

CONTRA HAYEK

Alain de Benoist

Traducción de José Antonio Hernández García

«Dejad hacer la miseria, dejad hacer la muerte»

Antoine Buvet

El *Club de l'Horloge* sostuvo en Niza, del 20 al 22 de octubre de 1989, su 5ª Universidad Anual con el tema: «El liberalismo al servicio del pueblo»; el tono general fue de cierto conservatismo «nacional-liberal». Henry de Lesquen, presidente del Club, declaró que «no habrá una sociedad liberal auténtica en tanto no prevalezca la concepción del hombre nacida de la tradición occidental, humanista y cristiana»¹. La tesis desarrollada en esa ocasión consistió sobre todo en confrontar las dos grandes tradiciones liberales: una, que encuentra su origen en las ideas de Locke; la otra, derivada de Hume y de Burke. Habría, pues, un «liberalismo malo», fundado en el empirismo de la tabla rasa que culminaría en la corriente libertaria o anarco-capitalista; y un «liberalismo bueno», preocupado en preservar las tradiciones y que es perfectamente compatible con el punto de vista «nacional».

Esta manera de ver, impregnada en apariencia por algunas oportunistas consideraciones políticas, se legitimaba con la constante referencia a un autor hoy desaparecido: Friedrich A. (von) Hayek. Aunque tal distinción fue mitigada de alguna manera², el tema del «nacional-liberalismo» (o del liberalismo conservador) reaparece constantemente en la historia de las ideas³. Aproximarse a la obra de Hayek es un buen medio para establecer una justa medida⁴.

En el interior de las doctrinas liberales, no hay duda de la originalidad del enfoque de Hayek. Distanciado del liberalismo «continental» (exceptuando a Tocqueville y a Benjamín Constant), Hayek busca volver a las fuentes del individualismo y del liberalismo anglo-escocés (Hume, Smith, Mandeville, Ferguson) restringiendo las nociones de razón, equilibrio, orden natural y de contrato social. Para lograrlo se esfuerza en delinear primero un vasto fresco. Según él, la humanidad ha adoptado, en el curso de su historia, dos sistemas sociales y morales opuestos. El primero, el «orden tribal», refleja las condiciones «primitivas» de vida; denota una sociedad cerrada en sí misma, cuyos miembros se conocen todos entre sí y determinan su conducta en función de objetivos concretos que perciben y establecen de manera relativamente homogénea. En esta sociedad de frente a frente, organizada en función de finalidades colectivas, las relaciones humanas están determinadas en gran medida por el «instinto» y se fundan esencialmente en la solidaridad, la reciprocidad y el altruismo en el interior del grupo. El «orden tribal» se deshace progresivamente a medida que los lazos entre las personas se distienden y vuelven más impersonales las estructuras sociales, para dar lugar a la sociedad moderna, a la que Hayek llama primero «gran sociedad» y después «orden extenso», y que más o menos corresponde a la «sociedad abierta» de Popper. La sociedad moderna (en donde el liberalismo, el capitalismo, el libre intercambio, el individualismo, etcétera, son las formas ideológicas dominantes más difundidas) es, en lo fundamental, una sociedad que no conoce límites.

Así pues, las relaciones sociales no pueden ser reguladas ya por el modelo de frente a frente. En esta sociedad –dice Hayek– los otrora componentes «instintivos» se han vuelto inútiles, y son remplazados por comportamientos

contractuales abstractos (a excepción, quizás, de pequeños grupos como la familia). El orden no es producto de la voluntad o de planes sino que se establece espontáneamente y en abstracto, bajo el efecto de múltiples interrelaciones nacidas entre los diversos agentes. La «gran sociedad» se define como un sistema social que administra espontáneamente la ausencia de un fin común.

Mientras que Ludwig von Mises todavía tendía a ver las instituciones liberales como producto de una elección consciente fundada en la racionalidad abstracta, Hayek afirma que en la «gran sociedad» dichas instituciones han sido morosamente seleccionadas por la costumbre. En otros términos, no es mediante una deducción lógica ni a través de un análisis racional que los hombres han dominado progresivamente su ambiente y se han otorgado nuevas instituciones, sino mediante reglas –Hayek define al hombre como un «*rule-following animal*»– adquiridas bajo el efecto de la experiencia y consagradas por el tiempo. La razón no es, pues, la causa sino, solamente, un producto de la cultura. Los usos no se decretan, son inmanentes al estado de cosas, por lo que no se puede identificar el origen de las instituciones que han perdurado en el tiempo. La cultura resulta de la «transmisión de reglas aprendidas a partir de conductas correctas que jamás fueron inventadas, y cuya función la ignoran los individuos que las siguen».

Para Hayek, la sociedad moderna forma un «orden espontáneo» que ninguna voluntad humana sería capaz de reproducir y, mucho menos, de superar, y que se haría formado con base en un modelo inspirado en un esquema darwiniano. En efecto, la civilización moderna no sería resultado, en lo fundamental, ni de la naturaleza ni de algo artificial, sino de una evolución cultural cuya selección operaría automáticamente. Desde esta óptica, las reglas sociales desempeñarían el papel atribuido a las mutaciones en la teoría neo-darwiniana: algunas reglas son conservadas porque se revelan «más eficaces» y confieren una ventaja a quienes las adoptan (son las «reglas de la conducta correcta»), mientras que las otras simplemente son abandonadas. «Las reglas no son inventadas *a priori*, sino seleccionadas *a posteriori* –escribe Philippe Nemo– en favor de un proceso de

estabilización de ensayo y error»⁵. Una regla sería conservada o rechazada si en la experiencia se revela útil o no para el conjunto del sistema constituido por las reglas ya existentes. Hayek escribe:

Es la selección progresiva de reglas de conducta cada vez más impersonales y abstractas –que a su vez dan rienda suelta al libre albedrío individual y aseguran una más estricta domesticación de los instintos y pulsiones heredadas en las fases previas a su desarrollo social– la que ha permitido el advenimiento de la «gran sociedad», haciendo posible la coordinación espontánea de las actividades de grupos humanos cada vez más extensos.

Y aún más:

Si la libertad se ha convertido en una moral política, es debido a una selección natural por la cual la sociedad seleccionó un sistema de valores que respondía mejor a las necesidades de sobrevivencia que, entonces, fueron progresivamente más numerosas.

La cultura es pues, ante todo, «la memoria de las reglas de comportamiento benéficas seleccionadas por el grupo»⁶.

El surgimiento de la modernidad es presentado, así, como un resultado «natural» de la evolución de una civilización que ha consagrado progresivamente la libertad individual como principio abstracto y general de la disciplina colectiva, es decir, como una emancipación de la sociedad tradicional y el paso hacia

un sistema de disciplinas abstractas donde las acciones de unos hacia otros están guiadas por la obediencia, no por finalidades conocidas, sino por reglas generales e impersonales que no han sido deliberadamente establecidas por el hombre, y cuya función es permitir la construcción de órdenes más complejos que no podemos comprender.

Esta visión darwiniana se relaciona, por supuesto, con la ideología del progreso, e implica, como lo veremos más adelante, una lectura optimista y utilitaria de la

historia humana: la «gran sociedad» es mejor que el «orden tribal», y la prueba de que es mejor, es que lo ha superado.

Después de haber establecido de manera diacrónica, o sea históricamente, la distinción entre sus dos grandes modelos de sociedad, Hayek los despliega después de forma sincrónica, oponiendo *taxís* y *kosmos*. El primero de estos términos, *taxís*, define el orden instituido voluntariamente, del que proviene cualquier proyecto político que asocie a la colectividad con un fin común, con cualquier forma de planificación, de intervencionismo estatal, de economía administrada, etcétera. Para Hayek se trata evidentemente del resurgimiento del «orden tribal». La palabra *kosmos*, por el contrario, designa al orden «espontáneo», auto-generado, es decir, nacido «naturalmente» por los usos y la práctica, que caracteriza a la «gran sociedad». Semejante orden espontáneo no existe relacionado con alguna finalidad. Allí, los miembros de la sociedad participan persiguiendo sus propios objetivos individuales, y la interacción de sus estrategias particulares determinan sus mutuos ajustes. El *kosmos* se forma, pues, independientemente de las intenciones y de los proyectos humanos. Según la célebre fórmula de Adam Ferguson (1723-1816), «resulta de la acción del hombre, pero no de sus designios»⁷.

La definición de la sociedad moderna como una sociedad fundamental y necesariamente opaca conduce a Hayek a rechazar la definición clásica de la competencia como un fenómeno que implica, para su buen funcionamiento, la información más completa posible de los actores económicos y sociales. Hayek cuestiona la idea de la transparencia del mercado: la información pertinente jamás podrá estar totalmente a disposición de los agentes. Él afirma más bien lo contrario: lo que mejor justifica la economía de mercado es, precisamente, el hecho de que la información siempre es incompleta e imperfecta, pues ante tales condiciones siempre será mejor dejar que cada quien se las arregle con lo que sabe. La competencia tendrá, en principio, el efecto de *dejar-hacer*, mientras que

en el modelo clásico el *dejar-hacer* es resultado de la hipótesis de la competencia pura y perfecta.

Al ser el rasgo característico de la «gran sociedad» el exceso estructural de la información pertinente respecto de la información disponible, apropiable, la ilusión llamada «sinóptica» es la que consiste en creer en la posibilidad de una información perfecta. Aquí, el razonamiento de Hayek es el siguiente: el conocimiento de los procesos sociales es necesariamente limitado, pues siempre se está en permanente estado de formación colectiva. Ningún individuo, ningún grupo, podría tener acceso a ello. Nadie puede pretender tener acceso o poder tomar en consideración la totalidad de los parámetros. Sin embargo, el éxito de la acción social exige un conocimiento integral de los hechos pertinentes para dicha acción.

Como dicho conocimiento resulta imposible, nadie puede pretender actuar en la sociedad en un sentido tal que esté de acuerdo con sus intereses, ni tampoco acometer una acción perfectamente adecuada en relación al objetivo deseado. De una premisa epistemológica Hayek extrae una consecuencia sociológica: hay cierta ignorancia que es insuperable; la información incompleta entraña la imposibilidad de prever consecuencias reales a partir de las acciones, lo cual conduciría a dudar de la operatividad de nuestro saber. Al no poder ser omnisciente, lo mejor para el hombre es reinsertarse en la tradición, es decir, en la costumbre consagrada por la experiencia. «El verdadero racionalismo –escribe Philippe Nemo– consiste en reconocer el valor del conocimiento normativo transmitido por la tradición, a pesar de su opacidad y de su irreductibilidad a la lógica»⁸.

El mercado es, evidentemente, la llave maestra de todo el sistema. En una sociedad compuesta solamente por individuos, los intercambios que se efectúan en el contexto del mercado representan, en efecto, el único modo concebible de integración. Tanto para Smith como para Mandeville, el mercado constituye un modo de regulación social abstracto, regido por una «mano invisible» que expresa

leyes objetivas orientadas a regular las relaciones entre los individuos fuera de cualquier autoridad humana. El mercado demuestra ser algo intrínsecamente anti-jerárquico: es un modo de toma de decisiones en donde nadie decide voluntariamente por otro más que por sí. El orden social se confunde, pues, con el orden económico, como resultado no intencional de las acciones emprendidas por los agentes para realizar su mejor interés.

Hayek vuelve a tomar en cuenta la teoría smithiana de la «mano invisible», es decir, el análisis de mecanismos totalmente impersonales que operan en un supuesto mercado libre, pero hace otras aportaciones importantes. En Adam Smith esta teoría se mantiene a nivel macro-económico: los actos individuales, aunque se manifiesten de manera aparentemente desordenada, acaban por concurrir milagrosamente con el interés colectivo, es decir, con el bienestar de todos. Es por ello que Smith todavía admite la intervención pública cuando la finalidad individual no realiza el bien general. Hayek, por el contrario, se niega a admitir esta excepción. El liberalismo clásico igualmente establece que el mercado concurrente permite satisfacer de manera óptima los fines previstos. Hayek responde que los fines jamás estarán predeterminados ya que no son cognoscibles, y que no se le podría conferir al mercado la capacidad de traducir la jerarquía de los fines o de las demandas. Semejante pretensión sería meramente tautológica, puesto que «la intensidad relativa de la demanda de bienes y servicios, intensidad a la cual el mercado ajustara su producción, está determinada por la repartición de las ganancias que, a su vez, se determina por el mecanismo de mercado». Al carecer de finalidad y de prioridad, el mercado no se ordena con relación a ningún fin: deja sin determinar los fines y sólo llega a un acuerdo acerca de los medios (*means-connected*).

Por otra parte, en la teoría clásica, la asignación óptima de los recursos escasos a escala social teóricamente estaría asegurada por el ajuste de los mercados concurrentes, lo que formaría un equilibrio general. Siguiendo a Ludwig von Mises, y anticipándose a la crítica que después de él desarrollarían G. L. S.

Schackle y Ludwig Lachmann, Hayek rechaza la visión estatista inspirada en Walras y se empeña en sustituir un sistema institucional óptimo por un sistema de producción socialmente óptimo, reemplazando así el equilibrio estático general por un equilibrio dinámico parcial.

En fin, contradiciendo a los clásicos, Hayek afirma que no es la libertad de los agentes la que permite el intercambio, sino es más bien el intercambio el que permite su libertad. Veremos más adelante lo que debemos pensar de dicha afirmación que ocupa un lugar central dentro del sistema hayequiano. En cualquier caso, sus consecuencias son fundamentales. Desde la óptica clásica, el mercado, en estricto sentido del término, se relacionaría sólo con la esfera económica, mientras que el papel del Estado sería «completar el mercado» al garantizar su buen funcionamiento, y a veces, incluso, sustituirlo. Desde la óptica neoliberal, que es la de la generalización económica, el mercado se vuelve un modelo explicativo, un esquema aplicable a todas las actividades humanas: existiría así un mercado nupcial, un mercado del crimen, etcétera. El ámbito político mismo es redefinido como un mercado en el que los empresarios (los políticos) buscan elegirse al responder a la demanda de los electores quienes, también, pretenden satisfacer de la mejor manera su interés. Hayek legitima indirectamente esta visión al pensar el mercado no solamente como una maquinaria económica que permite el ajuste milagroso de los planes elaborados privadamente por los individuos, sino como una formación ordenada, como un orden establecido espontáneamente, o sea, anterior e independientemente de cualquier acción individual que, a través del sistema de precios, permite la comunicación óptima de la información. El mercado, bajo estas condiciones, cubre así la totalidad de lo social. Ya no es más el modelo de la actividad humana, sino el de la actividad misma. Lejos de limitarse al campo de la actividad económica propiamente dicha (Hayek tiende también a reservar el uso de la palabra «economía» a la descripción de unidades elementales como las empresas o el hogar), llega hasta un sistema de regulación general de la sociedad denominado pomposamente «catalaxia» (neologismo tomado de von Mises). No

es solamente un mecanismo económico de asignación óptima de recursos en un universo gobernado tradicionalmente por la escasez, mecanismo ordenado hacia cualquier finalidad positiva (felicidad individual, enriquecimiento, bienestar), sino también un orden más sociológico que «político», un apoyo instrumental formal que posibilita a los individuos perseguir libremente sus objetivos particulares, en suma, una estructura, es decir, un proceso sin sujeto, espontáneamente dispuesto para la coexistencia de una pluralidad de fines privados que se imponen a todos en la misma medida en que, por naturaleza, prohíbe a los individuos y a los grupos intentar reformarlos.

El principio que se afirma aquí es, evidentemente, el de una actividad individual estrechamente vinculada a un modelo de intercambio de mercado. La libertad es definida sin más como una ausencia de límites, de coerción. Expresa «la situación en la que cada quien puede utilizar lo que conoce en vista de lo que quiere hacer», situación que sólo estaría garantizada por el orden del mercado. Ya no es el medio para conseguir un objetivo que podría concretarse mediante una acción social, sino el don impersonal que la evolución histórica ha concedido a los hombres con el surgimiento del orden abstracto de intercambio. Fuera del mercado, ¡no hay libertad!

Pierre Rosanvallon dice justamente que «el liberalismo de alguna manera hace de la despersonalización del mundo la condición del progreso y la libertad»⁹. Los esfuerzos de Hayek se inscriben claramente en este intento que busca remplazar el poder de los hombres por modos de regulación social lo más impersonales posibles. John Locke afirmaba que quienes detentan la autoridad solamente debían establecer reglas generales y universales.

Para Hayek, la coherencia social, al no derivar de ninguna finalidad colectiva sino del ajuste mutuo a las previsiones de cada quien, es tanto de orden lógico como funcional. Un estado social es coherente cuando sus reglas de conducta no son contradictorias y están de acuerdo con su evolución. Al igual que en Popper, para quien no se puede decidir sobre la verdad sino solamente eliminar lo falso

(criterio de falsación), según Hayek no se pueden definir reglas justas, sino únicamente determinar negativamente las que no son injustas. Las reglas menos injustas son las que no estorban el buen funcionamiento del mercado, las que son lo más conforme posible al orden impersonal y abstracto y que se apartan lo menos posible del uso establecido; la mejor sociedad es aquella en donde la ley del legislador (*thesis*) sigue muy de cerca la de la costumbre (*nomos*) que permitió el surgimiento del orden de mercado. De donde resulta que una Constitución no debe contener las reglas de derecho sustanciales, sino únicamente las reglas neutras y abstractas que determinan los límites de la acción legislativa o ejecutiva.

En otras palabras, el objetivo de la ley ya no es organizar las acciones individuales en vista del bien común o de un proyecto determinado cualquiera, sino de codificar las reglas cuya única función sería proteger la libertad de acción de los individuos, o sea, indicar «a cada quien con lo que puede contar, cuáles objetos materiales o servicios puede utilizar para sus proyectos, y cuál es el campo de acción que se le abre». Ahora bien –añade Hayek– el derecho no puede proteger la formación de previsiones individuales más que cuando él mismo esté conforme con el orden de las cosas ya instituido, y, a la inversa, sólo pueden ser consideradas legítimas las previsiones que se forman de acuerdo con el orden instituido. Las reglas serán, pues, normas puramente formales sin ningún contenido sustancial, condición necesaria para que sean universalmente válidas. En efecto –señala Hayek– «es solamente si son aplicadas universalmente, sin considerar sus efectos particulares, que servirán para mantener el orden abstracto». Por supuesto, todos los individuos serán considerados iguales respecto de dichas reglas formales, pero como éstas remiten a una realidad bien concreta que no es otra que la del capitalismo liberal, su igualdad no tendrá en sí nada de sustancial: la igualdad formal irá de la mano con la desigualdad social real.

Una sociedad que se organiza a partir del intercambio del mercado sería, así, susceptible de concitar la adhesión de todos sin proponerse jamás fines comunes.

Se instituiría un orden meramente de medios que dejaría a cada quien la responsabilidad de sus finalidades propias. Lo que reúne a los hombres en la *catalaxia* –definida como «el orden engendrado por el ajuste mutuo de numerosas economías individuales en un mercado»¹⁰– no es, en efecto, una comunidad de fines, sino una comunidad de medios, expresada en la convergencia del orden abstracto del derecho. Al igual que Hume y Montesquieu, Hayek cree además en la virtud pacificadora del intercambio. Al evitar los peligros de la confrontación cara a cara, propios del «orden tribal», así como del debate acerca de los fines colectivos, el mercado neutralizaría las rivalidades, apaciguaría las pasiones y conduciría a la extinción de los conflictos. Al comulgar todos los miembros de la «gran sociedad» con una misma adhesión a un sistema de medios que sustituye el debate sobre los fines, las oposiciones desaparecerían o encontrarían por sí mismas su solución.

Dicho modelo de sociedad plantea inmediatamente un problema de interpretación. A primera vista, por ejemplo, tal vez podríamos considerar la idea de un orden espontáneo como avatar del orden natural, tal y como la pudieron concebir los teóricos contrarrevolucionarios más hostiles al voluntarismo. Pero eso sería un error, ya que Hayek nunca presenta el orden espontáneo como algo referido a un estado a la vez original y permanente, constitutivo de alguna manera de cualquier orden social humano, sino que, por el contrario, lo considera como un orden adquirido en el curso de la historia de la humanidad y que llega a su apogeo en la época moderna.

Se podría decir que es un orden que resulta de una evolución «natural», pero que, sin embargo, no es un «orden natural». La manera en la que Hayek afirma la autonomía de lo social le da, en virtud de su razonamiento, una apariencia de holismo, en la medida en que establece al mercado como una totalidad globalizante que funciona como tal y que implica relaciones de intercambio entre los agentes que, evidentemente, no podrían presentarse en un individuo aislado. En fin, la idea de orden espontáneo parece remitir a la noción sistémica de auto-

organización, puesto que el propio Hayek buscó, en numerosas ocasiones, aproximar las tesis de la sistémica de P. A. Weiss con los modelos cibernéticos (Heinz von Forster), así como con los conceptos de complejidad (John von Neumann) y de «autopoiésis» (Francisco Varela, H. Maturana), y con la termodinámica de los sistemas abiertos (Ilya Prigogine), etcétera¹¹.

De hecho, Hayek reformula de manera inteligente las ideas adelantadas antes de él por Bernard Mandeville, Adam Smith y Adam Ferguson, los tres fundadores de una nueva teoría moderna de la «sociedad civil». La originalidad de estos autores estribó, en el seno del pensamiento liberal, en desmarcarse tanto del utilitarismo llano de Jeremy Bentham como de la filosofía del derecho natural. Su aportación consiste en no haber indagado acerca del origen de la sociedad (lo que había conducido a John Locke a anticipar la hipótesis del contrato social), sino acerca de su regulación, es decir, sobre su funcionamiento. En una tesis reciente¹², M. Gautier demostró justamente que dicha evolución corresponde al cambio de una visión del mundo como teodicea al de una visión del mundo como *sociodicea*. El punto esencial es el abandono de la ficción del contrato y el reconocimiento de la necesidad del vínculo social como componente de la naturaleza humana: al constituir la sociedad el marco natural de la existencia humana, no es necesario buscar el secreto de su «origen» en un acuerdo contractual entre individuos que vivieron antes de manera aislada. El artificio del contrato es sustituido, pues, por el mecanismo del mercado como fundamento de la vida social, lo que permite escapar de las aporías características de las teorías contractualistas heredadas de Hobbes o de Locke. Tal es precisamente el fundamento de la teoría smithiana de la «mano invisible», que toma en cuenta los hábitos, las costumbres e incluso las tradiciones que han acompañado al surgimiento del mercado. En el límite –como en Ferguson– el intercambio del mercado se vuelve la modalidad específica de la relación social cuyo fundamento es la costumbre.

M. Gautier acierta, pues, al calificar de «individualismo impuro» al referirse a este nuevo proceso liberal que pretende fundar «la relación de cogénesis de uno con el todo en una antropología específica», o sea, establecer el problema de la reconciliación de los intereses individuales con el todo social desde una óptica en la que el contrato social ya no es la clave. Las consecuencias son importantes: si el modelo de mercado explica por sí solo el funcionamiento de la sociedad, entonces la economía representa la mejor forma de realizar la política. Ello implica una acusación al poder político, pues si el hombre es social por naturaleza, no es necesario que se le «obligue» a vivir en sociedad: «El Estado ya no constituye el vínculo social; solamente garantiza la permanencia». Y aún más: el poder público siempre debe ser «neutralizado» para que jamás sea capaz de «invadir» a la sociedad civil. Por lo mismo, el político se encuentra radicalmente deslegitimado en su vocación de cumplir una finalidad específica. Al rechazar la teoría del contrato social y al afirmar la idea de un orden espontáneo más allá de las meras categorías de la naturaleza y de lo artificial, Hayek se inscribe directamente en esta filiación. Así se explica la apariencia holista de su sistema, en donde el mercado, identificado con el «todo» social, constituye, a nivel supra-individual, el modo supremo de regulación. Dicha apariencia no debe, sin embargo, engañarnos. No se puede hablar verdaderamente de holismo más que cuando el todo posea una lógica y una finalidad propias, es decir, características diferentes por naturaleza a las de sus elementos constitutivos. Ahora bien, dicha idea es precisamente la que rechaza Hayek en tanto constituye, según él, el rasgo fundamental del «orden tribal».

En la «gran sociedad», aunque el individuo jamás se encuentra totalmente aislado ya que se admite que siempre ha vivido en sociedad y que, desde el punto de vista moral, sólo es plenamente hombre cuando está en relación con sus semejantes, la relación social únicamente se considera desde la perspectiva de la multiplicidad de sus partes. Así como el mercado no es concebido más que como un proceso de agregación de las preferencias individuales, la sociedad no se

organiza ni se entiende más que sobre la base de la existencia y de la acción de los individuos: sólo el juego de los intereses particulares es el que constituye a la sociedad. Lo social se deduce sólo a partir de lo individual, no a la inversa: el individuo, actor esencial y valor primordial, constituye un explicativo absoluto insuperable. De donde resulta que la inteligencia del todo deriva de la de las partes, y que no habría identidad colectiva –pueblo, cultura o nación, por ejemplo– que tuviera una identidad distinta a la de la suma de las identidades individuales en su conjunto. Al final, admite que las conductas de los individuos están orientadas sólo por los fines que se imponen a sí mismos. Los miembros de la sociedad son átomos sociales «libres de utilizar sus propios conocimientos para sus propios objetivos», y es evidentemente la búsqueda de su mejor interés la que se supone que guía sus elecciones. Ciertamente, Hayek no tiene la ingenuidad de creer que todos los hombres tienen un comportamiento racional, aunque afirma que dicha conducta es más ventajosa, pues en una sociedad es comparativamente más rentable actuar de manera racional, ya que de esa suerte los comportamientos racionales se extienden progresivamente, ya sea por selección o por imitación. En la vida social, el individuo está llamado totalmente a comportarse como un agente económico en el mercado. Permanece dentro del paradigma del individualismo metodológico y del *homo oeconomicus*.

A final de cuentas, Hayek considera al individuo más como un ser autónomo que como un ser independiente, ya que, como subraya Jean-Pierre Dupuy, «la autonomía es compatible con la sumisión a una esfera supra-individual válida para todos, con una ley normativa que limita los yo individuales según las reglas de una normatividad auto-fundada», en tanto «los yo independientes son incapaces de establecer un orden como proyecto voluntario y consciente»¹³. Más allá de cualquier consideración acerca de la formación de estructuras ordenadas a partir de fluctuaciones aleatorias (teoría de sistemas, termodinámica de las estructuras disipativas), tal distinción hace que aparezcan bien los límites de cualquier aproximación que pudiéramos hacer entre las ideas de Hayek y la noción

sistémica de auto-organización, pues esto implicaría una visión antirreduccionista en la que el todo excede, inevitablemente, la simple suma de las partes.

2

Después de definir los principios formativos de la «gran sociedad» respecto del orden de mercado, Hayek puede pasar al estudio de la ideología a la que se opone y que denomina constructivismo. Dicha ideología –dice– descansa en una «ilusión sinóptica» que consiste en creer que los arreglos sociales pueden ser resultado de las intenciones y de las acciones voluntarias del hombre o, en otros términos, que es posible edificar o reformar a la sociedad en función de un proyecto determinado. El constructivismo enuncia que «las instituciones humanas no servirán a los designios humanos más que cuando hayan sido deliberadamente elaboradas en función de tales planes». Ahora bien, como lo hemos visto, Hayek sostiene que no es posible vincular las instituciones a un acto deliberado de voluntad ya que éste exige información completa de la que jamás puede disponerse. El constructivismo llega, pues, a sobreestimar sistemáticamente el papel que desempeñan los «conceptualizadores sociales» (*social engineers*), los reformadores y los políticos en el espacio público.

Hayek colocó en principio la fuente del constructivismo en el cientismo, o sea, en la «imitación servil» que las ciencias humanas hacen de los conceptos, los métodos y los objetivos propios de las ciencias físicas; enseguida se dirige hacia Descartes, quien lo lleva a indagar el origen de dicha «ilusión». El mecanismo cartesiano –al que moteja de «mal francés» (*french disease*)– sugiere que debe buscarse la inteligibilidad lógico-matemática en las ciencias sociales; por este mismo hecho, las instituciones pueden ser construidas y reconstruidas a voluntad, como otros tantos artefactos intelectualmente concebidos para servir a un fin determinado. Hayek afirma que ésa es una «presunción de la razón» pues, según

él, la razón no puede determinar finalidades justas relacionadas con el bien común, sino solamente las condiciones formales de la actividad de los agentes¹⁴.

Para Hayek, el arquetipo del constructivismo es el socialismo, que correspondería a una especie de resurgimiento del «orden tribal» en el seno mismo de la «gran sociedad». Según Hayek, el éxito del socialismo provendría, además, de lo que él denomina los «instintos atávicos» de solidaridad y altruismo, que hoy ¡se habrían vuelto anacrónicos! No obstante, desde la óptica hayequiana, el término «socialismo» llega a adquirir un sentido más vasto. Poco a poco, en efecto, llega a designar cualquier forma de «ingeniería social», cualquier proyecto político-económico, sin importar de cuál se trate. Hayek piensa tanto en los herederos de Descartes como en los partidarios de una concepción holista u organicista de la sociedad, desde los contrarrevolucionarios hasta los románticos. Socialismo en sentido estricto, marxismo, fascismo, social-democracia, participan todos, según él, del mismo «constructivismo», que comenzaría con las más modestas formas de intervención estatal o de reforma social. Asignar una finalidad a la producción, ordenar un imperativo de solidaridad, operar la redistribución de ganancias en beneficio de los más desfavorecidos, adoptar una legislación sobre el ambiente o sobre la protección social, prever la taxación progresiva de las ganancias, instituir la menor forma de protección económica, el menor control de cambios, todo ello proviene del «constructivismo» que aparece como algo catastrófico pues el orden del mercado prohíbe, por definición, cualquier tentativa de actuar intencionalmente sobre los hechos sociales. Hayek repite constantemente que no puede haber acuerdo colectivo sobre las finalidades, y que es innecesario pretender dilucidar alguna pues cualquier esfuerzo en ese sentido desembocaría en un fracaso. Cualquier intento por dirigir, por planificar, en suma, cualquier proyecto político está preñado de ¡un totalitarismo latente! Esto conduce a Hayek a adoptar posiciones de un radicalismo extremo como, por ejemplo, cuando recomienda privatizar la emisión de moneda¹⁵, o cuando justifica la formación de monopolios¹⁶, o bien cuando rechaza cualquier forma de análisis

macro-económico y llega incluso a preconizar, en su último libro (*La presunción fatal*), que todo sistema socialista está diseñado para que ¡muera de hambre su población¹⁷!

La escuela liberal clásica conservaba todavía la idea de justicia social, al menos como regulación transitoria. Hayek la rechaza totalmente y le dirige una de las críticas más violentas que jamás se hayan conocido¹⁸. La justicia social – proclama– es un «milagro», un «encantamiento inepto», una «ilusión antropomórfica», un «absurdo ontológico», en suma, una expresión que carece totalmente de sentido excepto en el «orden tribal», es decir, en el seno de un espacio social instituido por personas determinadas en vista de objetivos bien definidos. Para demostrar semejante «evidencia», Hayek redefine la catalaxia como un juego social. Al ser impersonales, las reglas del juego son igualmente válidas para cada quien. En este sentido, todos los «jugadores» son iguales, lo que no implica, evidentemente, que todos puedan ganar puesto que, como en todo juego, hay ganadores y perdedores.

Por otra parte, dado que sólo una conducta humana resultante de una voluntad deliberada puede ser calificada de «justa» o «injusta», es un error lógico utilizar dichos términos para calificar cualquier otro resultado de un acto humano voluntario. El orden social no puede ser declarado, pues, justo o injusto más que en tanto es resultado de la acción voluntaria de los hombres. Ahora bien, Hayek se empeña en demostrar que eso no es así; al carecer de autor el juego social, nadie es responsable de sus resultados, y sería tan pueril como ridículo considerarlo productor de «injusticias». En realidad, no es más «injusto» ser desempleado que no haber acertado al número ganador de la lotería, pues solamente puede declararse justo o injusto el comportamiento de los «jugadores», y no los resultados que obtienen. Como lo social no es resultado ni de una intención ni de un proyecto, nadie podría ser responsable de que los más desfavorecidos no se hayan sacado el premio gordo de la lotería. Los «perdedores» harían mal en quejarse. Más que ceder a los «instintos atávicos» que los hacen creer

ingenuamente que todo fenómeno tiene una causa identificable, y más que buscar al responsable de la «injusticia» que padecen, lo mejor para ellos sería o culparse a sí mismos o admitir que su «falta de suerte» es algo implícito en el orden de las cosas.

Así, Hayek escribe lo siguiente:

La manera en que las ventajas y los pesos son afectados por el mecanismo del mercado debería, en muchos casos, ser vista como muy injusta si tal afectación resultara de la decisión deliberada de tal o cual persona. Pero ése no es el caso.

Admitida esta premisa, la consecuencia se impone por sí misma: demandar la justicia social es irreal e ilusorio; querer realizarla es un absurdo que desemboca en la ruina del Estado de derecho. Philippe Nemo escribe también fríamente que la justicia social es «profundamente inmoral»¹⁹. Así, la noción tradicional de justicia distributiva, que obedece al principio de igualdad aritmética o de igualdad proporcional (geométrica), resulta cuestionada de inmediato. Cualquier idea de solidaridad instituida, relacionada con la noción de bien común, es igualmente condenada como «reivindicación tribal arcaica». «La *gran sociedad* –subraya Hayek– no tiene nada que ver y de hecho no puede reconciliarse con la solidaridad en el sentido de perseguir verdaderamente fines comunes conocidos». Hayek rechaza incluso la igualdad de oportunidades, pues esto conduciría a anular las diferencias entre los «jugadores» antes de que comience la partida, lo que falsearía los resultados. Por supuesto, los sindicatos deben igualmente desaparecer pues son «incompatibles con los fundamentos de una sociedad de hombres libres». Por lo que respecta a quienes se quejan de estar enajenados por el orden del mercado, se trata «de seres no domesticados, no civilizados»²⁰. He aquí ¡el «liberalismo al servicio del pueblo»!

La teoría de acuerdo con la cual el mercado jamás es injusto, por el hecho de su naturaleza impersonal y abstracta, tiene indudablemente la ventaja de prohibir lo real a través de sus efectos concretos. El interés general se limita, en el mejor

de los casos, al mantenimiento del orden público y a suministrar cierto número de servicios colectivos, en tanto la justicia define sólo las reglas formal-universales llamadas a regir el comportamiento de los agentes, por lo que el mercado no podría evaluarse efectivamente en una dimensión sustancial, es decir, en función de sus resultados. Lo mismo vale para la justicia, que carecería también de un contenido sustancial puesto que no hay una normatividad propia de los fines ni de «contenido» de la vida en sociedad. Además, como no se puede definir positivamente la justicia social, cualquier debate sobre su esencia se vuelve inútil; el sistema esta, así, perfectamente «acerrojado». Se debe obediencia al orden del mercado porque no ha sido querido por nadie y se impuso por sí solo. El hombre debe seguir el orden establecido sin intentar comprenderlo y, sobre todo, sin tratar de rebelarse contra él. Subsidiariamente, los «perdedores» deben dotarse de una nueva moral filosófica de acuerdo con la cual «no es normal aceptar el curso de los acontecimientos cuando sean desfavorables». Es la apología, sin matices, del éxito, cualesquiera que sean sus causas y, al mismo tiempo, la negación radical de la equidad en el sentido tradicional del término. Es también la manera perfecta de conferir una buena conciencia a los «ganadores» y de prohibir a los «perdedores» emprender una revuelta. El punto de vista de Hayek desemboca, así, en una «verdadera teorización de la indiferencia hacia el infortunio humano»²¹. A final de cuentas, el mercado reemplaza al Leviatán.

La «gran sociedad» se revela además por ser impolítica hasta el extremo²². Al establecerse el orden público como resultado no intencional, ningún gran proyecto político puede ser fundado por la voluntad o la razón, ya que no hay una matriz social de los procesos históricos. En el límite, el reino del mercado tiende a dejar sin objeto al poder público. En oposición a Carl Schmitt, quien coloca al derecho como dependiente de la autoridad y de la capacidad de decisión política, Hayek afirma también que la autoridad no puede y no debe ser obedecida más que en tanto aplica el derecho. (Mantiene, en cambio, una discreción extrema acerca de la naturaleza de la obligación jurídica). Empero, a la vez, se opone al positivismo

jurídico de un Kelsen, quien identifica la ley con la decisión del legislador y la hace la fuente esencial de la justicia y del derecho; asimismo, declara que el derecho ha existido desde siempre y que es preexistente tanto de la autoridad del legislador como del Estado mismo. El elogio que hace del derecho consuetudinario (*common law*) busca igualmente demostrar que el derecho ha precedido a todas las legislaciones, y es lo que funda la teoría del normativismo jurídico. Así se establecerían unas recientemente renovadas bases del Estado de derecho, cuya única razón de ser consistiría en preservar el «orden espontáneo» de la sociedad y en administrar los recursos a su disposición. Bajo estas condiciones, la política se reduce a lo más a la salvaguarda de las reglas jurídicas formales y a la gestión administrativa de una sociedad civil ordenada ya de acuerdo al mercado; no hay que producir esta sociedad, asignarle una finalidad, difundirle valores ni crearle cohesión. Hayek rechaza enfáticamente la noción de soberanía, definida tradicionalmente como autoridad indivisible (ya sea la del príncipe o la del pueblo), y en la que ve sólo una «superstición constructivista»: que ni la sociedad ni nadie dirija es lo que funciona mejor. «En una sociedad de hombres libres –escribe– la más alta autoridad no debe, en tiempos normales, tener ningún poder de mando, ni dar ninguna orden, cualquiera que ésta sea»²³. Al ser su fin esencial colocar al poder público como algo dependiente de la «nomocracia», llega incluso a negar que puedan existir «necesidades políticas». Philippe Nemo agrega: «Considerándolo todo, la idea misma de poder político resulta incompatible con la concepción de una sociedad de hombres libres»²⁴. Como no hay política sin poder, estamos convidados a la eliminación total de lo político. Así, la democracia recibe una definición meramente jurídico-formal.

Hayek afirma sin rubor que el liberalismo que él postula no es compatible, más que de manera condicional, con la democracia. Se adhiere por supuesto al constitucionalismo, a la teoría del gobierno representativo y limitado; empero, no hay en él ninguna teoría del Estado. Sólo conoce el «gobierno», al que define como «administrador común de recursos», o sea, un aparato meramente utilitario

(«*a purely utilitarian device*»). Y añade que la democracia no es aceptable más que bajo la forma de un método de gobierno que no ponga en duda alguno de los principios liberales. El postulado hayequiano llega hasta la negación de la democracia entendida como un régimen dotado de un contenido sustancial (la identificación entre gobernantes y gobernados) que descansa en la soberanía popular. Al igual que el mercado, la democracia (o lo que queda de ella) se vuelve asunto de reglas impersonales y de procedimientos formales sin contenido²⁵. Hayek también critica vigorosamente la regla mayoritaria, en la que ve un principio arbitrario antagónico a la libertad individual. La regla de la mayoría –precisa Philippe Nemo– vale «como método de decisión, pero no como una fuente que construye la autoridad para determinar el contenido mismo de la decisión»²⁶.

De semejante concepción deriva su rechazo a la noción de pueblo en tanto categoría política, así como la negación de la idea de soberanía nacional («no existe ninguna voluntad del cuerpo social que pueda ser soberana») y el rechazo a cualquier forma de democracia directa²⁷. Paradójicamente, el ideal «impolítico» aproxima las ideas de Hayek con el «constructivismo» marxista. Para Marx, quien critica a Hegel sobre la base de Adam Smith al proclamar la autosuficiencia de la sociedad civil, la desaparición del Estado en la sociedad sin clases resulta, en efecto, porque al final la política ya no tendrá razón de ser. Y es que Marx, quien nunca rompió del todo con cierto individualismo, no considera al hombre como un ser social más que en tanto participa individualmente en la construcción de la sociedad. «Desde la óptica marxista –escribe el liberal Bertrand Nezeys– el socialismo debe representar el triunfo de una sociedad individualista, o del individualismo simplemente; la sociedad privada representa sólo una forma alienada»²⁸. Pierre Rosanvallon, quien no duda en ver en Marx «al heredero directo de Adam Smith», enfatiza a este propósito que el «anticapitalismo se volvió sinónimo de antiliberalismo, mientras que el socialismo no tenía otra perspectiva real que la de cumplir el programa de la utopía liberal». De hecho, agrega que

el socialismo utópico rechaza globalmente el capitalismo, pero se mantiene ciego ante el sentido profundo de la ideología económica en cuyo interior se amolda por entero. De la misma forma, el liberalismo denuncia el colectivismo, pero no lo entiende más que como un despotismo radical; no lo analiza en su relación con el individualismo, en la medida en que transmite la misma ilusión de una sociedad despolitizada en la que la democracia se reduce al consenso²⁹.

Queda saber la medida en que dicho ideal no es profundamente totalitario si admitimos al menos, junto con Hannah Arendt, que el totalitarismo reside en el deseo de disolver lo político más que en la voluntad de hacer que lo penetre todo.

3

Hemos visto que la crítica al constructivismo en Hayek está estrechamente ligada a la representación del todo social como un conjunto donde los individuos sólo pueden tener información incompleta. La cuestión consiste en saber si las conclusiones que Hayek extrae de tal representación se encuentran fundadas. El que la información humana siempre sea incompleta no se puede negar. Contrariamente a lo que Hayek parece creer, esto es igualmente válido para el «orden tribal», incluso si el número de parámetros a considerar es menor. Admitamos también que, en las sociedades humanas, numerosos hechos sociales se engendran por sí mismos sin que pueda relacionárseles con intenciones o proyectos deliberados, bajo el efecto de un lento proceso de interacciones o de retroacciones sin autores identificables, hechos a los que la cibernética y la sistémica dan una representación convincente, los cuales, además, convergen con algunas intuiciones del pensamiento organicista. Tampoco negaremos, desde

luego, el valor de las tradiciones validadas por la experiencia histórica. En fin, nadie podría rehusarse a admitir que, con frecuencia, existe una brecha que separa un proyecto de su realización, brecha que Jules Monnerot ha denominado «heterotelia» y que se manifiesta mediante consecuencias o recaídas imprevistas, frecuentemente calificadas de «efectos perversos». Sin embargo, a partir de todo lo anterior no se desprende en absoluto la conclusión de la imposibilidad lógica de emprender una acción social o política cualquiera, o bien de tratar de modelar el orden social en función de una finalidad determinada, ni tampoco puede seguirse un agravamiento de la situación, producto de cualquier acto de voluntad que pretenda mejorarlo.

Hayek finge creer que cualquier constructivismo es un racionalismo, con lo que traiciona su propia concepción «tecnicista» del acto de voluntad. Ahora bien, la práctica humana raramente es resultado de un examen razonado de pros y contras. A decir verdad, es en el «orden tribal» donde Hayek dice que reinan los «instintos». Pero resulta aún más verdadero que es en la «gran sociedad», y singularmente en el terreno político, donde la determinación de una finalidad colectiva inexorablemente reposa en los juicios de valor cuyas premisas raramente se fundan en la razón. Enseguida, Hayek argumenta como si la decisión humana exigiera el conocimiento de todos los parámetros existentes, lo que sólo permitiría evaluar con exactitud las consecuencias y los resultados. Semejante afirmación procede del total desconocimiento de lo que es una decisión, especialmente por el hecho de que, lejos de traducirse en un efecto puramente lineal que reflejaría una suerte de omnisciencia, apela sin cesar a las correcciones que los hombres siempre pueden hacer después de la decisión inicial, y multiplicar las decisiones subsidiarias destinadas a doblegar el encadenamiento de causas y efectos en función de las informaciones recabadas y de los resultados obtenidos.

Contrariamente a lo que pretende Hayek –escribe a propósito de esto Gérard Roland– el éxito de una acción no depende necesariamente del pleno conocimiento de los hechos pertinentes.

Ello, además, permite creer que ninguna acción científica, técnica, económica, política, social o de cualquier otra índole, emprendida ese día en la historia de la humanidad, no estaba basada en tal conocimiento pleno. Por eso tal vez ninguna acción está totalmente exenta de errores en relación con su intención inicial, pero dicha carencia relativa de conocimiento jamás constituyó un obstáculo absoluto para el éxito de una acción humana, sea individual o colectiva (...) El proceso de conocimiento jamás es y jamás ha sido totalmente previo a la acción; por el contrario, está estrecha y dialécticamente imbricado. Los éxitos y fracasos de las acciones emprendidas alimentan el conocimiento para acciones futuras que serán exitosas o fallidas en vista de nuevos conocimientos, y así sucesivamente, en un proceso que no es necesariamente lineal e imprevisible, pero siempre impelido por las finalidades que los hombres fijan a su accionar³⁰.

La crítica al constructivismo se topa de hecho con la evidencia del sentido común, a saber, que «analizar un sufrimiento, una crisis o un mal siempre es analizarlo como problema, como problema resoluble y como problema cuya solución es técnica»³¹. Pretender que el hombre no puede –y, sobre todo, no debe– corregir una situación en la que nadie es originalmente responsable es, a este respecto, un paralogismo puro. Es irresponsable, en efecto, no obrar sobre los efectos, incluso aunque nadie sea responsable de causarlos. La cuestión no es saber, pues, si puede bien a bien ser declarada «justa» o «injusta», según los criterios abstractos, sino saber si es «justo» aceptar lo que no es aceptable por razones éticas, políticas o de cualquier otro tipo. ¿Podríamos imaginar que no se busque mejorar la seguridad de los navíos y los aviones so pretexto de que «nadie es responsable» de la naturaleza del elemento líquido o del espacio aéreo? Al desplazar el criterio de «justicia» de la subjetividad humana hacia la objetividad de la situación, tomando como pretexto que una situación carece de autor identificable para enseguida concluir la imposibilidad de cambiar, Hayek ciertamente arroja luz sobre sus preferencias personales, pero de ninguna manera demuestra que el hombre sea, por definición, impotente en relación a un hecho social que nadie hubiera deseado.

Hayek parecer afirmar, finalmente, que el hombre no es omnisciente, lo que lo tacharía de incapacidad radical. Ahora bien, la capacidad del hombre para modificar un estado de cosas depende mucho más de los medios de los que dispone que de la comprensión de su «información». Pero en Hayek todo sucede como si no hubiese una alternativa entre una voluntad –efectivamente utópica– para reconstruir un orden social cualquiera a partir de cero, haciendo «tabla rasa del pasado», y una sumisión total al orden (o al desorden) establecido. Bajo la lógica del todo o nada –que es metafísica, porque apunta hacia lo absoluto– cualquier proyecto político, cualquier voluntad reformista o de transformación no puede, evidentemente, aparecer más que como un rupturismo insoportable. Tal aproximación se empalma con la muy clásica condena liberal a la autonomía de lo político, por la sencilla razón de que, al ser la política ante todo proyecto y decisión, a final de cuentas no hay más política que la constructivista. Pero se trata también de un enfoque que puede volverse en contra de su autor. Si como dice Hayek, en efecto, jamás podemos anticipar los resultados reales de nuestros actos, de suerte que la actitud más lógica es no hacer nada para intentar cambiar la sociedad en la que vivimos, no veríamos por qué habría que buscar que triunfara el orden liberal, que seguramente se impondría por sí mismo en virtud de su excelencia intrínseca y de la ventaja que confiere a las sociedades en las que impera. Y tampoco veríamos por qué habría que seguir a Hayek en otras de sus propuestas como, por ejemplo, las de orden monetario o constitucional³², que representan, respecto de la situación actual, una ruptura más o menos radical.

Toda la crítica hayequiana remite así a un sistema paralizante, destinado en los hechos a reforzar el peor conservatismo. Decir que el mercado no es justo ni injusto es lo mismo que decir, en efecto, que el mercado debe sustraerse en cuanto a sus efectos del juicio humano, que es la nueva divinidad, el nuevo Dios único ante el que hay que postrarse. El hombre no debe, pues, buscar por sí mismo los valores susceptibles de encarnarse en la sociedad, sino únicamente debe reconocer en la sociedad uno u otro sistema de valores que le permita ser

miembro de ella. Debe ocuparse de sus fines personales y privados sin cuestionar jamás el orden social ni preocuparse por la evolución de la historia humana, que sólo se puede completar de manera óptima fuera de él; eso lo vemos por el tipo de «autonomía» que Hayek asigna al individuo. Éste no se ha emancipado del poder político ejercido en nombre de la totalidad social más que para inocular la incapacidad en los proyectos que podrían asociarlo con sus semejantes. Hayek además lo dice con fuerza: «El hombre no es dueño de su destino, y jamás lo será». Aunque el hombre podría muy bien hacer lo que quiera, no podría querer lo que hace. Objeto de una sociedad que no funciona más que en tanto no pretende controlarla, su libertad, en el plano colectivo, se encuentra definida así en términos de impotencia y sumisión: la libertad, según Hayek, sólo puede ejercerse en el marco que la niega. No es exagerado decir, entonces, que el hombre es desposeído de su humanidad, pues si hay una característica fundamental que distingue al ser humano de los animales es que aquél está dotado de una capacidad histórica de concebir y realizar proyectos colectivos. Al eliminar dicha capacidad de la humanidad, y al hacer del monoteísmo del mercado el nuevo «imperio de la necesidad», Hayek nos remite subrepticamente al estadio «pretribal» de la animalidad pura³³.

Resulta claro que no recurriríamos al análisis hayequiano para fundamentar un retorno a la tradición. A decir verdad, Hayek sólo hace elogio de las tradiciones desde una perspectiva instrumental para legitimar el orden del mercado. Para él, las tradiciones únicamente tienen valor en tanto constituyen «regulaciones pre-racionales» que han favorecido el surgimiento de un orden impersonal y abstracto cuyo resultado más acabado lo constituye el mercado. Cuando habla en favor de las tradiciones, lo hace para mencionar la lenta evolución de las sociedades hacia la modernidad, la sedimentación de las costumbres que ha propiciado (en Occidente al menos) el triunfo de la «gran sociedad»; cualquier tradición que vaya en otra dirección no puede más que ser rechazada. Ahora bien, hay una contradicción de principio entre las tradiciones que, por definición, son siempre

propias de las culturas singulares, y la universalidad de las reglas formales que Hayek recomienda adoptar. Y como comúnmente se ha admitido que la modernidad occidental ha funcionado en todas partes como trituradora de las tradiciones, es fácil advertir que el «tradicionalismo» hayequiano no se relaciona más que con la tradición... de la extinción de las tradiciones.

Hayek se mantiene, a ese respecto, fiel a los pasos seguidos por algunos de sus predecesores, en particular por David Hume, a quien frecuentemente se refiere. En el siglo XVIII, en sus *Ensayos políticos*, Hume ya criticaba las ideas de Locke y de quienes, al igual que éste, conferían un lugar preponderante a la razón. Para él, la razón es incapaz de oponerse por sí misma a las pasiones, las cuales no pueden ser canalizadas más que por «artificios no arbitrarios» que no sean resultado de un diseño preestablecido. Entre los artificios no arbitrarios figuran los hábitos, las costumbres y las instituciones consagradas por los usos. La propia justicia es una «*grown institution*», y la costumbre se revela como la mejor sustituta de la razón para guiar a las prácticas humanas. El énfasis puesto en las tradiciones permite poner un dique a las pasiones al realizar la economía ficticia del contrato. Sin embargo, para Hume, las instituciones no son resultado de una «selección» que interviene en el curso de la historia: si no son arbitrarias, es porque corresponden a los principios generales del entendimiento³⁴.

La verdadera naturaleza del «tradicionalismo» hayequiano aparece claramente en su crítica al «orden tribal», y en donde las diferentes formas de constructivismo constituirían otros tantos resurgimientos anacrónicos. El «orden tribal» no es, en efecto, otra cosa que la sociedad tradicional en oposición a la sociedad moderna, e incluso la comunidad en oposición a la sociedad. Y son precisamente todos los rasgos característicos de las sociedades tradicionales y comunitarias, orgánicas y holistas los que se encuentran condenados por Hayek en tanto rasgos antagónicos de la «gran sociedad». La tradición de la que Hayek se vuelve defensor es, por el contrario, una «tradición» que no conoce ni finalidad colectiva, ni bien común, ni valor social ni imaginario simbólico compartido. En

suma, se trata de una «tradición» que sólo es valorada porque nace de la disgregación de las sociedades «arcaicas» a las que remata. Paradojas de un pensamiento anti-tradicional que se mueve tras la máscara ¡de la «defensa de las tradiciones»!

«El liberalismo de tipo tradicionalista es nacional –escribe Yvan Blot– porque él mismo proviene de la tradición y no de una construcción arbitraria del espíritu»³⁵. Estas solas palabras enuncian, desafortunadamente, un doble contrasentido. Por un lado, la idea moderna de nación es enteramente una «construcción arbitraria del espíritu», ya que es, ante todo, una creación de la filosofía de las Luces y de la revolución francesa –el reino de Francia, que le precedió en la historia, fue construido de manera esencialmente voluntarista y «constructivista» por la dinastía de los capetos. Por otra parte, es notorio que el liberalismo, hayequiano o no, no asignaría a la nación un lugar privilegiado, pues el espacio en el que despliega su concepción de lo social no es un territorio delimitado por fronteras políticas, sino un mercado. Mientras que para los mercantilistas el territorio («nacional») y el espacio (económico) aún se confundían, Adam Smith, en su *Riqueza de las naciones*, opera una disociación decisiva entre ambos conceptos. Para Smith, las fronteras del mercado se construyen y se modifican sin cesar, sin que jamás coincidan con las fronteras estáticas de la nación o del reino: es la extensión del mercado, y no la del territorio, la verdadera clave de la riqueza. En ello Smith llega a ser considerado incluso como «el primer internacionalista consecuente» (Pierre Rosanvallon). El postulado mismo será retomado después de él por toda la tradición liberal: aunque la nación bien puede tener un valor relativo en cuanto a la identificación de los ciudadanos, no podría establecerse como criterio de la actividad económica ni servir de pretexto para el control o la limitación de los intercambios. El viejo ideal que pretendía hacer coincidir los espacios jurídico, político y económico en un territorio determinado y bajo una autoridad dada se encuentra, de esta manera, roto. Desde el punto de vista de la actividad económica, las fronteras deben

considerarse como si no existieran: *laissez faire, laissez passer*. Y correlativamente, el mercado no puede ser considerado con otra pertenencia que no sea económica.

Un comerciante no es necesariamente un ciudadano de un país en particular —escribe Adam Smith. En gran parte, es indiferente al lugar en el que realiza su comercio, y se necesita el más leve disgusto para que se decida a llevar su capital de un país a otro y, junto con él, toda la industria que dicho capital pone en movimiento³⁶.

Allí se encuentra todo el equívoco del «nacional-liberalismo».

4

Pero hay que volver sobre la concepción hayequiana del mercado. Al instrumentalizar las tradiciones, Hayek busca sentar la legitimidad del mercado, a fin de resolver la cuestión del fundamento de la obligación en el pacto social; dicha preocupación es constante en el pensamiento liberal. Se trata de encontrar siempre un fundamento natural al orden social: la «simpatía» en Smith, la «costumbre» en Hume, etcétera. Semejante enfoque plantea el problema del «estado de la naturaleza», hipótesis de la que todavía es rehén el pensamiento de Locke, quien así debe recurrir a la ficción de una escena primitiva: el contrato social. Como lo hemos visto anteriormente, en la corriente doctrinal que proviene de Smith esa ficción se vuelve inútil: la «mano invisible», por cuya intervención se producen los ajustes necesarios en el mercado, simultáneamente permite explicar la permanencia del orden social. Sin embargo, y contrariamente a otros autores liberales, Hayek no concluye sin más la «naturalidad» del mercado. Admite, por el contrario, que éste surge en un momento determinado de la historia humana, y es solamente dicho surgimiento el que se plantea como natural: sin ser originalmente un fenómeno natural, el mercado aparecería «naturalmente» como efecto de una

selección progresiva que operaría por sí mismo. El naturalismo hayequiano se vincula, pues, con la idea de un progreso ineluctable que reposa en leyes objetivas derivadas de la evolución cultural.

Toda la habilidad de Hayek en esta imagen, donde fusiona la teoría evolucionista con la doctrine de la «mano invisible», le permite concluir la «naturalidad» del mercado sin que éste sea considerado como algo original, o sea, como una idea de orden natural o «verdad evidente en sí » (*self-evident truth*). Al mismo tiempo, Hayek vuelve a tomar en cuenta el postulado liberal según el cual existen leyes objetivas tales que la libre interacción de las estrategias individuales finalizan no solamente en un orden, sino en el mejor orden posible. Al hacerlo, no escapa a la aporía clásica en la que acaba el pensamiento liberal cuando intenta explicar cómo se puede constituir un orden social viable sobre la sola base de la soberanía individual. La dificultad es tener «que presuponer la presencia del todo en cada parte. En efecto, si lo social no estuviera contenido ya de alguna manera en las partes, no vemos cómo podrían concordar»³⁷. El postulado que se impone es, entonces, el de una continuidad de las partes hacia el todo. Ahora bien, no es sostenible semejante postulado, y no lo sería por las razones enunciadas por Bertrand Russell en su teoría de los tipos lógicos («la clase no puede ser miembro de sí misma, ni alguno de sus miembros puede ser la clase»). Dicho de otra forma, necesariamente hay una discontinuidad entre el todo y sus partes, y tal discontinuidad hace fracasar la pretensión liberal.

La visión hayequiana del hombre «primitivo» que vive en el «orden tribal», aunque es muy distinta de la de Hobbes o de Locke, e incluso de la de un Rousseau, carece también de gran pertinencia antropológica. Representar a las sociedades tradicionales como sociedades que privilegian los comportamientos voluntaristas («constructivistas») es particularmente aventurado, pues dichas sociedades están regidas precisamente por tradiciones orientadas al retorno de lo mismo. Se podría demostrar fácilmente, por el contrario, que es más bien la «gran sociedad» la que da la bienvenida a los proyectos novedosos y a los planes

deliberados. En otras palabras, es más bien en las sociedades tradicionales y «tribales» donde se verifica el orden espontáneo, mientras que en las sociedades modernas lo hace el orden instituido. Alain Caillé observa muy justamente, además, que hacer depender la justicia de la conformidad entre el orden tradicional con la práctica «paradójicamente conduce a demostrar que la única sociedad justa que puede concebirse es la sociedad cerrada, y no la *gran sociedad liberal*»³⁸. La sociedad en donde, por definición, la *themis* se aleja menos del *nomos* es, efectivamente, la sociedad tradicional, encerrada en sí misma (pero abierta al cosmos): desde el punto de vista estrictamente hayequiano, es tanto más «justo» (o si se quiere tanto menos «injusto») que tienda a perpetuar su identidad fundada en los usos.

La idea de acuerdo con la cual las instituciones que se han impuesto perdurablemente hasta nuestros días resultan siempre «de la acción de los hombres, pero no de sus designios», es igualmente refutable. El derecho inglés, que frecuentemente es citado como ejemplo típico de una institución derivada de la costumbre, en realidad nació de manera relativamente autoritaria y brutal, «como consecuencia de intervenciones reales y parlamentarias, y es resultado del trabajo creativo de juristas pertenecientes a la administración centralizada de la justicia»³⁹. De forma más general, todo el orden liberal inglés nace en el siglo XVII del conflicto entre el Parlamento y la Corona, y no a partir de una evolución espontánea.

En cuanto al mercado, ciertamente no es la forma natural del intercambio; su nacimiento no podría estar relacionado con la lenta evolución de las costumbres y las instituciones, donde cualquier «constructivismo» habría estado ausente. Y también es verdadero lo contrario: el mercado constituye un ejemplo típico de orden instituido. Como hemos visto, la lógica del mercado, fenómeno a la vez singular y reciente, no se desarrolla más que hacia el final de la Edad Media, cuando los estados nacientes, ansiosos por monetarizar su economía para acrecentar sus recursos fiscales, comenzaron a unificar el comercio local y el

comercio a distancia en el seno de mercados «nacionales» que podían controlar más fácilmente. En Europa occidental, y en Francia en particular, el mercado, lejos de aparecer como una reacción contra el Estado, nace, por el contrario, gracias a su iniciativa, y es hasta un segundo momento cuando se emancipará de las fronteras y de los límites «nacionales» a medida que se acrecentaba la autonomía de lo económico. Creación estrictamente voluntaria, en sus inicios el mercado fue uno de los medios que utilizó el Estado-nación para liquidar el orden feudal. Pretendía facilitar las deducciones fiscales en el sentido moderno del término (los intercambios intracomunitarios, no mercantiles, serían incomprensibles), lo que significó la supresión progresiva de las comunidades orgánicas autónomas y, en consecuencia, la centralización. Así, el Estado-nación y el mercado apelaban, ambos, a una sociedad atomizada, donde los individuos son progresivamente sustraídos de cualquier socialización intermedia.

La dicotomía establecida por Hayek entre orden espontáneo y orden instituido finalmente parecería inadmisibile; sencillamente, jamás existió. Decir que la sociedad evoluciona espontáneamente es tan reduccionista como afirmar que se transforma bajo el solo efecto de la acción voluntaria de los hombres. Y la afirmación de acuerdo con la cual la lógica del orden espontáneo no podría interferir con la del orden instituido sin que tuviera consecuencias catastróficas, es también completamente arbitraria: toda la historia de la humanidad está hecha de tal combinación. La representación del proceso de formación del orden social como resultado de la pura práctica «inconsciente», independientemente de cualquier finalidad o visión colectiva no es más que una imagen mental; ninguna sociedad jamás ha sido así. La auto-organización de las sociedades es, a la vez, más compleja y menos espontánea de lo que Hayek pretende. Si las reglas y las tradiciones efectivamente influyen en la vida de los hombres, no podríamos olvidar –a riesgo de caer en una visión puramente lineal y mecánica– que los hombres, a cambio, inciden en las reglas y las tradiciones. Hayek, a fin de cuentas, no percibe que las sociedades se instituyen no sólo con base en la práctica espontánea y los

intereses individuales, sino en un orden simbólico basado en valores cuya representación siempre implica un distanciamiento respecto de dicha práctica.

La cuestión se plantea igualmente en saber cómo se ha pasado del estadio del orden «tribal» y tradicional al de la «gran sociedad». Hayek casi no insiste sobre este punto que, sin embargo, resultaría esencial en su argumentación. ¿Cómo es posible que de una sociedad de un determinado tipo –digamos del tipo comunitario y holista– nazca «naturalmente» una sociedad esencialmente individualista, es decir, una sociedad del tipo opuesto? Se podría responder a esta cuestión siguiendo a Louis Dumont, o sea, describiendo el surgimiento de la modernidad como resultado de un lento proceso de secularización de la ideología cristiana. Pero Hayek no atribuye la menor importancia a los factores ideológicos y, además, sería embarazoso para su tesis el que la «gran sociedad» procediera de una ruptura de tipo «constructivista». (¿Qué habría más constructivista, en efecto, que la voluntad de crear una nueva religión?). De allí que recurra a un esquema evolucionista, es decir, a un darwinismo social apoyado en la idea de progreso.

Ciertamente Hayek no cae en un biologismo grosero. Su darwinismo social, expuesto extensamente en *The Constitution of Liberty*, consiste más bien en plantear la historia humana como reflejo de una evolución cultural que funciona sobre el modelo de la evolución biológica tal y como ha sido concebido en el modelo darwiniano o neo-darwiniano. Así como en todo liberalismo la competencia económica no solamente está orientada a favorecer el progreso –igual que en el reino animal, donde la «lucha por la vida» está orientada a que la selección lo ejerza–, las tradiciones, las instituciones y los hechos sociales son explicados asimismo de igual manera. Paralelamente, el paso subrepticio del hecho a la norma es constante: la sociedad liberal y la economía de mercado se imponen como valores que han sido «seleccionados naturalmente» en el curso de la evolución; así, el valor está en función del éxito. Semejante concepción es particularmente explícita en el último libro de Hayek, donde el capitalismo no es

valorado ya en función de su eficacia económica, sino intrínsecamente, como el *non plus ultra* de la evolución humana⁴⁰. La identificación del valor con el éxito es característica, evidentemente, de cualquier visión evolucionista de la historia. Si la evolución «selecciona» lo que está mejor adaptado a las condiciones del momento, resulta claro que no se puede ver más que de manera aprobatoria y, por lo mismo, optimista, toda la historia acaecida. La selección consagra a los mejores; la prueba de que son los mejores es que han sido seleccionados. El reemplazo del «orden tribal» por la «gran sociedad», la llegada de la modernidad y el triunfo del individualismo sobre el holismo están en el orden de las cosas. El estadio de la evolución refleja exactamente, en otras palabras, lo que debe ser. Si la historia humana muy bien puede ser leída como progreso, Hayek la reinterpreta como una marcha más allá de la «libertad»⁴¹. «En un universo sin progreso – escribe Henri Lepage– la libertad habrá perdido su razón de ser...»

El paralelismo entre evolución cultural y evolución biológica evidentemente plantea problemas metodológicos, comenzando por la cuestión de saber por qué el orden liberal es el mejor «adaptado». Desde esta perspectiva, la aplicación casi mecánica que Hayek hace de la teoría de la selección natural a los valores sociales y a las instituciones no escapa a la crítica que estigmatiza el carácter tautológico de dicha teoría. Como lo nota Roger Frydman,

la perspectiva evolutivo-utilitarista, que inscribe los desarrollos de la cultura en una secuencia acabada, es o banal o no verificable. Banal porque las instituciones humanas están forzosamente adecuadas a los fines o a la sobrevivencia de la sociedad que las produce; no verificable porque –si es lícito plantear que las instituciones están adaptadas, incluso no necesariamente en su totalidad y siempre de manera relativa a objetivos singulares– nada les permitiría salir de ese círculo vicioso para decir que son las mejores o las más adaptadas las que finalmente han sido seleccionadas⁴².

Si Hayek –añade Jean-Pierre Dupuy–

había acompañado hasta el final las teorías lógicas y sistémicas de la auto-organización de las que desde el principio fue su compañero de armas, debería haber comprendido que no podían acomodarse a los círculos viciosos del neodarwinismo respecto de la selección de los más adaptados⁴³.

El modelo evolucionista se topa además con la singularidad occidental (que, como cualquier visión etnocéntrica, aquí es considerada la encarnación misma de la normalidad, cuando representa, por el contrario, la excepción). En ningún momento Hayek explica por qué el orden liberal y el mercado no han sido «seleccionados» como las formas más adecuadas para la vida en sociedad en el área de la civilización occidental. Tampoco explica por qué, en otras partes del mundo, el orden social ha evolucionado «espontáneamente» en otras direcciones... o no ha evolucionado para nada⁴⁴. De manera más general, Hayek parecería no haber visto que todas las formas de orden «espontáneo» que han aparecido en Occidente no son, forzosamente, compatibles con los principios liberales. Un sistema social puede evolucionar «espontáneamente» tanto hacia un orden tradicionalista o «reaccionario» como hacia un orden liberal. Fue también esgrimiendo la «naturalidad» de las tradiciones que la escuela contrarrevolucionaria –representada principalmente por Bonald y Joseph de Maistre– desarrolló su crítica al liberalismo y abogó ¡en favor de la teocracia y de la monarquía absoluta! El propio Hayek razona como si la opinión fuera espontáneamente liberal –lo que desmentiría la experiencia histórica– y como si se formara de manera autónoma –cuando una de las características de la sociedad moderna es, precisamente, su heteronomía. A decir verdad, casi no podría ser de otra manera: si el advenimiento del orden liberal no se explicara por la sola «selección natural», todo su sistema se desfondaría inmediatamente.

El hecho, sin embargo, es que el orden del mercado no se ha «seleccionado» en todos lados. ¿Cómo se podría afirmar que la selección de la que se supone que resulta dicho orden es «natural»? Y sobre todo, ¿cómo demostrar que semejante orden es el mejor? Aquí, la dificultad para Hayek es pasar del

enunciado de un hecho supuesto al enunciado de una norma. Después de decir que las instituciones no son producto de designios voluntarios de los hombres (hecho supuesto), concluye que los hombres no deben tratar de transformarlas voluntariamente (norma); de decir que semejantes instituciones serían el resultado de una evolución cultural que funciona de acuerdo con un modelo biológico de evolución (hecho supuesto), concluye que dicho resultado necesariamente constituye un progreso (norma). Empero, queda atrapado en una aporía clásica: el ser no equivale al deber ser. Hayek sabe muy bien en realidad que su preferencia por un sistema de valores determinado –en este caso el orden liberal– no puede fundamentarse lógicamente. Es por ello que disimula su elección tras consideraciones de tipo evolucionista que le confieren a su razonamiento una apariencia de objetividad. Por añadidura, existe cierta contradicción entre el hecho de afirmar que todas las reglas morales valen en tanto son resultado de una «selección» que garantiza su correcta adaptación en la vida social, y la necesidad que tiene Hayek de demostrar que la sociedad liberal es objetivamente la mejor. La cuestión consiste en saber, en efecto, si el orden liberal es el mejor en virtud de sus cualidades intrínsecas o si es el mejor porque ha sido «consagrado» por la evolución; ambas son cosas totalmente diferentes. Si se responde que el orden liberal es el mejor porque fue «seleccionado naturalmente» en el curso de la historia, entonces habría que explicar por qué no fue seleccionado en todas partes y, aún más, por qué a veces se seleccionaron órdenes completamente distintos. Si en cambio se responde que es el mejor debido a sus propias virtudes (posición de la escuela liberal clásica), entonces el mercado no es una norma sino un modelo puro, es decir, un sistema entre otros, y no sería posible demostrar su excelencia apoyándose en un hecho ajeno a sus virtudes, en este caso, la evolución.

Hayek no puede sortear este dilema que lo haría recaer en el utilitarismo del que, no obstante, pretendía liberarse, pues no puede afirmar que el mercado ya no constituye un medio de coordinar todas las actividades humanas sin planificación alguna, sino simplemente que es el modelo genérico de organización más

favorable al desarrollo humano. No evita recurrir a este proceso cuando, por ejemplo, explica que la «gran sociedad» se impuso «porque las instituciones más eficaces han prevalecido en un proceso competitivo». Pero el inconveniente de semejante razonamiento es doble. Por una parte, lleva a fundamentar la demostración en un juicio totalmente arbitrario, a saber, que todas las aspiraciones humanas deben estar ordenadas hacia un principio de eficacia que mejor permita enriquecerse materialmente, lo que es otra manera de decir que no existe valor más elevado que el del enriquecimiento (mientras que Hayek también asegura que la economía no tiene por finalidad principal crear riqueza). Por otra parte, no se ve claramente cuál sería la ventaja del mercado definido como un instrumento epistemológico que permitiría acceder a un orden global. Si la superioridad del mercado reside, en efecto, solamente en su capacidad de generar riqueza, y si la principal prioridad es buscar el enriquecimiento, no habría ninguna razón para que los desheredados se sintieran insatisfechos con su suerte y consideraran «normal» la desigual repartición de bienes. Es por ello que Alain Caillé plantea justamente la siguiente pregunta: «Hacer inevitablemente de la eficacia del mercado el criterio y el fin de la justicia, ¿no es volver a introducir en su definición las consideraciones que pretendía superar?»⁴⁵. Al caer de nuevo en una apreciación utilitaria del mercado, el propio Hayek nulifica todo lo que afirma sobre la «no-injusticia» de la «gran sociedad».

La crítica hayequiana al utilitarismo parece, al menos, ambigua. Vinculada en él –como la del racionalismo y la del positivismo– a la denuncia del «constructivismo», a lo más apunta hacia el «utilitarismo estrecho» de Jeremy Bentham, quien definió la felicidad general como la suma del mayor número posible de felicidades individuales. De acuerdo con Hayek, tal definición está muy ligada a la idea de bien común; legitima, en efecto, la lógica del sacrificio, que se ubica como una cuantificación numérica. Pareto planteaba, en principio, que si algunos podían ganar dentro de una transformación social sin que otros lo padecieran, entonces dicha transformación debía ser recomendada. El utilitarismo

de Bentham deroga este principio yendo más lejos: si lo esencial es la satisfacción de la mayoría, efectivamente podemos admitir que una transformación que maximice las ganancias del mayor número de personas y que redunde en pérdidas de un número minoritario es algo todavía justificable. La idea de que el sacrificio de algunos es legítimo cuando contribuye a la ventaja de otros –que también es uno de los resortes del mecanismo victimizante en la teoría del chivo expiatorio⁴⁶– es rechazada por Hayek simplemente porque él no acepta la noción de «utilidad colectiva», así haya sido definida ésta como la simple suma de las utilidades individuales. En este punto su posición no se distingue de la de Robert Nozick, ni siquiera de la de John Rawls, quien escribe:

Cada persona posee una inviolabilidad fundada en justicia, sobre la cual, incluso el bien de la sociedad, considerado como un todo, no puede prevalecer. Por tal razón, se excluye que la privación de la libertad de algunos pueda ser justificada por un mayor bien que otros recibirían a cambio. Resulta incompatible con la justicia admitir que los sacrificios impuestos a algunos puedan ser compensados mediante el incremento de ventajas que recibiría un mayor número de otros⁴⁷.

Podríamos preguntarnos, sin embargo, si tal rechazo es sincero. Cuando Hayek propone que los perdedores en el «juego» de la catalaxia acepten su suerte como la cosa menos «injusta», ¿acaso no les impone, de alguna manera, que se sacrifiquen para el buen funcionamiento del orden general del mercado? Allí hay un equívoco que remite al «individualismo impuro» del que ya hemos hablado. Recordemos simplemente que, ante todo, Hayek opone el individualismo al utilitarismo, pero que él mismo sucumbe ante el propio utilitarismo cada vez que encomia la eficacia de la «mano invisible» que legitima el mercado por sus virtudes intrínsecas, o cuando identifica llanamente el valor con el éxito⁴⁸.

Alain Caillé define en los siguientes términos las dos aporías coextensivas al racionalismo crítico liberal:

La primera resulta del hecho de que la razón crítica no puede bastarse a sí misma; para que sea crítica, hace falta que la razón encuentre algo distinto a sí misma para criticar, y que ese algo no sea, en sí, un negativo puro. La segunda aporía deriva de la primera: la razón crítica sólo logra creerse a sí misma si vacía el ámbito de lo real suponiendo que éste se sintetizara en un racional negativo que sería su única identidad. La razón liberal crítica se apuntala en una imagen identitaria de la relación social que resulta contradictoria con la idea de libertad⁴⁹.

Max Weber demostró, por su lado, que siempre existe una contradicción entre la racionalidad formal y la racionalidad sustancial, y que ambas siempre pueden entrar en conflicto. El problema del contenido sustancial de la libertad no puede ser regulado por la sola puesta a punto de los procedimientos encargados de garantizarla. La hipótesis de un ajuste espontáneo de los múltiples proyectos de los agentes económicos y sociales que compiten bajo un régimen de total libertad de intercambio, ajuste que se plantea como óptimo (no en sentido ideal, sino en sentido de lo posible, es decir, en referencia a las condiciones cognitivas reales de vida de los miembros de la sociedad), como si no hubiera antagonismo irreductible de intereses, crisis destructivas de los mercados, etcétera, se torna, consecuentemente, profundamente utópica. La idea que podría fusionar los valores de libertad con el orden espontáneo resultante de la práctica reside, de hecho, en la imagen de una sociedad sin espacio público.

Como hemos visto, Hayek no se limita a decir, como los liberales clásicos, que el mercado maximiza el bienestar de todos; ratifica que constituye un «juego» que incrementa las oportunidades de todos los jugadores, individualmente considerados, para alcanzar sus fines particulares. Tal afirmación se topa con una objeción evidente: ¿cómo se puede decir que el mercado maximiza las

oportunidades de los individuos para realizar sus fines, si por principio tales fines son incognoscibles? Y además, como escribe Alain Caillé,

si ése fuera el caso (...) sería fácil sostener que la economía de mercado ha multiplicado más los fines de los individuos que los medios para lograrlos, y que, así, de acuerdo con el mecanismo psicológico analizado por Tocqueville, ha aumentado la insatisfacción, lo que es una manera de recordar que las finalidades de los individuos no caen del cielo sino que proceden del sistema social y cultural en cuyo seno se sitúan.

No advertimos qué impediría pensar que los miembros de la sociedad salvaje, por ejemplo, tengan infinitamente más oportunidades para lograr sus fines individuales que los miembros de la «gran sociedad». Hayek respondería sin duda que los salvajes no eran «libres» de elegir por sí mismos sus objetivos, lo que sería tanto como demostrar que los individuos modernos se determinan, como tales, libremente⁵⁰.

La imagen de la catalaxia como un juego que ofrece oportunidades «impersonales» y en la que resulta sumamente normal que haya ganadores y perdedores es, en realidad, insostenible. La existencia de reglas abstractas no es suficiente para garantizar que, efectivamente, todos tendrán las mismas oportunidades de ganar o de perder. Hayek olvida, precisamente, que las oportunidades de ganar no son las mismas para todos, y que los perdedores frecuentemente son siempre los mismos. De allí que los resultados del juego no puedan ser llamados aleatorios; no lo son, y para que pudieran serlo –al menos tendencialmente– se requeriría que el juego fuese «corregido» por la intervención voluntaria del poder público, algo que Hayek rechaza enérgicamente. ¿Qué se puede pensar de un juego en que, por azar, los ganadores siempre ganan más y los perdedores siempre pierden otro tanto? Hayek piensa que calificar de «injusto» el orden espontáneo es caer de nuevo en el antropomorfismo o en el «animismo», e incluso en la lógica del chivo expiatorio, ya que se trata de buscar un responsable, un culpable, allí donde no lo hay. Pero como lo ha resaltado Jean-Pierre Dupuy, el argumento retorna como guante, pues si hay una experiencia

decisiva en la evolución social, ésta consiste en que no se considere justo condenar a un inocente. Desde esta perspectiva, es más bien la negación de la noción misma de injusticia social la que «se esconde detrás». Al ponerse en guardia contra la lógica del chivo expiatorio, Hayek reincide en su propio error: los chivos expiatorios, en su sistema, son simplemente víctimas de la injusticia social, y tienen prohibido, incluso, quejarse. Afirmar que la justicia social no quiere decir nada equivale, en efecto, a transformar a quienes padecen la injusticia en chivos expiatorios de una teoría de su propia legitimación. El sofisma consiste, pues, en decir que el orden social no es justo ni injusto, para así concluir que debemos aceptarlo tal y como es, o sea, como si fuera justo.

Aquí, toda la ambigüedad proviene de que Hayek presenta al mercado como intrínsecamente creador de la libertad (que es el fondo de su tesis), y a la libertad como el medio de la eficacia generalizada del mercado. Pero entonces, ¿cuál sería la verdadera finalidad que se busca: la libertad individual o la eficacia económica? Sin duda alguna Hayek diría que ambos objetivos no son más que uno solo; quedaría por determinar, sin embargo, la manera en que se articulan entre sí. De hecho, la definición que Hayek proporciona de la libertad demuestra que, en última instancia, ésta es la que tiene por función garantizar al mercado, el cual se vuelve un fin en sí. Para Hayek, la libertad no es ni un atributo de la naturaleza humana ni un complemento de la razón, sino una conquista histórica, un valor nacido de la «gran sociedad». Se trata, además, de una libertad puramente individual, negativa y homogénea. Hayek llega a decir que la libertad es sofocada allí donde se aboga por las libertades⁵¹. El mercado no crea entonces las condiciones para la libertad más que cuando ésta se pone al servicio del mercado. La ética de la libertad se reduce a una ética del bienestar, lo que equivale a caer de nueva cuenta en el utilitarismo. Hayek no nos propone más que una visión instrumental de la libertad: la libertad vale en la justa medida en que permite el funcionamiento del orden del mercado.

Identificar el mercado con el orden social entero revela, finalmente, el reduccionismo económico.

El mercado es inevitablemente una economía –escribe a propósito de esto Roger Frydman. Forma un sistema que supone la coherencia entre un acuerdo social y los objetivos que puede satisfacer. Para que funcione un mercado es necesario que se funde en una relación social susceptible de traducirse en un lenguaje cuantificable, y que se plantee finalidades mercantiles o, al menos, que las transforme en productos monetarizables y rentables para las empresas. De tal manera que no podamos escapar a la obligación de establecer el fundamento de la sociedad de mercado con base en su desempeño económico y seleccionar, a cambio, las reglas de conducta justas en función de sus propios objetivos⁵².

A fin de cuentas, sólo se vuelve «defendible la legislación que se adecua al modo de existencia de los productos de la actividad humana entendidos como mercancías, y que se ponen en marcha en un proceso competitivo»⁵³. Ésa es la misma conclusión de Alain Caillé:

El truco de la ideología liberal –y del que Hayek nos proporciona la ilustración más acabada– reside en la identificación del Estado de derecho con el Estado mercantil, reducido a una mera emanación del mercado. De allí que el alegato acerca de la libertad de los individuos para elegir sus propios fines se revierte en una obligación real que los hace no tener otros fines que los del mercado⁵⁴.

La doctrina liberal supone que todo puede ser comprado y vendido en un mercado autorregulado. Según Pierre Rosanvallon, esta ideología económica «traduce las relaciones entre los hombres como relaciones entre valores mercantiles». Con ello se inscribe en la corriente que niega la diferencia establecida tradicionalmente –al menos desde Aristóteles– entre economía y política, o más bien sólo contempla dicha diferencia para sustituir e invertir las relaciones de subordinación entre la primera y la segunda. Esto desemboca en lo

que Henri Lepage muy justamente denomina la «generalización de lo económico», o sea, la reducción de todos los hechos sociales a un modelo económico (liberal), mediante un proceso cuyo fundamento es el individualismo metodológico que se legitima mediante la convicción de que,

si, como asegura la teoría económica, los agentes económicos que tienen un comportamiento relativamente racional por regla general buscan preferentemente producir, invertir o consumir para ellos mismos, no habría razón para pensar que sería diferente en sus demás actividades sociales, como cuando se trata, por ejemplo, de elegir a un diputado, seleccionar una profesión, una carrera, elegir una pareja, tener hijos, prever su educación... El paradigma del *homo œconomicus* es utilizado, así, no sólo para explicar las conductas de producción o de consumo, sino, de la misma manera, para explorar el ámbito de las relaciones sociales en su conjunto, y fundarlo en la interacción de las decisiones con las acciones individuales⁵⁵.

La empresa hayequiana se distingue del liberalismo clásico por su voluntad de refundar la doctrina al más alto nivel, sin tener que recurrir a la ficción del contrato social, y por tratar de evadir las críticas dirigidas comúnmente al racionalismo, el utilitarismo, al postulado de un equilibrio general o a la competencia perfecta y pura que se basa en la transparencia de la información. Para hacerlo, Hayek se ve forzado a encarecer la apuesta de su propia problemática y a convertir al mercado en un concepto global indispensable debido a su carácter totalizador. El resultado es una nueva utopía basada en otros tantos paralogismos y contradicciones. En realidad, resulta claro que «si no hubiera sido por la compra de la paz social efectuada por el Estado-providencia, el orden del mercado habría sido barrido desde hace mucho» (Alain Caillé). Una sociedad que funcionara según los principios de Hayek explotaría en poco tiempo; su instauración provendría, además, del más puro «constructivismo» e incluso exigiría, sin duda, de un Estado de tipo dictatorial. Como ha escrito Albert O. Hirschman,

la pretendidamente idílica ciudadanía privatizada, que sólo presta atención a sus intereses económicos, y que serviría al interés público únicamente de manera indirecta sin participar jamás directamente, todo ello no se puede realizar más que bajo condiciones políticas que serían las de una pesadilla⁵⁶.

Que se pretenda renovar hoy día el «pensamiento nacional» apoyándose en este tipo de teorías nos dice mucho del hundimiento de semejante pensamiento.

Notas

¹ *La Presse Française*, 4 de noviembre de 1989.

² Al responder a Henry de Lesquen, Jacques Gareilo, líder de los «nuevos economistas», recordaba que «los liberales son liberales, y no son de derecha» (*La Nouvelle Lettre*, 2 de septiembre de 1989). Anteriormente había escrito: «En nombre de la nación no se pueden proteger privilegios, industrias; no se puede excluir al extranjero. En eso los liberales no son nacionalistas» (*La Nouvelle Lettre*, 11 de mayo de 1987). Hayek, por su lado, rechazó explícitamente el calificativo de «conservador» («Why I Am Not a Conservative», en: *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, posfacio; texto incluido también en: Chiaki Nishiyama y Kurt R. Leube [editores], *The Essence of Hayek*, Stanford, Hoover Institution Press, 1984, pp. 281-298), algo que no debería sorprendernos ya que, como recuerda Philippe Nemo, «el liberalismo no es menos adversario del conservatismo que del socialismo» (*La société de droit selon F. A. Hayek*, París, PUF, 1988, p. 369). Para un punto de vista opuesto al del *Club de l'Horloge*, pero que proviene de la misma familia política, cfr. Jean-Claude Bardet, «Le libéralisme est un ennemi», en: *Le Choc du mois*, noviembre de 1989, pp. 18-20 (artículo que mereció un comentario negativo por parte de Jean-Marie Le Pen en *Le Figaro-Magazine*, 17 de febrero de 1990). Se puede apreciar que la distinción entre los «dos liberalismos» recuerda, en ciertos aspectos, la querrela que, durante muchos años, opuso en los Estados Unidos a los «conservadores» del tipo Russell Kirk con los «neoconservadores» del tipo Norman Podhoretz, así como con los libertarios (Murray N. Rothbard, David Friedman, etcétera).

³ Es sobre todo en Alemania, en Holanda y en los países anglosajones donde, desde hace un siglo, se han manifestado con mayor frecuencia movimientos o partidos que explícitamente se declaran «nacional-liberales». Para el caso francés, cfr. Edmond Marc Lipiansky, *L'âme française ou le national-libéralisme. Analyse d'une représentation sociale*, París, Anthropos, 1979.

⁴ Nacido en Viena en 1899, profesor en la London School of Economics de Londres a partir de 1931, Friedrich A. (von) Hayek se orientó hacia el liberalismo bajo la influencia, principalmente, de Ludwig von Mises, de quien se alejaría después. En los años treinta, sus posturas padecen considerablemente el éxito de las ideas de Keynes. En 1944, la aparición de su panfleto titulado *The Road to Serfdom (Camino de servidumbre*, Colección "El libro de bolsillo. Sección humanidades", n° 676; Madrid: Alianza Editorial, 1985, 298 pp.) contribuye, en cambio, a cimentar su renombre y conduce, en abril de 1947, a la creación de la Sociedad de Mont-Pèlerin. Ello también le valdrá ser llamado a los Estados Unidos. Profesor de Filosofía Moral en Chicago de 1950 a 1956, Hayek sacará de sus enseñanzas el material de sus obras más célebres, en especial los tres tomos de *Law, Legislation and Liberty* (Londres, Routledge & Kegan Paul, y Chicago, Chicago University Press, 1973-79; traducción francesa: *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, tomo 1: *Règles et ordre*; tomo 2: *Le mirage de la justice sociale*; tomo 3: *L'ordre politique d'un peuple libre*, París, PUF, 1980-83, reedición en 1985-92). De regreso a Austria en 1956, continúa enseñando en la Universidad de Salzburgo, se jubila en 1969 y se retira a Friburgo-en-Brisgau (Alemania). En 1974 comparte el Premio Nóbel de Economía con Gunnar Myrdal. En los años setenta y ochenta, su obra es redescubierta por los libertarios estadounidenses, así como por el grupo de los «nuevos economistas» de Francia; muere el 23 de marzo de 1992. Su obra comprende también los siguientes títulos: *Monetary Theory and Trade Cycle* (1929), *Prices and Production* (1931, traducción francesa: *Prix et production*, París, Calmann-Lévy, 1975, reedición: Agora, 1985), *Monetary Nationalism and International Stability* (1933), *Collectivist Economic Planning* (en colaboración con Ludwig von Mises, 1935; un breve extracto se publicó en español como *La planificación y el estado de derecho*, México, D. F.: Centro de Investigaciones sobre la Libre Empresa, 1988, 13 pp.), *The Political Idea of the Rule of Law* (1937), *Profits, Interest and*

Investment (1939), *The Pure Theory of Capital* (1940), *The Counter-Revolution of Science* (1944, traducción francesa de Raymond Barre: *Scientisme et sciences sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison*, París, Plon, reedición: Agora, 1986), *Individualism and Economic Order* (1948), *The Constitution of Liberty* (1960; versión en español: *Los fundamentos de la libertad*, trad. de José-Vicente Torrente; Valencia: Fomento de Cultura, 1961, 2 v., y *Los fundamentos de la libertad*, 3ª ed.; Buenos Aires: Centro de Estudios sobre la Libertad, 1978, 548 pp.; se publicó en español también una antología de esta obra: *Sobre la libertad*, Colección «Clásicos de la democracia»; introducción y selección de Rigoberto Juárez-Paz; San José, Costa Rica: Asociación Libro Libre en coedición con la Universidad Francisco Marroquín, 1992, 389 pp.), *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (1967), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (1978; versión en español: *Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas*, Buenos Aires: EUDEBA, 1981, vii + 274 pp.), *Denationalization of Money* (1974-76), *1980's Unemployment and the Unions* (1980), *Money, Capital and Fluctuations* (1985). Su último libro, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism* (Chicago, University of Chicago Press, 1989; traducción francesa: *La présomption fatale. Les erreurs du socialisme*, París, PUF, 1993; en español: *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*, Obras completas de Friedrich A. Hayek; tomo 1; traducción de Luis Reig Albio; Guatemala: Universidad Francisco Marroquín, 1990, 256 pp.), editado por W. W. Bartley III, figura a la cabeza de los *Collected Works of Friedrich A. Hayek* en veintidós tomos, que actualmente se publican bajo el sello de la imprenta de la Universidad de Chicago. La bibliografía más completa sobre Hayek, que llega hasta julio de 1983, se encuentra en el libro de John Gray, *Hayek on Liberty*, Londres, Basil Blackwell, 1984 (2ª edición en 1986), pp. 143-209. Acerca de Hayek, cfr. también: Fritz Machlup [editor], *Essays on Hayek*, New York, New York University Press, 1976, y Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977; Eamonn Butler, *Hayek. His Contribution to the Political and Economic Thought of Our Time*, Londres, Temple Smith, 1983; existe versión española: *Hayek: su contribución al pensamiento político y económico de nuestro tiempo*, trad. de Eloy Fuentes; Madrid: Unión Editorial, 1989, 187 pp.; Chiaki Nishiyama y Kurt R. Leube [editores], *The Essence of Hayek, op. cit.*; Arthur Sheldon [editor], *Hayek's «Serfdom» Revisited*, Londres, Institute of Economic Affairs, 1984; Kurt R. Leube y Albert H. Slabinger [editores], *The Political Economy of Freedom. Essays in Honor of F. A. Hayek*, Munich-Viena, Philosophia, 1984; Philippe Nemo, *La société de droit selon F. A. Hayek, op. cit.*; Gilles Dostaler y Diane Ethier [editores], *Friedrich Hayek: philosophie, économie et politique*, París, Economica, 1989; Guido Vetusti [editor], *Il realismo politico di Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek*, Milán, Giuffrè, 1989; Jérôme Ferry, *Friedrich A. Hayek: les éléments d'un libéralisme radical*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1990; Bruno Pays, *Libérer la monnaie. Les contributions monétaires de Mises, Rueff et Hayek*, París, PUF, 1991; Barry J. McCormick, *Hayek and the Keynesian Avalanche*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1992; Renato Cristi, *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel*, Kimé, 1993. Se han publicado varios otros estudios en español: Raimondo Cubeddu, *La filosofía de la escuela austriaca*, trad. de Juan Marcos de la Fuente; Madrid: Unión Editorial, 1997, 350 pp.; Elena García Martínez, *La tradición en F. A. Hayek*, memoria para optar al grado de Doctor presentada por Elena García Martínez, bajo la dirección del Doctor Gilberto Gutiérrez López, Madrid: Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, 2005, 1 disco (CD-ROM); Fernando Arribas Herguedas, *La evasiva neoliberal: el pensamiento social y político de Friedrich A. Hayek*, Colección «Estudios políticos»; prólogo de Antonio García Santesmases; Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, XXIV + 424 pp.; Josep Baqués Quesada, *Friedrich Hayek: en la encrucijada liberal-conservadora*, Colección «Biblioteca de historia y pensamiento político»; Madrid: Tecnos, 2005, 182 pp.; Vicente Theotónio y Fernando Prieto, *Neoliberalismo, libertad y liberación*, Colección «Monografías» n° 11; Córdoba: ETEA, 1998, IV, 174 pp.; Paloma de la Nuez, *La política de la libertad: estudio del pensamiento político de F.A. Hayek*, Colección «Nueva biblioteca de la libertad» n° 7; Madrid: Unión Editorial, 1994, 301 pp. Un ensayo de Hayek aparece también en esta obra colectiva: *El capitalismo y los historiadores*, Serie Biblioteca de la libertad, n° 3; Madrid, Unión Editorial, 1974,

183 pp. Igualmente se hizo un tiraje especial en esta entrevista realizada a Hayek: *Pensamiento del líder y maestro del liberalismo económico*, Colección «Documentos» n°28; México, D. F.: Centro de Estudios Sociales, Consejo Coordinador Empresarial, 1981, 16 pp.; entrevista exclusiva a Friedrich von Hayek. *El Mercurio*, Santiago de Chile, domingo 21 de abril de 1981.

⁵ *Op. cit.*, p. 75.

⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁷ *Essay on the History of Civil Society*, Londres, 1767 (re-editado por Louis Schneider: Londres, 1980; traducción francesa: *Essai sur l'histoire de la société civile*, edición de Claude Gautier, París, PUF, 1992).

⁸ *Op. cit.*, p. 85.

⁹ *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, París Seuil, 1989, p. VII (1ª ed.: *Le capitalisme utopique*, París, Seuil, 1979).

¹⁰ *Droit, législation et liberté*, tomo 2, PUF, 1982, p. 131.

¹¹ Acerca de Hayek y la auto-organización, cfr. Jean-Pierre Dupuy, «L'autonomie et la complexité du social», en: *Science et pratique de la complexité*, Documentation Française, 1986, pp. 293-306. Cfr. también: Milan Zeleny [editor], *Autopoiesis, Dissipative Structures, and Spontaneous Social Orders*, Boulder, Westview Press, 1980; y Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy*, New York, Elsevier North Holland, 1979. Recordemos que la noción de incertidumbre asociada a la de complejidad nos remite a la formulación hecha por Heisenberg de los principios de incertidumbre en 1927.

¹² *La genèse de la société civile libérale. Mandeville-Smith-Ferguson*, París, Université de Paris I, enero de 1990.

¹³ «L'individu libéral, cet inconnu: d'Adam Smith à Friedrich Hayek», en: *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, París, Seuil, 1989, p. 80.

¹⁴ Hayek establece aquí una distinción entre el racionalismo «constructivista» y el racionalismo «evolucionista» que corresponde muy cercanamente a la oposición entre racionalismo historicista y racionalismo crítico de Popper. Esta crítica al racionalismo generalmente fue juzgada como excesiva por los autores libertarios, y de manera más general por los liberales estadounidenses, todos ellos más o menos acostumbrados a invocar el racionalismo. Cfr. a este propósito el número especial de la *Critical Review* consagrada a Hayek por su 90º aniversario, *F. A. Hayek's Liberalism*, primavera de 1989, en especial los artículos de Laurent Dobuzinskis («The Complexities of Spontaneous Order», pp. 241-266) y de David Miller («The Fatalistic Conceit», pp. 310-323).

¹⁵ Último representante pre-monetarista de las teorías monetarias del ciclo, Hayek piensa que, al hacer competitiva la oferta monetaria, ¡se suprimirá la inflación! En su ensayo *Denationalization of Money. The Argument Refined*, Londres, Institute of Economic Affairs, 1978 (1ª edición de 1974-76), adelanta la idea de que la moneda podría ser emitida a voluntad por las empresas privadas, por lo que los consumidores estarían llamados a probar sucesivamente las distintas monedas hasta que hubieran identificado la «mejor» (en espera, entre tanto, de que no se hubieran arruinado). Tal propuesta fue retomada en Francia por el *Club de l'Horloge (Carta informativa del Club*, 2º trimestre de 1993, p. 7). Para una crítica de este punto de vista: Christian Tutin, «Monnaie et libéralisme. Le cas Hayek», en: Arnaud Berthoud y Roger Frydman [editores], *Le libéralisme économique. Interprétations et analyses*, París, L'Harmattan, 1989, pp. 153-178. Contrariamente a la Escuela de Chicago, Hayek rechaza la teoría cuantitativa de la moneda, al sostener que la moneda jamás podrá ser suficientemente medida o controlada.

¹⁶ Mientras que los liberales clásicos generalmente se mostraban favorables a las legislaciones anti-cárteles, algunos neoliberales, especialmente los libertarios, niegan hoy día la idea de que exista una estrecha relación entre tasas de concentración y efectos monopólicos. Cfr. Henri Lepage, *Demain le libéralisme*, París, Livre de Poche-Pluriel, 1980, pp. 241-263.

¹⁷ Con el mismo espíritu, un discípulo extremista de Hayek llega a escribir muy seriamente que «todos los rasgos desagradables del nazismo, incluido el exterminio de minorías, se encuentran en cualquier sociedad política que tome con seriedad la ambición de realizar la justicia social» (François Guillaumat, en *Liberalia*, primavera de 1989, p. 19) ¡ Al recordar que Hayek anunciaba desde 1935 el «inminente» hundimiento del sistema soviético, Mark Blaug («Hayek Revisited», en *Critical Review*, invierno 1993-94, pp. 51-60) llama la atención acerca de la incapacidad para desprender de las teorías de Hayek la mínima predicción política o económica que pudiera verificarse empíricamente. Otros autores han recalcado que Hayek jamás da una definición precisa del «totalitarismo», término que en él contiene aparentemente todo lo que se opone al liberalismo.

¹⁸ Cfr. sobre todo el tomo 2 de *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*

¹⁹ *Op. cit.*, p. 188. Robert Nozick piensa, asimismo, que cualquier intercambio voluntario es justo, cualesquiera que sean las condiciones. Tal sería el caso también cuando un trabajador acepta un salario de miseria para no morir de hambre: ¡nadie lo obliga! En un libro que hizo mucho ruido en los Estados Unidos, *Anarchy, State, and Utopia* (New York, Basic Books, 1971, trad. francesa: *Anarchie, Etat et utopie*, París, PUF, 1988), Nozick defiende, por su lado, la tesis del «Estado mínimo» a partir de un análisis que debe mucho a la teoría de juegos.

²⁰ *Droit, législation et liberté*, tomo 2, *op. cit.*, p. 178.

²¹ Yvon Quiniou, «Hayek, les limites d'un défi», en: *Actuel Marx*, 1^{er} trimestre de 1989, p. 83. Philippe Nemo, *op. cit.*, traduce dicha indiferencia como «apego no psicológico a un otro abstracto». Hayek escribe: «En su forma más pura, [la ética de la sociedad abierta] considera que el primero de los deberes es perseguir lo más eficazmente posible un fin libremente elegido, sin preocuparse del papel que juega en el complicado entramado de las actividades humanas» (*Droit, législation et liberté*, tomo 2, *op. cit.*, p. 175).

²² Retomamos el tema propuesto por Julien Freund, *Politique et impolitique*, Sirey, 1987.

²³ *Droit, législation et liberté*, tomo 3, PUF, 1983, p. 155.

²⁴ *Op. cit.*, p. 361.

²⁵ Para un examen crítico de la tesis que postula la identidad entre las reglas de conducta existentes en la democracia con las del mercado, cfr. Gus diZerega, «A Spontaneous Order Model of Democracy. Applying Hayekian Insights to Democratic Theory», documento presentado ante la Society for the Study of Public Choice, San Francisco, marzo de 1988.

²⁶ *Op. cit.*, p. 121.

²⁷ Es de notarse que el *Club de l'Horloge*, que invoca las ideas de Hayek, declara desear, al mismo tiempo, la extensión de la democracia directa, y especialmente la instauración del referéndum y de la iniciativa popular. Dichas reivindicaciones son indefendibles desde la perspectiva hayequiana, pues ésta niega la soberanía popular y el valor sustantivo del voto.

²⁸ *L'autopsie du tiers-mondisme*, París, Economica, 1988, p. 130. Por su parte, Louis Dumont estima que es en *La ideología alemana* donde el individualismo de Marx llega a su «apoteosis». Cfr. también John Elser, «Marxisme et individualisme méthodologique» en: Pierre Birnbaum y Jean Leca [editores], *Sur l'individualisme*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 226-228.

- ³⁰ *Economie politique du système soviétique*, L'Harmattan, 1989, pp. 19-20.
- ³¹ Arnaud Berthoud, «Liberté et libéralisme économique chez Walras, Hayek et Keynes», en Arnaud Berthoud y Roger Frydman, *op. cit.*, p. 49.
- ³² Hayek es partidario de una separación de los poderes legislativos previendo la institución de una Cámara Alta que funcionaría un poco a la manera de un Consejo Constitucional. Estaría reservada a individuos de más de cuarenta y cinco años que hubieran dado pruebas de «honestidad», «sabiduría» y «juicio», y serían electos por un período de quince años. Cfr. especialmente: F. A. Hayek, «Whither Democracy?», en Chiaki Nishiyama y Kurt R. Leube [editores], *op. cit.*, pp. 352-362.
- ³³ Cfr. a este propósito a Gilles Leclercq, «Hier le libéralisme», en *Procès*, 1986, pp. 83-100, quien también ve en el liberalismo «una doctrina de esencia sutilmente totalitaria». Desde una óptica cercana, pero marcada ante todo por la doctrina social cristiana: Michel Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralisme*, París, Éd. Universitaires, 1991.
- ³⁴ Acerca de Hume como precursor del liberalismo, cfr. D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme*, París, Aubier Montaigne, 1979. Para un punto de vista contrario: Daniel Diatkine, «Hume et le libéralisme économique», en Arnaud Berthoud y Roger Frydman, *op. cit.*, pp. 3-19.
- ³⁵ *Présent*, 6 de octubre de 1989.
- ³⁶ *La riqueza de las naciones*, t. 1, libro 3, cap. 4.
- ³⁷ Roger Frydman, «Individu et totalité dans la pensée libérale. Le cas de F. A. Hayek», en: Arnaud Berthoud y Roger Frydman, *op. cit.*, p. 98. Esta aporía gravita con una carga particularmente pesada en toda la teoría fundada en la hipótesis del contrato social: para que los individuos aislados decidan entrar contractualmente en sociedad, es necesario que hayan tenido, previamente a esta decisión, un conocimiento al menos aproximativo de su resultado, en cuyo caso el estado de la naturaleza no puede oponerse rigurosamente al estado social.
- ³⁸ *Splendeur et misère des sciences sociales. Esquisses d'une mythologie*, Ginebra, Droz, 1986, p. 340.
- ³⁹ Blandine Barret-Kriegel, *L'Etat et les esclaves*, París, Calmann-Lévy, 1980, p. 115.
- ⁴⁰ La manera en la que Hayek define la evolución social por la emergencia de sociedades cada vez más complejas, recuerda fuertemente a Herbert Spencer, quien ya identificaba la evolución con el progreso. Algunos libertarios han criticado, en cambio, la idea hayequiana de «selección natural» de las instituciones. Cfr. Timothy Virkkala, «Reason and Evolution», en *Liberty*, septiembre de 1989, pp. 57-61; y David Ramsay Steele, «Hayek's Theory of Cultural Group Selection», en *Journal of Libertarian Studies*, VIII, 2, pp. 171-195. «La idea de evolución cultural, o de selección natural de grupos en función de sus prácticas —escribe por su lado John Gray— permanece extremadamente oscura. ¿Cuál es la unidad implicada en la evolución cultural y cómo funciona ésta? Igual que el marxismo, la teoría hayequiana de la evolución cultural menosprecia la contingencia histórica (el hecho de que, por ejemplo, desaparezcan algunas religiones no porque presentan menores ventajas darwinianas respecto de sus rivales, sino porque el poder del Estado las persigue) [...] Es por ello que su intento de justificar los ideales políticos del liberalismo clásico mediante una filosofía evolucionista o sintética finalmente se salda mediante un fracaso, tal y como le había sucedido antes que él a Herbert Spencer» («The Road from Serfdom», en: *National Review*, 27 de abril de 1992, pp. 36-37).
- ⁴¹ «Con el tiempo, y algunos retornos tras de sí, la historia escoge a los ganadores (*history chooses the winners*). Esta tesis quizá nos resulte familiar: el *best-seller* de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia algo le debe al menos tanto a Hayek como a Hegel» («In praise of Hayek», en *The Economist*, 28 de marzo de 1992, p. 77).

- ⁴² «Individu et totalité dans la pensée libérale», artículo citado.
- ⁴³ «L'individu libéral, cet inconnu», artículo citado, p. 119.
- ⁴⁴ Acerca de esta cuestión, cfr. John Gray, *Hayek on Liberty*, *op. cit.*
- ⁴⁵ *Op. cit.*, p. 315.
- ⁴⁶ En el Evangelio, es Caifás, el sumo sacerdote, quien declara: «¿no comprendéis que conviene que muera un hombre por todo el pueblo y no que perezca todo el pueblo?» (Juan 11, 49-50).
- ⁴⁷ *Théorie de la justice*; París, Seuil, 1987.
- ⁴⁸ Es significativa a este respecto la definición dada por Hayek de la repartición resultante del mercado: «A cada uno según la utilidad de su aportación tal y como es percibida por los demás». Algunos autores liberales no dudan en colocar, por ello, a Hayek entre los teóricos del utilitarismo. Cfr. por ejemplo a: Leland B. Yeager, «Utility, Rights, and Contract. Some Reflections on Hayek's Work», en: Kurt R. Leube y Albert H. Slabinger [editores], *The Political Economy of freedom*, *op. cit.*, pp. 61-80.
- ⁴⁹ *Op. cit.*, pp. 340-341.
- ⁵⁰ *Ibid.*, pp. 320-321.
- ⁵¹ «Liberties appear only when liberty is lacking» (*The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, p. 12).
- ⁵² «Individu et totalité dans la pensée libérale», artículo citado, p. 120.
- ⁵³ *Ibid.*
- ⁵⁴ *Op. cit.*, p. 347.
- ⁵⁵ Henri Lepage, *op. cit.*, pp. 25-26.
- ⁵⁶ *Vers une économie politique élargie*, París, Minuit, 1986, p. 27.