respecto, Jorge Vergara plantea que “los autores neoliberales al definir el poder como la capacidad de ejercer coacción directa e intencionada no pueden llegar a aprenderlo como relación social, y no lo perciben en las relaciones económicas, ni en la sociedad civil” (1999: 140). De esta forma, el objetivo o conclusión final de este planteamiento es concentrar el poder principalmente en el Estado, aunque también abarca a organizaciones sociales como los sindicatos o la opinión pública, para erradicarlo del mercado y liberarlo de la intervención estatal (2004: 189).

Hayek sostiene que el orden social está compuesto por un conjunto de normas de conducta, que no son adoptadas por una decisión voluntaria o racional, ni tampoco son

⁶⁶ Hayek solo menciona la idea sin desarrollarla de que la fuente del poder es un consenso tácito, acuerdo o concordancia de opiniones, en algunos pasajes del tomo III de *Derecho, legislación y libertad*, mientras que a la opinión pública o poder de las ideas le dedica un breve ensayo, *Los intelectuales y el socialismo*, recopilado en *Estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Madrid: Unión, 2007. En cambio, al poder como coacción le dedica por completo el capítulo IX, “La coacción y el Estado”, de su libro capital *Los fundamentos de la libertad*.

impuestas deliberadamente, sino que son resultado de un consentimiento tácito u opinión común. Esto significa que las normas deben ser aprobadas por una gran parte de la sociedad en la práctica, más que en la teoría, es decir, con “una aceptación efectiva” y “no con un voto formal” (2006: 540). El poder del gobierno, deriva entonces de este acuerdo o “concordancia de opiniones” de los individuos para acatar su autoridad:

La primera pregunta que hay que hacerse al observar la estructura de los poderes de gobierno no es quién posee un determinado poder, sino si el ejercicio de este poder por parte de un organismo cualquiera está justificado por el consentimiento tácito a someterse a sus directrices” (2006: 401).

El gobierno es simplemente un delegado de la fuente de poder del consentimiento tácito sobre un conjunto de normas de conductas, que constituyen límites a la coacción o poderes arbitrarios, tal como postula el liberalismo clásico: “una sociedad de hombres libres presupone que el poder está limitado por ideales comunes que hicieron que se unieran, y que donde no hay acuerdo no hay poder alguno” (2006: 401). Por lo tanto, la cuestión central –sostiene Hayek- es que el poder es necesario para la mantención del orden social, pero esto no significa que deba extenderse más allá de esta función interviniendo en las acciones privadas o sobre todo lo que sucede en la sociedad. El orden social requiere un gobierno que disponga de funciones limitadas y definidas, y no de poderes ilimitados que concedan atribuciones desmedidas a grupos organizados aumentando el riesgo de opresión (2006: 372).

Pese a que Hayek enfatiza que la fuente del poder es más bien un “consenso tácito”, que uno racional o deliberado, reconoce una gran importancia a los intelectuales y al “poder de las ideas”. Sostiene que los intelectuales son los que forman el “clima de

opinión” u opinión dominante de una época, por lo que tienen la capacidad de anticiparse a los hechos e influir en los acontecimiento futuros de la sociedad. Esta preocupación es común a todo el neoliberalismo y se encuentra antes en von Mises que promovía la “lucha de ideas” para establecer una hegemonía liberal: “Son las ideas las que hacen la historia, no las fuerzas productivas materiales, esas entidades nebulosas y místicas del materialismo histórico” (1968: 528). A esto se agrega que para von Mises las masa no piensan y, en consecuencia, siguen a la pequeña minoría que piensa por sí misma y que forma así la “opinión dominante de la época” (1968: 527). En este sentido, el propio Hayek fue consecuente con esta visión y la llevó a la práctica al organizar y presidir la Sociedad de Mont Pelerin en 1947, para reformular el liberalismo clásico y adaptarlo a las necesidades de la civilización occidental de mediados del s. XX. No obstante, la opinión de Hayek del intelectual es bastante negativa y se refiere más bien al intelectual público. Lo define como un profesional de la difusión de ideas de segunda mano, que no es ni un pesador original, ni un erudito o experto, sino solo un hábil comunicador que juzga los asuntos basado en las ideas generales que están de moda (2007b: 259).

El principal aspecto del poder en el que Hayek concentra su atención –sin duda- es en la coacción, la cual comprende como una consecuencia o forma de poder. Esta tiene una importancia fundamental para el liberalismo clásico porque es lo opuesto a la libertad: “La libertad es la ausencia de coacción” (1960: 285). Hayek explica que la coacción se produce “cuando las acciones de un hombre están encaminadas a servir la voluntad de otro” (1960: 286); o, en términos kantianos, tratar al otro como un medio y no como fin. Puede incluir

la violencia, la fuerza y la opresión, pero su condición esencial es que los fundamentos de la acción de un individuo están bajo el control de otro (1960: 298). Así, quien sufre coacción está privado de utilizar sus conocimientos y facultades para perseguir sus propios fines. Como se trata de una concepción puramente negativa del poder como coacción, Hayek se vincula con esto a la tradición del liberalismo clásico que considera que “el poder es la personificación del mal”, integrada por John Milton, Edmund Burke, Jacob Burckhardt y Lord Acton, quién sintetizó esta noción en su conocida máxima: “«el poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente»” (1960: 289). Si bien, Hayek afirma que esta noción es correcta, repara en que puede conducir a equívocos porque no diferencia entre los conceptos de poder y coacción: “el poder en sí, es de decir, la capacidad de obtener lo que uno quiere, no es malo; lo malo es el poder de usar la coacción; el forzar a otros hombres a servir la voluntad propia mediante la amenaza de hacerles daño” (1960: 290)

El poder como coacción o interferencia injustificada en las acciones de un individuo es para Hayek inherente al Estado. En el mercado, en cambio, puede presentarse solo en casos excepcionales como el monopolio y la solución está dada por la propia libre competencia del mercado. Si un productor o comerciante fija arbitrariamente un precio alto por un bien o servicio nadie está obligado a pagarlo porque puede buscar otra oferta más conveniente: “La competencia, hecha posible por la difusión de la propiedad, priva de todos los poderes coactivos a los propietarios individuales de cosas determinadas” (1960: 303). En esta perspectiva, Jorge Millas sostiene que el poder de coacción referido

a la voluntad directa e intencionada de un tercero corresponde a una noción apta para justificar la mano invisible de los mercados, debido a que excluye toda coacción generada por las consecuencias indirectas de la voluntad ajena (451). Así se explica el caso extremo citado por Hayek para defender su visión de que el mercado está libre de coacción:

No puede decirse que sufra coacción si la amenaza del hambre para mí y mi familia me obliga a aceptar un empleo desagradable y muy mal pagado o incluso si me encuentro a merced del único hombre que quiere darme trabajo. Con tal que la acción que me ha colocado en la posición que me encuentro no esté encaminada a obligarme para que actúe o deje de actuar específicamente, siempre que la intención del actor que me perjudica no sea obligarme a servir los propósitos de otra persona, su efecto sobre mi libertad no es diferente del de cualquier calamidad natural (1960: 295)

Para Hayek si un empleador ofrece un trabajo no está obligando a nadie a que actúe o deje de actuar. En consecuencia, no se puede adjudicar coacción por más paupérrimas que sean las condiciones de vida del desocupado y carezca además de otras opciones para elegir. Para Jorge Millas, en cambio, este ejemplo constituye un “disparate” porque el tema de la libertad es bastante más complicado, debe considerar no solo que nadie bloquee el camino que hayan podido elegir, sino también haber podido elegir verdaderamente algún camino. Por lo tanto, la concepción del poder como coacción de Hayek apunta a negar el hecho fundamental de que el mercado también puede ejercer coacción: “las consecuencias que de «las leyes naturales» del mercado pueden derivarse para trabar de todos modos a las personas –por ejemplo excluyéndolas de las competencias o aplastándolas en ellas- no son problemas de la libertad” (Millas: 452)

Una crítica similar a la de Millas es formulada por Crawford Macpherson a la supuesta coordinación sin coacción de las actividades e intereses de los individuos en la economía de mercado o capitalismo. Macpherson niega que los hombres sean libres de elegir cualquier intercambio y, en consecuencia, que todas las transacciones sean voluntarias. Según él, para que el hombre fuera efectivamente libre no se trata de que sea libre de entrar en cualquier intercambio particular, sino de entrar en cualquier intercambio en general. Es decir, que tuviera la posibilidad concreta de no realizar ninguna transacción en el mercado. Pero, esto no es posible en una economía capitalista que se caracteriza por “la separación del trabajo y el capital, esto es, la existencia de una fuerza de trabajo sin un capital suficiente propio y, por tanto, sin la posibilidad de elegir entre llevar o no su trabajo al mercado” (Macpherson, 1982: 12).

Finalmente, como señala Jorge Verga, se puede concluir que el poder es una categoría fundamental para todo el pensamiento neoliberal, aunque se encuentra “insuficientemente tematizado” por sus autores: “Subyace en sus textos una concepción negativa del poder como coacción, y su dilucidación podría constituir una de las claves de comprensión del neoliberalismo” (1999: 140).

Conclusiones

Si bien el evolucionismo cultural de Hayek aparece como opuesto al iusnaturalismo, Hayek elabora una interpretación de la ley de la naturaleza para hacerla compatible con su teoría. Afirma que en la tradición del derecho natural, los escolásticos españoles tardíos “empleaban el término «natural», en un sentido técnico para describir lo que nunca había sido «inventado», proyectado deliberadamente, sino que había evolucionado en respuesta a las necesidades de las situaciones” (2006: 112). Así, el derecho natural habría sido la principal resistencia a la monarquía absoluta, hasta que perdió su fuerza debido a que el racionalismo en el siglo XVII corrompió su significado original y pasó a comprenderse como “un diseño de la «razón natural»” (112). No obstante, la valoración de Hayek del iusnaturalismo de Hobbes y Locke es ambivalente. Mientras condena y excluye a Hobbes, reconoce a Locke como uno de los fundadores del liberalismo clásico.

Por un lado, Hayek considera a Hobbes un representante del positivismo jurídico, con una concepción esencialmente antropomórfica del derecho que sostiene que las leyes son producto de un plan deliberado o voluntad de alguien. Como el propio Hobbes afirma en el *Leviatán*, “«Ninguna ley puede ser injusta»” porque son expresiones de la voluntad del soberano (Hayek: 2007b: 159). La oposición radical de Hayek a Hobbes se explica, entonces, porque éste asume una concepción de la ley que corresponde al racionalismo constructivista, el cual es su principal blanco de críticas porque considera que es la fuente del colectivismo y el socialismo modernos (1986: 5). Por otro lado, Hayek se presenta como un continuador de lo que juzga es la tradición del verdadero individualismo de

Locke. Explica que para Locke el derecho se compone de leyes generales e invariables, cuya principal finalidad es la protección de la propiedad en un amplio sentido, es decir, “la vida, la libertad y las pertenencias”, defendiendo así la unidad inseparable entre derecho, libertad y propiedad (Hayek, 2006: 138). La vinculación a una misma tradición de pensamiento, radica para Hayek en que la concepción del derecho natural de Locke corresponde a los inicios de un enfoque evolucionista, como lo demuestra su comprensión de que “«la razón no establece ni enuncia esta ley natural, sino que más bien la busca y la descubre (...) Y la razón no es tanto artífice de esa ley como su intérprete»” (41). Sin embargo, esta interpretación es contraria a la de Bobbio, que considera que la concepción de la ley natural de Locke se debe a una “profunda inclinación racionalista”, porque la razón no solo descubre o recaba las reglas de conducta, sino que las dicta, enseña y sugiere (como se expuso al inicio del capítulo sobre Locke) (Bobbio, 2017: 120). Es decir, lo contrario a una evolución espontánea del derecho.

Sin embargo, el evolucionismo cultural de Hayek presenta importantes diferencias con el contractualismo de Hobbes y Locke. Hayek niega rotundamente el estado de naturaleza de Hobbes: “El primitivismo individualista descrito por Thomas Hobbes no pasa de ser un mito. Nada de individualista tiene el salvaje: su instinto es y ha sido siempre gregario. Nunca se dio en nuestro planeta esa supuesta «guerra de todos contra todos»” (1990: 42). Este cuestionamiento se debe a que el evolucionismo cultural, concibe que la sociedad se ha desarrollado desde la horda primitiva del hombre tribal, gregario y colectivista, a la “gran sociedad” u “orden extenso” del individuo libre y autónomo. Los fundamentos de

la evolución son, principalmente, la propiedad y los contratos, sobre los cuales se ha desarrollado el orden espontáneo del mercado, el más importante de los que integran la gran sociedad y cuyo resultado es el individualismo. Por lo tanto, es imposible que en el estado de naturaleza, sin un orden de mercado avanzado, haya podido surgir el individualismo. Pero, cabe destacar, que Hayek no tiene ningún reparo al estado de naturaleza de Locke. Si bien, este no es una guerra de todos contra todos, también se trata de individuos aislados y libres que un medio hostil e inseguro deciden en un acuerdo mutuo unirse en sociedad. En otras palabras, todo lo contrario de la horda primitiva, colectiva y solidaria del evolucionismo cultural. Por lo tanto, es posible sostener que esta omisión de Hayek al estado de naturaleza de Locke oculta una contradicción de su teoría evolucionista con el contractualismo de éste.

El problema de fondo entre el neoliberalismo de Hayek y el liberalismo clásico de Hobbes y Locke, consiste en que la teoría de la evolución espontánea de la cultura y la teoría del contractualismo basada en una negociación racional, están en una abierta contradicción que es reconocida incluso por Hayek y el neoliberalismo, pero sin siquiera intentar una resolución (Butler: 101). Hayek declara que el contrato social es la máxima expresión del enfoque racionalista, es decir, “una explicación intencionalista o pragmática” de la sociedad, que “significa un regreso a los primitivos, antropomórficos modos de pensar” (2006: 28). Se refiere directamente a Rousseau y Hobbes, criticando a éste último por su “deseo de remodelar la sociedad según la imagen del individuo”, en una demostración de “la *hybris* de la razón” que pretende “un dominio pleno sobre lo concreto

y así dominar positivamente el proceso social” (55)⁶⁷. Pero, nuevamente, Hayek omite toda mención al contractualismo de Locke.

Frente a la contradicción dentro de la tradición del liberalismo clásico entre el evolucionismo y el contractualismo, Hayek simplemente procede a criticar y desechar a este último. La razón de por qué optó por el evolucionismo cultural –como propone la hipótesis de este estudio- se puede hallar en que esta teoría habilita a Hayek a no solo concebir la sociedad como un conjunto de órdenes espontáneos y autorregulados, donde el orden de mercado es el más importante, sino también a subordinar el poder político y la sociedad a la evolución del mercado. Así, la teoría de Hayek resulta coincidente con la definición de Foucault sobre el neoliberalismo que, a diferencia del liberalismo del *laissez faire* que separa el Estado y la economía, subordina el Estado al funcionamiento del mercado, en palabras de Foucault, “un Estado bajo vigilancia de mercado, más que un mercado bajo vigilancia del Estado” (149).

Uno de los problemas centrales del neoliberalismo, respecto al contractualismo o liberalismo político, es que al subordinar al Estado y la sociedad al funcionamiento del mercado, constituye un modelo de “sociedad de mercado” que suprime la ciudadanía, la soberanía y el poder político. Así, se demuestra una contradicción fundamental entre ambos, debido a que:

⁶⁷ También se puede encontrar otra crítica breve de Hayek a Hobbes y el contrato social en: Hayek, 2007b, pp. 315-316.

el liberalismo político (...) requiere una sociedad *con* mercado, pero una *sociedad de mercado* es una donde la mercantilización desplaza a la soberanía y subordina a la autoridad política. Una sociedad de mercado no es plenamente compatible con el liberalismo político, porque tiende a cancelar la ciudadanía y a sustituir la política por el mercado (García de la Huerta: 43).

Una síntesis de la oposición del neoliberalismo al liberalismo político puede encontrarse en la crítica del filósofo Benjamín Constant a los derechos políticos. Constant argumenta que los derechos políticos necesitan de instituciones que mantengan la igualdad, impidan el incremento de las fortunas y se opongan a la influencia de la riqueza, aunque todas estas demandas limitan la libertad y perjudican la seguridad (Vergara, 2015: 114). Por lo tanto, si la crítica de Constant es atribuible también al neoliberalismo, esta indica que los contenidos que debe reformular del liberalismo político están relacionados con la igualdad, los derechos y el poder, para así justificar y adjudicarse la continuidad de la tradición liberal. En esta perspectiva, fue propuesto en este estudio que el paso del contractualismo a la evolución cultural tiene múltiples efectos en los principios liberales, especialmente, en los conceptos de igualdad, derechos y poder. Así se comprende que, si bien el liberalismo político afirmaba la igualdad natural de todos los hombres, defendía los derechos naturales y sostenía una visión integral del poder como una relación natural y social, el neoliberalismo de Hayek, en cambio, afirma la desigualdad natural de los hombres, niega los derechos y sostiene una visión reducida y simplista del poder, principalmente como coacción, que se concentra en el Estado y es sustraída del mercado.

El liberalismo político o contractualismo de Hobbes y Locke, sin embargo, presenta algunas ambivalencias respecto a la afirmación de la igualdad, los derechos y el poder.

Primero, ambos filósofos asumen la igualdad natural de todos los hombres en el estado de naturaleza, pero después del contrato social justifican desigualdades económicas, sociales y políticas. Así, como señala Jorge Vergara,

los fundadores del liberalismo clásico [Hobbes y Locke] realizan una doble operación teórica. De una parte, a través de su tesis de la igualdad natural cuestionan toda la teoría política estamental y el derecho divino de los reyes, y la sustituyen por el contractualismo. De otra, legitimaron las desigualdades económicas, sociales y políticas de la nueva sociedad burguesa como consecuencias funcionales ineludibles de la creación y desarrollo de la sociedad civil y del Estado” (1997: 73).

Segundo, ambos filósofos adhieren a la tradición del derecho natural pero cada uno lo adapta y modifica de diferentes formas. En Hobbes, el contrato social despoja a los súbditos de todos sus derechos naturales, con excepción del derecho a la vida y autoconservación: “Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) a que se mate, se hiera o se mutile (...) ese hombre es libre para desobedecer” (Leviatán, 2004: 199). Esto se debe, según Macpherson, a que los derechos naturales de Hobbes corresponden a un modelo de sociedad competitiva, por lo tanto, son ilimitados e impracticables, ya que colisionan entre sí en una relación de suma-cero. La única sociedad posible, entonces, es una que exija la renuncia de esos derechos (Macpherson, 2012: 227). Locke, en cambio, derriba toda su concepción inicial de la ley natural de perfecta igualdad y libertad con la aparición del dinero, e incorpora un nuevo derecho natural a la apropiación ilimitada (232). Tercero y último, ambos filósofos sostienen “la inmanencia del poder, considerándolo una dimensión natural de la vida humana que proviene de la corporeidad” (Vergara, 2004: 189). Pero, con el pacto social, Hobbes lo enajena en un monarca absoluto, mientras que Locke solo lo delega en una autoridad que sigue

subordinada al poder de comunidad y que cuenta incluso con el derecho a rebelión o revolución: “la comunidad es siempre el poder supremo” (Locke, 2006: 148).

La hipótesis que preside este estudio propone que Hayek descarta el contractualismo por el evolucionismo cultural debido a una razón teórica: proveer de fundamento a su idea de sociedad centrada en el mercado como un orden espontáneo y autorregulado. No obstante, este cambio de concepción al interior del liberalismo obedece también a una razón histórica (como se expuso en el primer capítulo): el surgimiento del socialismo, la socialdemocracia y el Estado de bienestar. La Sociedad de Mont Pelerin es convocada en 1947 con el fin expreso de combatir el socialismo, el colectivismo y el totalitarismo. En el *Discurso inaugural*, el propio Hayek declara que es necesaria una reconstrucción de la tradición liberal (2007b: 218). La crisis del liberalismo venía arrastrándose incluso desde la segunda mitad del siglo XIX. En este contexto, un primer intento de reformulación para defender el dogma del *laissez faire* de la intervención estatal y las reformas sociales, fue realizado por el sociólogo Herbert Spencer que se basó en la teoría de la evolución biológica de Darwin para desarrollar su teoría conocida como darwinismo social, fundada en la idea de la sobrevivencia de los más aptos. Así, esta teoría social produjo un cambio en el centro de la filosofía liberal y en su idea de progreso que fue desplazada, desde la división del trabajo y el intercambio de Adam Smith y Ricardo, a la selección y la competencia. El “spencerismo” introdujo algunos temas fundamentales en el neoliberalismo posterior, aunque estos no lo reconozcan como una influencia (Dardot y Laval: 38-49), probablemente debido a que postula leyes científicas de la evolución y a su

biologismo. En este mismo sentido, Foucault también opina que uno de los cambios fundamentales del neoliberalismo fue “un desplazamiento del intercambio a la competencia en el principio de mercado” (150).

La puesta en relación entre la teoría del individualismo posesivo de Macpherson y el neoliberalismo de Hayek también depara unas conclusiones importantes. Una de las principales respuestas del neoliberalismo a la crítica que lo identifica con el darwinismo social, consiste en explicar que la teoría de la evolución existió primero en las ciencias sociales (Hayek, 2006: 522) y que incluso el propio Darwin se inspiró en Adam Smith (Hayek, 1990: 59). Pero, resulta que los científicos sociales como Smith estudiaban la sociedad de su época y no la naturaleza, por lo tanto, la teoría de la evolución correspondería a una representación de las relaciones de intercambio y competencia de la sociedad capitalista. Es decir, se trata de un análisis de un tipo de sociedad determinada proyectado sobre la naturaleza, y no de un análisis de la naturaleza proyectado sobre todos los tipos de sociedades para así defender el capitalismo desregulado como un producto de la evolución y del cual depende la sobrevivencia de la civilización, como lo hace el evolucionismo biológico del darwinismo social y el evolucionismo cultural de Hayek. Esta conclusión corrobora la tesis del individualismo posesivo de Macpherson que plantea precisamente que el liberalismo clásico inglés corresponde al modelo de sociedad mercantil de Inglaterra del siglo XVII. Si bien, Macpherson identifica en este modelo de sociedad relaciones de competencia, especialmente en Hobbes y su estado de naturaleza como una competencia incesante de poder, también reconoce que no se trata aún de la

sociedad del mercado autorregulado del *laissez faire*, de la mano invisible o de la natural armonía de intereses. Pese a que los filósofos del liberalismo posesivo lograron una visión consistente de la sociedad burguesa, el capitalismo aun no rompía con todas las restricciones del orden feudal, ni la ciencia se había desarrollado tanto todavía para lograr la aceptación de un orden científico (247)⁶⁸.

Finalmente, las diferencias entre el neoliberalismo de Hayek y el liberalismo clásico de Hobbes y Locke – además de las ya mencionadas sobre la igualdad, los derechos y el poder- que quedan en evidencia luego de este análisis comparativo, coinciden con las identificadas por Dardot y Laval. Estas consisten en tres modificaciones principales que también están contenidas en el pensamiento de Hayek: la adopción de las relaciones económicas del mercado como fundamento de la sociedad entera; la reducción de todo el derecho, especialmente el natural y el público, al derecho evolutivo o consuetudinario y privado (fundamentando así “el ideal de una «sociedad de derecho privado»”); y finalmente, “la culminación de esta doctrina”, la prescripción de que el Estado debe aplicarse a sí mismo las reglas del derecho privado, considerado como cualquier otra persona privada (Dardot y Laval: 182). Estas diferencias se pueden justificar, en síntesis,

⁶⁸ “The market in terms of which Hobbes saw society was not the self-regulation market of *laissez-faire*. His society did not manifest an invisible hand. It had nothing of the natural harmony of which some of the eighteenth-century philosophers were assured. Yet both Hobbes and the philosophers of the natural order have consistent pictures of bourgeois society. The difference corresponds to the different stages of development which the economy had reached. The concept of a natural order in society could not become dominant until capitalism had so far broken the restrictions of feudal society that the possibility of a self-regulating market became apparent, or until the usefulness of science to capitalist development had been manifested on such a scale that the philosophy of a scientific order could be automatically accepted by the bourgeois mind”. Macpherson, 2012, p. 247.

en el hecho de que el adversario político del liberalismo clásico fue el antiguo régimen y, en consecuencia, “no estaba preocupado de emitir un juicio sobre la justificación del Estado de bienestar, ni de identificar en las políticas redistributivas un «camino de servidumbre»” (Atria: 82).

BIBLIOGRAFÍA

Atria, Fernando. 2013. Del sentido de una visión política, y primeramente del neoliberalismo. En: Veinte años después. Neoliberalismo con rostro humano. Santiago, Catalonia. pp. 69-95.

Berns, Laurence. 2010. Thomas Hobbes [1588-1679]. En: Staruss, Leo y Cropsey, Joseph. (comp). Historia de la filosofía política. México, D.F, Fondo de Cultura Económica. pp. 377-399.

Bobbio, Norberto. 1992. Thomas Hobbes. México D.F, Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, Norberto. 1997. Iguales y diferentes. En: Elogio de la templanza y otros escritos morales. Madrid, Ediciones Temas de Hoy. pp. 208-213. Disponible en: http://www.facilitar.io/sites/default/files/resources/documents/2017-12/BOBBIO_Naturaleza%20del%20prejuicio.pdf [consulta: 13 enero 2020]

Bobbio, Norberto. 2012. Liberalismo y democracia. México D.F, Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, Norberto. 2017. Locke y el derecho natural. Valencia, Tirant Humanidades.

Bobbio, Norberto. 2018. El futuro de la democracia. México D.F, Fondo de Cultura Económica.

Butler, Eamonn. 2016. Liberalismo clásico. Un manual básico. Madrid, Unión Editorial.

Caldwell, Bruce y Montes, Leonidas. 2015. Friedrich Hayek y sus dos visitas a Chile. Revista Estudios Públicos 137: 87-132. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/cep/estudios-publicos/n-121-a-la-150/estudios-publicos-n-137-2015/friedrich-hayek-y-sus-dos-visitas-a-chile> [consulta: 20 febrero 2020]

Cristi, Renato. 1991. Hayek, Schmitt y el estado de derecho. Revista chilena de derecho 18 (2): 189-201.

Colomer, Joseph. 1991. Capítulo 1. Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas. En: Vallespin, Fernando. (comp). Historia de la teoría política 3. Ilustración, liberalismo y nacionalismo. Madrid, Alianza. pp. 11-64.

Dardot, Pierre y Laval, Christian. 2013. La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona, Gedisa.

Escalante, Fernando. 2016. Neoliberalismo. Un historia intelectual, cultural e intelectual de nuestro mundo, de 1975 a hoy. México D.F, Madrid, El colegio de México, Turner.

Foucault, Michel. 2007. Nacimiento de la biopolítica. Curso en el *College de France* (1978-1979). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Friedman, Milton. 1951. Neo-Liberalism and its Prospects. *Farmand* 17: 89-93.

Disponible en:

[http://www.academia.edu/24648248/ El neoliberalismo y sus perspectivas de Milton Friedman 1951 Farmand 17 February pp. 89-93](http://www.academia.edu/24648248/El_neoliberalismo_y_sus_perspectivas_de_Milton_Friedman_1951_Farmand_17_February_pp._89-93) [consulta: 20 diciembre 2019]

Friedman, Milton. 2012. Introducción. En: Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria. Selección y estudio preliminar a cargo de Francisco Cabrillo. Madrid, Fundación ICO. pp. 11-17.

García de la Huerta, Marcos. 2014. La ética de la autenticidad. En: Construcción de identidad, creación de sentido. Santiago, Universitaria. pp. 35-44.

García de la Huerta, Marcos. 2018. Una crítica biopolítica del liberalismo. Sin datos editoriales.

Gautier, David. 1977. The social contract as ideology. *Philosophy & Public Affairs* 6 (2): 130-164. Disponible en: <http://www.jstor.org> [consulta: 5 octubre 2019]

Gherzi, Enrique. 2003. El mito del neoliberalismo. En: la conferencia regional de la Mont Pelerin Society, Chattanooga, Tennessee, Estados Unidos. Disponible en: https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160304/asocfile/20160304093416/r95ghersi_neoliberalismo.pdf [consultado: 5 julio 2018]

Goldwin, Robert. 2010. John Locke. En: Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp). Historia de la filosofía política. México D.F, Fondo de Cultura Económica. pp. 451-485.

Gray, John. 1980. F. A. Hayek on Liberty and Tradition. *The Journal of Libertarian Studies* IV (2). Disponible en: <https://mises.org/library/fa-hayek-liberty-and-tradition-0> [consulta: 14 enero 2020]

Gray, John. 1992. La libertad, los derechos y la justicia. *Revista Estudios Públicos* 46: 7-23. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/la-libertad-los-derechos-y-la-justicia-en-hayek/cep/2016-03-03/183349.html> [consultado: 3 marzo 2019]

Gray, John. 2001. Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal. Barcelona, Ediciones Paidós Iberia.

Hayek, Friedrich. 1960. Los fundamentos de la libertad. Madrid, Unión Editorial.

Hayek, Friedrich. 1981. Entrevista a Hayek: La Fuerza de la Libertad. Revista Realidad 24: 27-35. Disponible en: <https://archivojaimeguzman.cl/index.php/revista-realidad-ano-2-n-24> [consulta: 13 marzo 2020]

Hayek, Friedrich. 1982. Los principios de un orden social liberal. Revista de Estudios Públicos 6: 179-202. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/los-principios-de-un-orden-social-liberal/cep/2016-03-03/183426.html> [consultado: 10 octubre 2018]

Hayek, Friedrich. 1986. Individualismo: el verdadero y el falso. Revista Estudios Públicos 22: 1-27. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183411/rev22hayek.pdf> [consultado: 10 octubre 2018]

Hayek, Friedrich. 1988. Los errores del constructivismo. Revista Estudios Públicos 29: 85-106. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/von-hayek-friedrich-a/cep/2016-03-23/122136.html> [consultado: 10 octubre 2018]

Hayek, Friedrich. 1990. *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid, Unión.

Hayek, Friedrich. 2006. *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política. Vol. 1: Normas y orden. Vol. 2: El espejismo de la justicia social. Vol. 3: El orden político de un pueblo libre*. Madrid, Unión Editorial.

Hayek, Friedrich. 2007a. *Camino de servidumbre*. Madrid, Alianza.

Hayek, Friedrich. 2007b. *Estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Madrid, Unión.

Hayek, Friedrich. 2007c. *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Madrid, Unión.

Hayek, Friedrich. 2016. *La contrarrevolución de las ciencias. Estudios sobre el abuso de la razón*. Madrid, Unión.

Higgs, Robert. 1997. El sueño de la Sociedad Mont Pelerin. *The Independent Review* [en línea] <<https://www.mises.org.es/2013/03/el-sueno-de-la-sociedad-mont-pelerin/>> [consulta: 3 noviembre 2019]

Hobbes, Thomas. 2000. *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Thomas. 2004. *Leviatán*. Trad. de Antonio Escohotado. Buenos Aires, Losada.

Hobbes, Thomas. 2005. Elementos de derecho natural y político. Traducción, prólogo y notas de Dalmacio Negro Pavón. Madrid, Alianza.

Locke, John. 1987. Carta sobre la tolerancia. Revista Estudios Público 28: 1-41. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/carta-de-la-tolerancia/cep/2016-03-03/183403.html> [consultado: 10 enero 2020]

Locke, John. 2006. Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil. Traducción, introducción y notas Carlos Mellizo. Madrid, Tecnos.

Macpherson, Crawford. 1982. Lápidas elegantes: una nota sobre la libertad de Friedman". Escritos de teoría V: 9-21.

Macpherson, Crawford. 2005. La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes y Locke. Trad. de Juan-Ramón Capella. Trotta, Madrid.

Macpherson, Crawford. 2012. Democratic theory. Essays in retrieval. Don Mills, Ontario, Oxford University Press Canada.

Martin, Alan y Vergara, Jorge. 2016. La concepción del individualismo de Hayek y Friedman. Revista de filosofía 84: 99-114. Disponible en: <http://www.produccioncientifica.luz.edu.ve/index.php/filosofia/article/view/22685>, [consulta: 20 enero 2020]

Millas, Jorge. 1996. La concepción de libertad-poder de Friedrich von Hayek. Anuario de filosofía jurídica y social 14: 449-467.

Mises, Ludwing von. 1968. Socialismo. Análisis económico y sociológico. Buenos Aires, Western Book Foundations, bajo los auspicios del Centro de Estudios de la Libertad.

Mises, Ludwig von. 2015. Liberalismo. La tradición clásica. Prólogo de Julio César de León Barbero. Madrid, Unión Editorial.

Mont Pelerin Society. 1947. Statement of Aims. Mont Pelerin (Vaud), Switzerland, April 8. Disponible en: <https://www.montpelerin.org/statement-of-aims/> [consulta: 11 enero 2019]

Negro, Dalmacio. 2005. Prólogo. En: Hobbes, Thomas. Elementos de derecho natural y político. Madrid, Alianza. pp. 7-79.

Oakeshott, Michael. 2000. Introducción a Leviatán. En: *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México D.F, Fondo de Cultura Económica. pp. 211-275.

Popper, Karl. 1972. Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico. Edición ampliada y revisada. Barcelona, Paidós.

Popper, Karl. 2014. La miseria del historicismo. Madrid: Alianza.

Ruiz, Carlos. 1985. Individualismo posesivo, liberalismo y democracia liberal. Notas sobre la contribución de C.B. Macpherson a la teoría democrática. Revista Estudios Públicos 17: 59-62. <https://cepchile.cl/individualismo-posesivo-liberalismo-y-democracia-liberal-notas-sobre/cep/2016-03-03/183646.html> [consulta: 7 abril 2018]

Ruiz, Carlos. 2004. La epistemología de Popper y el neoliberalismo. En: Schuster, Felix. (comp). Popper y las ciencias sociales. Argentina: Editores de América Latina, pp. 89-124.

Schmitt, Carl. 2004. El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes. Granada, Comares.

Salinas, Adan. 2016. Debates neoliberales en 1938. El Coloquio Lippmann. Hermenéutica intercultural. Revista de filosofía 26: 57-91. Disponible en: <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/hirf/article/view/505> [consulta 8 enero 2018]

Schumpeter, Joseph. 1996. Otra teoría de la democracia. En: Capitalismo, socialismo y democracia (Tomo II). Barcelona, Ediciones Folio. pp. 343-360.

Strauss, Leo. 2011. La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Vallespín, Fernando. 2003. Tomás Hobbes y la teoría política de la revolución inglesa. En: Vallespín, Fernando. (comp). Historia de la teoría política 2. Estado y teoría política moderna. Madrid, Alianza. pp. 264-321.

Vergara, Jorge. 1997. El tema de la igualdad en el liberalismo contemporáneo. Revista Anuario de Filosofía Jurídica y Social 15: 63-86.

Vergara, Jorge. 1999. El modelo neoliberal de democracia. Revista Anuario de Filosofía Jurídica y Social 15: 115-151.

Vergara, Jorge. 2003. La utopía neoliberal y sus críticos. [en línea] Polis. Revista latinoamericana 6 <<https://polis.revues.org/6738>> [consultado: 20 septiembre 2018]

Vergara, Jorge. 2004. Popper y la teoría política neoliberal. En: Schuster, Felix Gustavo. (comp). Popper y las ciencias sociales. Editores de América Latina.

Vergara, Jorge. 2005. La concepción de Hayek del estado de derecho y la crítica de Hinkelammert. [en línea] Polis. Revista latinoamericana 10 <<http://journals.openedition.org/polis/7519>> [consultado: 20 septiembre 2018]

Vergara, Jorge. 2015. Mercado y sociedad. La utopía política de Friedrich Hayek. Bogotá, Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y la Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile (FACSO).

Vergara, José. 2007. Nota del traductor. En: Hayek, Friedrich. Camino de servidumbre. Madrid, Alianza. pp. 7-16.

Vichinkeski, Anderson. 2014. Los orígenes filosóficos de la noción de soberanía en el contractualismo político de Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau. Revista de derecho XLIII: 801-819. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Zimmermann, Eduardo. 1987. Hayek, la evolución cultural y sus críticos. Revista Libertas IV (6). Instituto Universitario ESEDE. Disponible en: <https://www.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/08/Zimmermann.pdf> [consulta: 21 enero 2020]