

Historia y política en el pensamiento de Friedrich Hayek

Una aproximación a *Law, Legislation and Liberty*¹

Daniel Mansuy Huerta



Universidad de los Andes

Centro Empresa y Humanismo
Grupo CGE

"Cuaderno de Empresa y Humanismo"
@ todos los derechos reservados ESE Business
School de la Universidad de los Andes
Daniel Mansuy Huerta
Diciembre 2015, Santiago de Chile

¹ Agradezco los comentarios de Joaquín García-Huidobro, Manfred Svensson, Matías Petersen y Claudio Alvarado a una primera versión de este trabajo. Desde luego, los errores y omisiones son de exclusiva responsabilidad del autor.

PRESENTACIÓN

Álvaro Pezoa Bissières
Director
Centro Empresa y Humanismo
Grupo CGE

Con este primer número, el Centro Empresa y Humanismo Grupo CGE del ESE Business School de la Universidad de los Andes da inicio a una nueva iniciativa, sus Cuadernos Empresa y Humanismo. Estos tienen como propósito abrir un espacio para la publicación de artículos académicos en el campo de los estudios sobre la relación entre la sociedad, la política, la economía y la empresa.

El trabajo que ahora se presenta aborda, con visión crítica, el pensamiento del eminente pensador Friedrich von Hayek (1899 – 1992), filósofo, jurista, economista y teórico de la política de la denominada Escuela Austríaca, conocido por su defensa del liberalismo y por su acendrada crítica al socialismo y a la economía planificada. Al primero lo consideró siempre como un peligro para la libertad individual y camino hacia el totalitarismo, realidades particularmente enfatizadas en su libro *Camino de servidumbre*. Su vasta obra comprende cerca de 130 artículos y 25 libros.

Daniel Mansuy, autor de este Cuaderno efectúa un agudo análisis de los conceptos de historia y política en el pensamiento de Hayek, utilizando principalmente para su aproximación al tema otro libro del teórico austríaco: *Law, legislation and liberty*. En palabras de Mansuy “para evitar la constante expansión y penetración de las ideas socialistas, Hayek cree urgente promover una aventura intelectual cuyo objetivo sea formular una alternativa que apele a la imaginación: el autor anda en busca de una utopía liberal que tenga el coraje de ir más allá de aquello que parece posible, que sea capaz de mover los límites y de modificar el sentido común predominante. En consecuencia, su obra puede leerse como un esfuerzo sistemático por encarnar y dar vida a esa alternativa, buscando proveer una respuesta contundente al socialismo estatista y, en general, a todas las doctrinas que tienden a asignar funciones al Estado en desmedro de la responsabilidad individual. Por eso el pensador austríaco afirma sin ambages que la defensa de la libertad, si quiere ser efectiva, ha de ser dogmática. Dicho de otro modo, Hayek quiere redefinir los términos del debate con el fin de dejar el socialismo fuera de juego”. Con todo, el concepto de utopía liberal contiene más de una tensión interna, materia en la que Mansuy profundiza.

Tanto por la vigencia de su aporte intelectual como por su actualidad para el debate de ideas que actualmente enfrenta Chile, ha parecido oportuno dar comienzo a esta serie de publicaciones con la investigación en comento que, esperamos, sea valorada por el lector atento.

Se deja expresa constancia de gratitud al Grupo CGE que con su patrocinio al Centro Empresa y Humanismo del ESE Business School hace posible este nuevo proyecto académico.





DANIEL MANSUY HUERTA

Doctor en Ciencias Políticas y Magíster en Ciencias Políticas, Universidad de Rennes. Magíster en Filosofía, Universidad de los Andes. Licenciado en Humanidades, mención Historia y Filosofía, Universidad Adolfo Ibáñez. Profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de los Andes. Director de Estudios del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES), Columnista regular del diario La Tercera y de revista Qué Pasa.



ÍNDICE

I.	Paradojas de la utopía liberal	11
II.	Doctrina de Hayek: orden espontáneo, justicia y sociedad abierta	19
III.	Evolución y selección de reglas	27
IV.	La psicología política del orden espontáneo	37
V.	La crítica a la nación	45
VI.	La propuesta constitucional de Hayek	51
VII.	Hayek y la historia	57
VIII.	Historia y progreso	63
IX.	Historia y moral	69



PARADOJAS DE LA UTOPIÍA LIBERAL



*Es contrario a la dignidad humana
creer en el progreso²*

En un artículo publicado en 1949, Friedrich Hayek llama la atención sobre la necesidad de elaborar una auténtica “utopía liberal”, que constituya una verdadera alternativa al socialismo. El uso del término bien puede sorprender al lector, pues el nombre de Hayek suele estar asociado –aunque sea en un sentido limitado– a una tradición que valora las costumbres y la constitución de órdenes espontáneos, al mismo tiempo que desconfía de las rupturas radicales y de las planificaciones alejadas de la realidad. Por lo mismo, el llamado al utopismo resulta un poco paradójico: en principio, no hay nada más alejado de la espontaneidad que la utopía. Una posible explicación de esta aparente incongruencia es que, en el pensamiento de Hayek, aquello que podríamos llamar (provisoriamente) liberal-conservantismo convive con la necesidad de formular un programa lo suficientemente atractivo como para contrapesar el relativo éxito del socialismo en el debate público. Mientras los liberales, dice el pensador austríaco, no tengan un programa seductor que exceda los límites de la mera técnica, su doctrina está condenada a la derrota. De más está decir que Hayek se niega a resignarse frente a ese destino. Contrariamente a Schumpeter –quien tiende a pensar que algún tipo de socialismo es el desenlace inevitable de las democracias capitalistas³–, Hayek cree que es posible (y necesario) resistir con coraje a la hegemonía socialista. Dicha resistencia requiere, desde luego, un trabajo intelectual exigente, desafío que Hayek está dispuesto a emprender.

El diagnóstico del autor de *Camino de servidumbre* es el siguiente: si las ideas socialistas han logrado cierta hegemonía cultural, es porque sus pensadores han acometido una labor que los liberales suelen desdeñar, esto es, la formulación de un proyecto provisto de sentido moral,

capaz de persuadir, inspirar y entusiasmar. En ese contexto, no es de extrañar que los intelectuales más talentosos se acerquen al socialismo, generando un ambiente de dominación cultural. A esto se añade otra dificultad: los liberales, cuando creen que sus principios fundamentales han triunfado, tienden a ocuparse exclusivamente de problemas técnicos o de detalle, olvidando rápidamente las cuestiones relativas a la fundamentación, que son las más importantes (de más está decir que Chile no ha sido completamente ajeno a ese proceso). Así, el liberalismo deja de ser una doctrina viva, y pierde su capacidad de convencer y de alcanzar hegemonía. Los socialistas, en cambio, nunca dejan de proponer un horizonte explícito de evolución social, a partir de una imagen de la sociedad futura. Dicho en otros términos, socialistas y liberales se mueven en planos distintos, y eso explicaría, al menos en parte, sus dispares resultados políticos. Mientras los primeros transmiten entusiasmo y energía, los segundos ceden con facilidad el espacio de la lucha política⁴. Para evitar la constante expansión y penetración de las ideas socialistas, Hayek cree urgente promover una aventura intelectual cuyo objetivo sea formular una alternativa que apele a la imaginación: el autor anda en busca de una utopía liberal que tenga el coraje de ir más allá de aquello que parece posible, que sea capaz de mover los límites y de modificar el sentido común predominante⁵. En consecuencia, su obra puede leerse como un esfuerzo sistemático por encarnar y dar vida a esa alternativa, buscando proveer una respuesta contundente al socialismo estatista y, en general, a todas las doctrinas que tienden a asignar funciones al Estado en desmedro de la responsabilidad individual. Por eso, el pensador austríaco afirma sin ambages que la defensa de la libertad, si quiere ser efectiva, ha de ser dogmática⁶. Dicho de otro modo, Hayek quiere redefinir los términos

² Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Madrid, 2003, p. 142.

³ Ver Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Folio, Barcelona, 1996. En su introducción a la edición francesa de este texto (Payot, Paris, 1990), Jean-Claude Casanova cuenta que Hayek miraba con ojos críticos a Schumpeter, pues consideraba que éste no tomaba estas cuestiones suficientemente en serio. (p. III)

⁴ Friedrich Hayek, “The Intellectuals and Socialism”, *The University of Chicago Law Review* (Spring 1949): 417-433.

⁵ *Ibid.*

⁶ Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, The University of Chicago Press, 1992, I, p. 61 (de aquí en adelante nos referiremos a esta obra como *LLL*. Para las traducciones al español, seguiremos con correcciones menores la edición de Unión Editorial, Madrid, 1978-1979)

del debate con el fin de dejar al socialismo fuera de juego.

Con todo, el concepto de utopía liberal contiene más de una tensión interna. Por ejemplo, cabe preguntar si acaso el deseo de elaborar una utopía como alternativa al socialismo no deja a Hayek en un extraño estado de dependencia respecto de la doctrina que pretende rebatir, al mimetizarse con ella⁷. En otras palabras, puede suponerse que un pensamiento político elaborado de modo puramente antagónico respecto del socialismo termina siendo —en alguna medida— tributario de aquellas categorías que procura negar⁸. Entonces, ¿aceptar el concepto mismo de utopía no implica una suerte de rendición ante el socialismo, que se caracteriza precisamente por dicha aspiración? ¿Por qué Hayek decide usar un concepto tan cargado de sentido? Una utopía, al fin y al cabo, es una visión respecto del futuro, que cumple una función regulativa del presente; o al menos una visión de cierta realidad deseable que se erige como criterio para evaluar el mundo actual. Esto nos conduce a la siguiente reflexión. En principio, cualquier visión utópica supone una confianza más o menos elevada en los poderes de la razón. Sin embargo, sabemos que uno de los ejes principales de la crítica hayekiana al socialismo —y también a la idea de justicia social— pasa por un necesario reconocimiento de nuestra ignorancia:

la filosofía política de Hayek está fundada en una tesis epistemológica pesimista⁹. En efecto, para él, un dato elemental de toda reflexión sobre las cosas humanas es la limitación de nuestra razón: las capacidades de ésta son más bien acotadas¹⁰. Este hecho vuelve imposible cualquier diseño o planificación racional, pues nuestra mente no es capaz de captar ni de procesar la enorme complejidad del mundo, ni la información que circula día a día al interior de una sociedad de masas. Toda planificación supone un planificador capaz de prever el comportamiento humano, lo que —según Hayek— está fuera de nuestro alcance. En ese sentido, su liberalismo desconfía de las posibilidades de la razón humana; es más, su liberalismo se funda en nuestra incapacidad para moldear y predecir los fenómenos sociales¹¹. En consecuencia, Hayek llama a la humildad: nuestra razón es un instrumento cuyas posibilidades son moderadas¹². En rigor, el sistema de Hayek busca explicitar los presupuestos de un orden político razonable asumiendo las limitaciones del conocimiento humano. El problema, desde luego, salta a la vista: ¿cómo puede insistirse reiteradamente en las limitaciones de nuestra racionalidad, y, al mismo tiempo, proponer una utopía como programa político? ¿De qué manera puede converger el escepticismo hayekiano con una dimensión propiamente utópica¹³?

⁷ Ver Meghnad Desai, "Hayek and Marx", en Edward Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press, 2006, 67-81, pp. 67-68.

⁸ Es, en términos esquemáticos, la observación que realiza Leo Strauss respecto de la crítica al liberalismo enunciada por Carl Schmitt: al ser puramente polémica, dice Strauss, la crítica de Schmitt depende en el fondo de las categorías liberales, sin poder liberarse de ellas (ver Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Un diálogo entre ausentes*, Katz, Madrid, 2008).

⁹ Ver Andrew Gamble, "Hayek on Knowledge, Economics, and Society", en *The Cambridge Companion to Hayek*, 111-131, p. 112.

¹⁰ *LLL*, I, p. 29. En rigor, la razón misma es un producto de la evolución social (*LLL*, II, p. 30). Para los orígenes kantianos de este pesimismo, ver Andrew Gamble, "Hayek on Knowledge, Economics, and Society", p. 119.

¹¹ Esto explica, en parte, su distancia relativa con la escuela de Chicago (sobre esto, ver Serge Audier, *Néolibéralisme(s): une archéologie intellectuelle*, Grasset, Paris, 2012).

¹² Desde luego, esta insistencia de Hayek en las limitaciones de la razón humana le granjeó algunas críticas provenientes de la propia tradición liberal. Murray Rothbard, por ejemplo, no comparte las conclusiones hayekianas, a las que califica como una "denigración de la razón humana". Para Rothbard, quien se apoya para esto en Mises, los individuos siempre se comportan racionalmente. Esto supone una distancia metodológica importante con Hayek: más que ignorancia, en el hombre hay, según Rothbard, "incertidumbre moderada". Ver Murray Rothbard, *The Logic of Action*, vol. 1, *Method, Money and the Austrian School*, Elgar, Cheltenham, 1997, p. 141. En cualquier caso, el escepticismo de Hayek también es limitado: aunque no podemos predecir ni moldear comportamientos, sí podemos conocer los principios abstractos de los fenómenos sociales (ver, por ejemplo, su artículo "The Theory of Complex Phenomena", en id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge, Londres, 1967, 22-42).

¹³ Esto queda más claro si recordamos la alusión a la utopía que realiza Hayek en el primer tomo de *Derecho, legislación y libertad*: "Cierto es que el modelo social que la teoría formule constituirá siempre, hasta cierto punto, una utopía, una entelequia a la que la efectiva realidad sólo aproximadamente se parecerá (...) Pero sólo teniendo permanentemente a la vista una imagen guiadora, un orden íntimamente consistente, plasmable merced a la aplicación de determinadas directrices, se puede estructurar el marco social necesario para el debido funcionamiento de un sistema espontáneo" (*LLL*, I, pp. 64-65). Aquí Hayek acepta que tiene una visión coherente que no se refiere directamente a la realidad, que puede "plasmarse" en la sociedad, lo que entra en abierta tensión con otros aspectos de su doctrina (comparar con Platón, *República*, IX, 592b).

Una manera de abordar estas dificultades es explorar la concepción de la historia presente en el pensamiento de Hayek, y analizar luego su relación con la política. Se ha dicho que toda noción de utopía supone una determinada filosofía de la historia¹⁴, pues implica que el filósofo puede conocer el destino final –precisamente la utopía– de la sociedad humana, y también esbozar los caminos que nos acercarán a él. Para ser capaz de describir el proceso, el filósofo debe situarse en el exterior del movimiento histórico, en la posición del observador cuasi omnisciente, que posee un conocimiento al que muy pocos pueden acceder. De hecho, aquí reside uno de los supuestos básicos de la doctrina marxista: el pensamiento de Marx es, ante todo, una filosofía de la historia. El autor de *El capital* cree estar en condiciones de predecir el curso de la historia humana, y explicar el presente a la luz de ese futuro. El marxista es, según la lúcida expresión de Raymond Aron, un confidente de la providencia¹⁵. El diseño socialista, en su versión más ortodoxa, suele fundarse en la pretensión de poseer ese conocimiento¹⁶.

Cabe preguntarse, entonces, en qué medida Hayek responde a este axioma, o si acaso su utopía tiene una singularidad que le permite evitar la incómoda semejanza con el marxismo¹⁷. La pregunta puede parecer provocadora de por sí, porque Hayek rechaza explícitamente las construcciones históricas globales, que suelen caer en historicismo o en relativismo. Él afirma, por ejemplo, que no somos sólo producto de nuestro tiempo, ni venimos fundamentalmente condicionados por opiniones e ideas heredadas. Dicho de otro modo, el hombre es capaz de superar las limitaciones impuestas por la historia, y precisamente en esa posibilidad reside la libertad¹⁸. El pensador austríaco critica abiertamente las filosofías de la historia propias del siglo XIX y su

pretensión científica. Estas teorías, que se asemejan al “tipo de leyes que las ciencias naturales producían” en una época en que las ciencias fijaban la pauta que medía todo esfuerzo intelectual, se creyeron capaces de predecir la evolución futura de la historia¹⁹. Para Hayek, todo esto constituye un abuso de la razón: nuestras capacidades son mucho más limitadas, y no hay modo de conocer el futuro. Digamos que la posición explícita de Hayek respecto de la filosofía de la historia es aquella que se desprende naturalmente de su consideración limitada de la razón: no podemos arrogarnos la capacidad de conocer el curso histórico, y menos de definir a partir de eso determinadas líneas de acción. Por lo mismo, es innegable que la utopía hayekiana no va acompañada de una narración del devenir histórico de contornos muy precisos –a diferencia de lo que ocurre en la tradición hegeliana o marxista–. Con todo, hay elementos que permiten preguntarse si acaso algunos aspectos de su sistema no presuponen una concepción de la historia bastante robusta, y que entra en tensión tanto con su defensa de la libertad como con su crítica al socialismo. Las páginas que siguen buscan afrontar esta cuestión: ¿de qué modo es posible conciliar el escepticismo de Hayek con su apelación a la utopía y, en términos más generales, con la noción de la historia que subyace en su sistema? ¿Qué tan deudor es de las teorías que quiere combatir? ¿En qué medida su concepción del desarrollo histórico condiciona su mirada restrictiva sobre lo político?

Para intentar responder estas preguntas, en primer término expondremos –de modo esquemático– los principales aspectos de la doctrina de Hayek, como los fundamentos del orden espontáneo y los principios de la sociedad abierta. Esto es relevante porque permite comprender el punto de partida de la utopía liberal. Aludiremos luego a la idea de

¹⁴ Alberto Tenenti, “Utopie”, en Philippe Raynaud y Stéphane Rials (eds.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Puf, Paris, 1996, 832-837, p. 832.

¹⁵ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Fallois, Paris, 1993, p. 262.

¹⁶ La tradición marxista explica la totalidad de la historia humana a partir de un principio -el conflicto de clases- y vislumbra cómo la humanidad podría salir de allí mediante una predicción necesaria sobre el futuro (la revolución y la dictadura del proletariado, que seguirán al inevitable colapso del capitalismo, darán lugar al surgimiento del hombre libre de toda alienación).

¹⁷ Sobre el concepto de utopía, ver Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris, 1986, y la introducción de Robert Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980. El llamado a la utopía también se encuentra en David Friedman y James Buchanan, ver Sebastien Caré, *La pensée libertarienne. Genèse, fondements et horizons d'une utopie libérale*, Puf, Paris, 2009, p. 11. Sobre el vínculo ente utopía y liberalismo económico, ver Pierre Rosanvallon, «Le marché et les trois utopies libérales», prefacio a la 3ra edición de *Le capitalisme utopique: histoire de l'idée de marché*, Seuil, Paris, 1999.

¹⁸ Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, 1978, p. 236.

¹⁹ Friedrich Hayek, *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón*, Unión Editorial, Madrid, 2003, p. 120.

evolución, que juega un papel central en su sistema. Lo anterior nos permitirá percibir algunas de las dificultades propias de toda teoría de la evolución social, conflictos que —nos parece— Hayek no logra resolver del todo. Más tarde, nos preguntaremos por la psicología política que subyace en la teoría hayekiana o, si se quiere, sobre el modo en que el austríaco da cuenta de los motivos que explican el comportamiento de los agentes al interior de una sociedad liberal. El interés de esta cuestión reside en lo siguiente: dado que Hayek tiende a asumir una perspectiva más propia del narrador que del actor, introduce una distancia entre la explicación sistémica y la explicación individual de los actos, lo que presenta obstáculos. Más tarde, abordaremos el tratamiento que Hayek le da a la forma política nacional, y cómo ésta entra en abierta tensión con los principios del orden liberal y con la teoría evolutiva; según Hayek, la nación debe diluirse si acaso queremos asumir plenamente los principios liberales. Esta tesis obliga a plantear algunos problemas históricos y políticos de gran magnitud, pues —históricamente— el liberalismo parece haberse desplegado precisamente al alero de la forma nacional. En seguida, nos detendremos en el modelo constitucional propuesto por Hayek, y el modo en que este régimen busca neutralizar las manifestaciones propiamente políticas. Al final, volveremos sobre el problema de la historia, y su relación con la política, para intentar responder las preguntas formuladas más arriba.

Naturalmente, esta exposición no pretende agotar la pregunta, sino simplemente dar algunas pistas que podrían resultar útiles para una comprensión adecuada de la doctrina hayekiana. Las tensiones internas que atraviesan su filosofía, y que intentaremos mostrar a lo largo de este trabajo son, a nuestro juicio, la contracara de un sistema de ideas muy ambicioso, que tiene muchos méritos indiscutibles. Cabe agregar que esta doctrina fue forjada en polémica con el socialismo, lo que lleva en ocasiones a Hayek a forzar algunos puntos para distanciarse mejor de sus adversarios. Por tanto, y pese a que nuestro análisis tiene una dimensión crítica (esto es, orientada a identificar aquellos puntos donde el pensador austríaco no logra dar forma coherente a su pensamiento); nuestro propósito es comprender adecuadamente a un pensador cuya influencia ha sido muy vasta en los últimos decenios. En virtud de las limitaciones de espacio, centraremos nuestra atención en los tres volúmenes de *Law, Legislation and Liberty*, porque parece ser el texto en que el austríaco formula de modo más acabado su teoría política. Nos referiremos, desde luego, a sus otros trabajos cuando sea necesario, pero siempre tomando como referencia la obra mencionada²⁰.

²⁰ Naturalmente, ésta es una tesis discutible. Puede pensarse que hay otras dos obras que podrían ser consideradas como la expresión más adecuada del pensamiento hayekiano. La primera es *The Constitution of Liberty*. Sin embargo, en el prólogo a *Law, Legislation and Liberty*, el mismo autor parece indicar cierta jerarquía, al afirmar lo siguiente: "Si cuando publiqué *The Constitution of Liberty*, hubiera sabido que algún día me enfrentaría con la tarea que ahora emprendo, hubiese reservado para esta obra el título de referencia (...) Intento (...) ahora dilucidar cuáles son los dispositivos constitucionales (en el sentido jurídico) que pueden resultar más aptos para asegurar la pervivencia de la libertad individual" (*LLL*, I, p. 3-4). Dicho de otro modo, *Law, Legislation and Liberty* parece ser la formulación más completa de su propuesta política. La segunda obra que podría ocupar ese lugar es *The Fatal Conceit*; sin embargo, no es claro que Hayek sea el autor de todo lo que allí se dice (sobre esto, ver Bruce Caldwell, *Hayek's Challenge. An Intellectual Biography of F. A. Hayek*, University of Chicago Press, 2004, pp. 316-319 y Alan Ebenstein, "The Fatal Deceit", *Liberty* 19(2005): 29-32).



**DOCTRINA DE HAYEK:
ORDEN ESPONTÁNEO,
JUSTICIA Y SOCIEDAD
ABIERTA**



En términos generales, la doctrina expuesta en *Derecho, legislación y libertad* es una defensa articulada de aquello que Hayek llama los órdenes espontáneos (*cosmos*) y la evolución natural de las sociedades, en oposición a los órdenes planificados, o a las organizaciones (*taxis*). Estas últimas, a juicio del pensador austríaco, se caracterizan por lo siguiente: todos sus miembros persiguen un objetivo común, en función del cual sus comportamientos individuales están más o menos alineados. Hay, por tanto, una jerarquía de fines, y algún tipo de autoridad que la define y que también establece los medios adecuados para alcanzarlos. Por lo mismo, en el orden organizado, los individuos no son libres de escoger ni fines ni medios, sino que deben obedecer a mandatos específicos. Desde luego, es evidente que toda sociedad está compuesta de organizaciones: la empresa, la universidad y el ejército son ejemplos —a ojos de Hayek— de grupos organizados, donde fines y medios son fijados por la autoridad correspondiente. Sin embargo, del hecho de que la sociedad esté integrada por múltiples organizaciones no se sigue que también la sociedad sea una organización. De hecho, allí se encuentra —según Hayek— uno de los principales errores de comprensión de la naturaleza del orden social: no se puede pretender ordenar la sociedad en su conjunto como si se tratara de una organización más grande que las otras. De algún modo, el problema de Hayek tiene sus orígenes en el pensamiento político griego, pues su tesis puede leerse como una crítica abierta y radical a la idea socrática según la cual el gobierno político es una mera extensión cuantitativa del gobierno doméstico²¹. Para el autor de *Camino de servidumbre*, la complejidad de la gran sociedad —sinónimo de sociedad abierta— impide reducirla a una organización u orden planificado; si es posible prever, aunque sea de modo aproximado, lo que ocurre en una empresa, una tarea así en una sociedad abierta, donde la multitud de interacciones es imposible de procesar²², simplemente excede nuestras posibilidades.

¿Dónde reside la especificidad de la sociedad abierta? Hayek introduce aquí una distinción que cumple un papel relevante en su sistema: la gran sociedad se opone a las sociedades primitivas, a las que llama tribales²³. En estas últimas existe jerarquía de fines: sus miembros están obligados a buscar la consecución de los mismos objetivos. Ésa es la condición de paz de la sociedad tribal: todos deben someterse a la voluntad de la autoridad encargada de decidir qué objetivos han de perseguirse y con qué medios. En suma, en los grupos primitivos los individuos reciben constantemente mandatos específicos, esto es, órdenes concretas que indican el fin a perseguir y cómo hacerlo. Por el contrario, en la sociedad abierta, los individuos sólo deben obedecer normas abstractas y anónimas (que son, en su inmensa mayoría, negativas), cuyo único objetivo es delimitar el reino de los medios. La ventaja de este orden es que cada cual puede utilizar esos medios para obtener sus propios fines, definidos de modo libre e individual. La sociedad abierta, por ende, no requiere ningún tipo de unidad moral, ningún acuerdo sobre fines, y así puede —según Hayek— evitar la opresión propia de las formas primitivas²⁴.

Éste es uno de los principales contrastes que atraviesan *Law, Legislation and Liberty*, y la tentación contra la que Hayek quiere prevenimos es la de aplicar en la gran sociedad, principios que sólo tienen sentido en sociedades primitivas. De hecho, quizás el mayor peligro que acecha a la modernidad es precisamente el regreso, más o menos larvado, de ciertos instintos tribales; el regreso de reivindicaciones que implican algo así como una comunidad de fines. La apelación a la “justicia social” es para Hayek el mejor ejemplo de la rebelión del espíritu tribal contra las exigencias abstractas de la gran sociedad²⁵. La noción de justicia social es un modo de exigir que las conductas individuales se adapten a un fin determinado; o, dicho de otro modo, es un intento por imponer una jerarquía de fines

²¹ Ver Jenofonte, *Memorabilia*, III, 4, 12; Platón, *El Político*, 258e-259a y *Las leyes*, III, 680d-681a y 683a. Una crítica a este punto de vista en la Política de Aristóteles, I, 1, 1252a7-23.

²² Un esfuerzo por articular la pluralidad de fines con una visión clásica de la política en John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1992, pp. 183-184.

²³ Sobre esto, ver Max Weber, *Sociología de la religión*, Pléyade, Buenos Aires, 1987.

²⁴ Ver Erick Mack, “Friedrich Hayek on the Nature of Social Order and Law”, en Catherine H. Zuckert (ed.), *Political Philosophy in the Twentieth Century. Authors and Arguments*, Cambridge University Press, 2011, 129-141, p. 134.

²⁵ “El conjunto del socialismo es un producto del resurgimiento de instintos primitivos” (*LLL*, III, p. 169).

al interior de una sociedad que ya no puede organizarse de ese modo²⁶. Según el austríaco, la igualdad social, o la redistribución, son fines que no pueden ser perseguidos utilizando el aparato estatal, pues nadie tiene derecho a decidir qué hacer con los frutos del trabajo de otros. Hayek dibuja así un conflicto entre la moralidad tribal (necesariamente comunitaria y con fines jerárquicamente establecidos) y la justicia universal (respetuosa de la libertad individual a partir del respeto de reglas abstractas de justicia). De más está decir que él prefiere decididamente la segunda, pues le parece la única compatible con las aspiraciones de la modernidad²⁷.

¿Cómo explicar una ruptura tan fuerte entre el orden tribal y la gran sociedad? ¿Cómo se produjo ese cambio, ese proceso histórico? ¿De qué modo pasó la humanidad desde un orden cerrado a una sociedad abierta? Para Hayek es fundamental comprender que se trata de una evolución que nadie pensó ni planificó; es más un descubrimiento que un invento. Por eso él habla de un orden espontáneo, que es producto de nuestra acción mas no de nuestro diseño²⁸. Este orden emerge de tradiciones y de morales a las cuales los individuos se van conformando progresivamente y, esto es lo más importante, de modo no intencional; el sentido de las prácticas establecidas escapa al entendimiento. Como ha dicho Kacnelenbogen, la sociedad es un orden natural, aparecido y perpetuado al ritmo de la adaptación de los individuos a las circunstancias cambiantes²⁹. Para dar cuenta de este proceso, Hayek echa mano al concepto de evolución, que consiste principalmente en un proceso de selección de normas mediante el cual van apareciendo las reglas que conducen a las personas a comportarse

de un modo que haga posible una mejor vida social³⁰. El mecanismo que opera esta selección funciona por medio de ensayos, errores y estabilización³¹. Así lo explica Hayek:

Las estructuras formadas por las prácticas tradicionales de los hombres no son ni naturales, en el sentido de biológicamente determinadas, ni artificiales en el sentido de producidas por un diseño inteligente; sino que son el resultado de un proceso comparable al drenaje o al filtrado, guiado por las ventajas diferenciales adquiridas por algunos grupos gracias a prácticas adoptadas por algunas razones desconocidas, y quizás puramente accidentales³².

Aunque todo esto podría recordar al darwinismo, Hayek realiza algunas precisiones. Por ejemplo, insiste bastante en que las reglas de la evolución cultural son cualitativamente diferentes de las que corresponden a la evolución biológica³³; las ciencias sociales no deben imitar el método de las ciencias naturales. Además, la selección de reglas es un proceso cultural y no individual. Esto implica que su evolucionismo no pretende fundar ninguna concepción jerárquica o autoritaria³⁴. El austríaco tampoco busca predecir el curso exacto del proceso, dado que nuestra razón no podría hacer algo semejante. Si reivindica la posibilidad de realizar predicciones abstractas; si acaso es cierto que no podemos prever hechos particulares, sí podemos pronosticar la emergencia de cierto tipo de estructuras³⁵. Esta distinción lo deja expuesto a una serie de críticas, como veremos más adelante. Pero hay otro motivo relevante por el que Hayek no cree que podamos presagiar hechos particulares: eso equivaldría a negar la libertad humana, al afirmar que nuestras acciones están determinadas por el momento histórico (idea que, como

²⁶ LLL, II, pp. 143-144.

²⁷ LLL, II, pp. 147-148.

²⁸ LLL, I, p. 20. La expresión pertenece a Adam Ferguson (An Essay on the History of Civil Society, London, 1767, p. 187).

²⁹ Edwige Kacnelenbogen, *Le nouvel idéal politique. Enquête sur la pertinence des théories actuelles de la démocratie*, EHESS, Paris, 2013, p. 40. Para comprender bien esta idea hayekiana, resulta imprescindible remitirse a su obra *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Routledge, Londres, 1952. Allí el pensador austríaco ofrece los fundamentos psicológicos de su tesis.

³⁰ LLL, I, pp. 44-45.

³¹ Kacnelenbogen, *Le nouvel idéal politique*, p. 48.

³² LLL, III, p. 155.

³³ De hecho, insiste con frecuencia en que Darwin se inspiró de las ciencias sociales: la teoría de la evolución sería primeramente cultural (ver Friedrich Hayek, "Dr. Bernard Mandeville", *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, 249-266).

³⁴ Kacnelenbogen, *Le nouvel idéal politique*, p. 50.

³⁵ "For this reason economic theory is confined to describing kinds of patterns which will appear if certain general conditions are satisfied, but can rarely if ever derive from this knowledge any predictions of specific phenomena (. . .) The prediction of the formation of this general kind of pattern rests on certain very general factual assumptions", "The Theory of Complex Phenomena", p. 35.

vimos, él rechaza explícitamente³⁶). Este doble argumento presenta una dificultad, porque una cosa es decir que no estamos determinados por la historia, y otra distinta es afirmar que el motivo que nos impide formular leyes de la historia es nuestra ignorancia. La primera tesis implica una afirmación fuerte de la libertad humana, mientras que la segunda simplemente supone libertad en función de nuestra ignorancia. Dado que Hayek da a entender, en más de una ocasión, que la libertad humana no existe como tal, esto abre espacio a más de una duda³⁷.

En cualquier caso, otro aspecto interesante es que la evolución supone una suerte de competencia entre grupos que poseen distintas reglas. Según Hayek, las reglas que se expanden son aquellas en virtud de las cuales algunos grupos se vuelven más vigorosos (*stronger*) que otros³⁸. Dado que el conjunto de reglas no encuentra su origen en la figura del legislador o del juez, debe pensarse que se trata del "resultado de un proceso evolutivo en cuyo curso el desarrollo espontáneo de las costumbres y la mejora deliberada de los pormenores se han conjugado constantemente"³⁹. Así, los hombres asumimos de modo tácito determinadas reglas morales, que respetamos sin nunca haberlo decidido, por un proceso inconsciente de imitación de aquello que funciona⁴⁰. Con todo, el principal factor explicativo de la evolución hacia la gran sociedad es la institución del mercado, aquello que Hayek llama el orden de la *catalaxia*, cuya emergencia es correlativa

al surgimiento del derecho. El desarrollo progresivo del mercado y del derecho provocó una metamorfosis general de los valores morales. De este modo, las solidaridades concretas fueron reemplazadas por relaciones abstractas, que dieron origen a la noción de igualdad jurídica⁴¹. En rigor, el mercado es aquella institución que nos permite articular socialmente una pluralidad de fines de modo eficiente y pacífico; se trataría del gran descubrimiento de la historia humana, que nos permite un progreso inédito en un contexto pacífico, y que además protege las libertades personales. Para Hayek, el individuo puede desplegarse al margen del control colectivo propio de la sociedad tribal, una vez que logra reemplazar los objetivos comunes concretos por reglas abstractas de conducta que no imponen fines de ningún tipo⁴².

El mercado es, en el fondo, el mecanismo que permite la pluralidad pacífica al interior de la sociedad, y por eso Hayek lo pone en el centro de la doctrina liberal. Los hombres no han encontrado otro modo razonable de coordinar el respeto a la libertad individual con la necesaria vida en sociedad. Es importante comprender esto, porque la filosofía hayekiana no pretende ser una defensa de la libertad económica en cuanto tal, sino que constituye una defensa cerrada del mercado como el mejor modo de asegurar las libertades individuales; por definición, el mercado no obliga a nadie a nada. En cualquier caso, sus ventajas no acaban allí: además de salvaguardar la libertad, el mercado permite

³⁶ Andrew Gamble, "Hayek on Knowledge, Economics, and Society", p. 123.

³⁷ Este es un problema serio del sistema hayekiano, como lo revela este pasaje de *The Constitution of Liberty*. "We still call a man's decision "free", though by the conditions we have created he is led to do what he want him to do, because these conditions do not uniquely determine his actions but merely make it more likely that anyone in his position will do what he approve. We try to "influence" but do not determine what he will do. What we often mean in this connection, as in many others, when we call his action "free", is simply that we do not know what has determined it, and not that it has not been determined by something" (p. 439, las cursivas son nuestras). La última edición española comete, lamentablemente, un contrasentido, al traducir la última frase con una negación menos, lo que cambia radicalmente el sentido de la afirmación ("al llamar libre su acto no sabemos qué lo determinó, pero no que fuera determinado por algo", Unión editorial, Madrid, 2008, p. 110). En el fondo, la libertad no sería nada demasiado sustantivo, sino aquel concepto con el que intentamos subsanar nuestra ignorancia, o nuestra incapacidad de conocer acabadamente todas las determinaciones de la conducta humana. (ver también el artículo "The Theory of Complex Phenomena", p. 37: "The individual personality would remain for us as much a unique and unaccountable phenomenon which we might hope to influence in a desirable direction by such empirically developed practices as praise and blame, but whose specific actions we could generally not predict or control, because we could not obtain the information on all the particular facts which determined it"; las cursivas son nuestras).

³⁸ *LLL*, I, p. 99.

³⁹ *LLL*, I, p. 100.

⁴⁰ De hecho, la emergencia de normas morales es uno de los mejores ejemplos -junto con el lenguaje- de orden espontáneo: "While this applies to all our values, it is most important in the case of moral rules of conduct. Next to language, they are perhaps the most important instance of an undesigned growth, of a set of rules which govern our lives but of which we can say neither why they are what they are nor what they do to us", *The Constitution of Liberty*, p. 64; sobre esto ver Gamble, "Hayek on Knowledge, Economics, and Society", p. 115.

⁴¹ Kaczenelenbogen, *Le nouvel idéal politique*, pp. 50-51.

⁴² *LLL*, II, pp. 109-111.

muchos otros avances que serían impensables sin él. Por ejemplo, le debemos el desarrollo del pensamiento racional sistemático a la aparición de una clase comerciante, que se ocupa del desarrollo de ciertos instrumentos mentales⁴³. Otra ventaja de los mecanismos de mercado es que ellos nos permiten disfrutar de todas las ventajas provenientes del progreso del conocimiento y de la ciencia, más allá del lugar en que nos encontremos. Si se quiere, la globalización debe ser leída en esta óptica, pues son ciertas relaciones económicas las que hacen posible que los avances del conocimiento puedan servir a la mayor cantidad de individuos en el planeta. Para Hayek, nuestra dependencia respecto de las actividades de otros hombres que no conocemos, pero cuyo trabajo es indispensable para nuestras vidas, es un hecho económico. En el fondo, tal como en Marx, las relaciones económicas serían el principal motor la historia humana⁴⁴.

Naturalmente, este proceso tiene una contracara, que debemos estar dispuestos a admitir: los vínculos comunitarios tradicionales tienden a relajarse en forma progresiva. Hayek insiste mucho sobre este punto, porque cree que el concepto mismo de justicia social o de solidaridad no es más que un atavismo de nuestro pasado tribal. En otras palabras, nos cuesta asumir que la gran sociedad no permite la existencia de vínculos comunitarios sólidos, en la medida en que ellos son contradictorios con la complejidad y pluralidad de las sociedades modernas. Esto implica que, en la sociedad abierta, los deberes que tenemos respecto de los otros son muy limitados, y en ningún caso comparables

al tipo de deberes recíprocos que existen en una sociedad cerrada. La productividad propia del mercado sólo se logra extendiendo nuestro radio de interacción más allá de lo conocido y de lo abarcable con nuestra mirada; muchos de los productos y servicios que compramos son provistos por personas que no conocemos ni conoceremos jamás. Así el mercado permite extender al infinito nuestra interacción con otros hombres, pero eso tiene una condición: debemos aplicar al extranjero las mismas reglas de conducta justa que a los más cercanos⁴⁵. Ésta es, según Hayek, una de las “grandes realizaciones de la sociedad liberal”⁴⁶. Con todo, esta ampliación del campo de aplicación de las reglas tiene un necesario correlato: atenuar las reglas obligatorias al grupo restringido. La ampliación del vínculo de justicia hacia el extranjero conlleva necesariamente la distensión del vínculo comunitario, propio del grupo reducido. La justicia se hace más liviana, pues debe ser compartida por grupos amplios que no tienen ninguna comunidad de fines⁴⁷. Hayek piensa que hay aquí un problema de física política: en conjuntos muy amplios de individuos, la justicia debe tender a ser puramente procedimental, y sería absurdo pedir algo más⁴⁸. Por eso Hayek insiste tanto en las reglas abstractas pues, según él, son las únicas apropiadas para una sociedad abierta que deja al individuo la libertad de escoger sus propios fines. Si Aristóteles podía decir que “la amistad mantiene unidas a las ciudades” y que, por lo mismo, “los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia”⁴⁹, Hayek busca modificar los parámetros de comprensión de lo social. Esto también permite ampliar el horizonte hacia una sociedad universal que derribe las

⁴³ LLL, III, p. 76 (“No society which has not first developed a commercial group within which the improvement of the tools of thought has brought advantage to the individual has ever gained the capacity of systematic rational thinking”).

⁴⁴ Patrick Savidan, “Le libéralisme de Hayek et de Nozick”, en Alain Renaut (ed.), *Les philosophies politiques contemporaines*, Calmann-Lévy, Paris, 1999, 341-386, p. 357. Ver Karl Marx y Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, en *Œuvres III*, Gallimard, Paris, 1982, pp. 1060 y 1066-1067 (por ejemplo: “La historia de la humanidad debe ser estudiada y tratada en relación con la historia de la industria y el comercio”).

⁴⁵ LLL, II, p. 88.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Hayek se acerca aquí a la tesis del sofista Licofrón, tal cual aparece en Aristóteles, *Política*, III, 9, 1280b10-12.

⁴⁸ Esto, nos parece, puede explicar la curiosa afirmación de Hayek, según la cual no tiene desacuerdos sustantivos con la *Teoría de la justicia* de John Rawls (LLL, II, p. 100).

⁴⁹ *Ética a Nicómaco*, VIII, 1155a22-25 (CEPC, Madrid, 1999).

⁵⁰ LLL, II, p. 58.

⁵¹ Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, FCE, México, 1982 (“La frugalidad, como la honestidad, es una pobre virtud hambrienta, útil solamente para las pequeñas sociedades de hombres buenos y apacibles, contentos de ser pobres para vivir más tranquilos; pero en una nación grande, bulliciosa pronto os hartaréis de la frugalidad. Virtud ociosa y soñadora ésta, no sabe cómo emplear las manos y es, por tanto inútil en un país activo donde de una manera u otra hay que hacer trabajar a un sinnúmero de seres”, p. 65).

fronteras; según Hayek, éste es el orden más deseable, aunque no sea posible en lo inmediato⁵⁰. El pensador austríaco ocupa aquí una estrategia retórica —utilizada antes por Mandeville⁵¹—, que consiste en situar a su lector frente a un dilema radical que no admite salidas intermedias: o se elige la justicia abstracta de la modernidad; o la solidaridad arcaica de los grupos primitivos que no respetan la libertad individual, ni tampoco son capaces de generar el bienestar material al que estamos acostumbrados. En la suma y resta, nuestro autor cree que nadie razonable podría dudar ante una disyuntiva de este tipo, más allá de los términos algo reduccionistas en los que plantea la pregunta.

Sin embargo, surge una duda. Hayek parece combinar en su defensa del orden espontáneo y de la sociedad abierta dos tipos de argumentos. El primero tiene que ver con un

principio moral: al hacer posible la pluralidad de fines, la sociedad abierta posee una *ventaja moral* sobre la sociedad tribal, que no respeta la autonomía de los individuos, sino que les impone ciertos fines en forma heterónoma, sin considerar su voluntad. El segundo tipo de argumento tiene que ver con la evolución: el surgimiento del mercado y de la justicia abstracta va de la mano de un proceso de selección de reglas que es inconsciente y no deliberado; argumento que tiene, a su vez, una dimensión consecuencialista, porque la evolución va privilegiando aquellos grupos cuyas reglas proporcionan mejores resultados. La pregunta que brota naturalmente es cuán coherentes son estos dos argumentos, que parecen moverse en planos distintos. Para tratar de responder esta interrogante, nos detendremos brevemente en el argumento de la evolución, para intentar comprender bien qué quiere decir Hayek cuando recurre a él.



EVOLUCIÓN Y SELECCIÓN DE REGLAS



Partamos considerando la tesis hayekiana sobre la selección progresiva de reglas de conducta. Para Hayek, el orden espontáneo obviamente no es fruto de una deliberación, sino que de un proceso evolutivo en el cual el hombre fue descubriendo poco a poco las mejores reglas. Pero, ¿qué significa aquí *mejores*? ¿No necesitamos un criterio al respecto, que le permitirá al teórico introducir inevitablemente algo de su propia cosecha? Con todo, Hayek no pretende evaluar las distintas sociedades, pues eso sería contrario a sus tesis epistemológicas: nadie tiene el conocimiento indispensable para una tarea de esa naturaleza. En rigor, esta labor no es necesaria, pues ya ha sido realizada por la historia a través de la evolución. Como vimos, la selección (y eliminación) de reglas de conducta se va haciendo en forma natural: algunos grupos se vuelven, según Hayek, más vigorosos que otros. El criterio entonces sería el vigor, entendido como prosperidad, crecimiento, eficiencia y viabilidad⁵². Por cierto, nuestro autor es muy cuidadoso en señalar que la evolución cultural no permite formular leyes necesarias, ni predicciones específicas sobre el futuro; el resultado del proceso evolutivo, dice, depende de un gran número de hechos particulares, que no podemos conocer en su totalidad y que, en consecuencia, no conducen a visiones predictivas sobre el porvenir⁵³. La evolución sería entonces el proceso que da cuenta de la aparición de reglas de conducta generalmente admitidas, pero que no puede ser completamente conocido. Se observa o se puede apreciar, pues, que la posición de Hayek es siempre de cierta humildad intelectual frente a aquello que es más grande que nosotros, que no cabe en nuestra mente.

La pregunta, no obstante, es qué esconde aquella humildad. Por un lado, Hayek efectúa una distinción que ya encontramos: si bien es cierto que no podemos predecir hechos particulares,

sí podemos prever estructuras abstractas. Él también admite que, sobre el pasado, podemos hacer “historia conjetural”, o hipotética⁵⁴. De este modo, salva su propia concepción de la evolución concediéndose a sí mismo una excepción a su propia regla: sólo son válidas las predicciones y conjeturas funcionales a su sistema. Es inevitable preguntarse si, al aceptar dichas excepciones, Hayek no asume algunos elementos de la doctrina historicista que critica en otros lugares. Así pues, afirmar que la sociedad es el producto de un orden espontáneo no diseñado por nadie implica asumir que es la historia la encargada de resolver los problemas que la mente humana no puede solucionar. Eso deja al hombre en un innegable estado de dependencia respecto de la historia, que es mucho más poderosa que él. Si Marx podía afirmar que los hombres hacen la historia, pero no la hacen libremente⁵⁵, Hayek no dice algo muy distinto: somos agentes inconscientes de un proceso cuyos alcances desconocemos. En ese contexto, la libertad queda atenuada, cuando no muy disminuida, en la medida en que estamos sometidos a una racionalidad que excede las posibilidades de nuestras facultades cognoscitivas; la acción humana queda reducida a una pieza ínfima de un engranaje cuya complejidad apenas podemos vislumbrar⁵⁶. ¿Qué sentido tiene la noción misma de libertad al interior de una lógica semejante?

Quizás esto se vea más claro si recordamos las reglas relativas a la legislación sugeridas por Hayek. ¿Cómo debe legislarse si se quiere respetar la dinámica propia de la evolución? ¿Cómo distinguir lo justo de lo injusto al interior de ese proceso, si “todo progreso debe estar basado en la tradición”?⁵⁷ ¿Dónde encontrar un criterio que permita orientarse? Nuestro autor deja bastante claro que el legislador debe apartarse de toda mentalidad constructivista, pues

⁵² LLL, I, p. 99. Ver también III, pp. 160-161 (“la mayoría de estas etapas en la evolución de la cultura fueron superadas gracias a algunos individuos que rompieron con ciertas reglas tradicionales, y practicaron nuevas formas de comportamiento, no porque comprendían que fueran buenas, sino porque los grupos que las aplicaban prosperaban más que otros, y crecían”); y Friedrich Hayek, “Notes On The Evolution Of Systems Of Rules Of Conduct”, en id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, 66-81, p. 68.

⁵³ LLL, I, 23-24.

⁵⁴ Ver sus artículos ya citados “The Theory of Complex Phenomena” y “Notes On The Evolution Of Systems Of Rules Of Conduct”.

⁵⁵ Karl Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras escogidas*, Moscú, 1955, p. 250. Ver Jeremy Shearmur, “Hayek’s Politics”, en Edward Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, 148-170, p. 153.

⁵⁶ Naturalmente, subsiste una diferencia fundamental entre Marx y Hayek: mientras el primero cree que podemos liberarnos de nuestra dependencia del sistema económico, Hayek cree que es imposible (Shearmur, “Hayek’s Politics”, p. 153).

⁵⁷ LLL, III, p. 167.

no crea lo justo, sino que simplemente lo descubre, o lo descubre. Pero, ¿cómo interpretar entonces la función del legislador? Según las reglas enunciadas por Hayek, el legislador debe buscar al interior —y no fuera— de la tradición los elementos a partir de los cuales elabora o corrige reglas⁵⁸. Un problema, no obstante, salta inmediatamente a la vista: una misma cosa se constituye a la vez como objeto y criterio de la crítica. Si la tradición debe ser corregida o reformulada en nombre de la misma tradición, entonces el razonamiento adquiere una dimensión circular, cerrado sobre sí mismo. Esto se complica aún más si recordamos que Hayek considera que la cultura es, como hemos visto, fruto de la tradición: “la cultura no es natural ni artificial, no es transmitida genéticamente ni elaborada racionalmente”. La cultura, sigue el austríaco, es transmisión de reglas de conducta “que nunca fueron inventadas, y cuya función no es habitualmente comprendida por los individuos que actúan”⁵⁹; y las reglas de conducta que permitieron a ciertos grupos la prosperidad y el crecimiento, fueron adoptadas de modo inconsciente y no por comprensión racional⁶⁰. Pero hay más: la razón misma es fruto de esta evolución: “El hombre no adoptó nuevas reglas de conducta porque era inteligente; devino inteligente sometándose a nuevas reglas de conducta”⁶¹. ¿Cómo entonces puede comprenderla el legislador para establecer las correcciones del caso, o elaborar normas? ¿No se enfrenta éste a una tarea titánica y, en cualquier caso, inaccesible a la razón?

Hayek considera estas objeciones lo suficientemente serias como para ensayar una respuesta explícita. La tradición, afirma,

no es algo sagrado y, por tanto, no escapa a la crítica. Sin embargo, la base para tal crítica debe “siempre ser buscada en otros productos de la tradición”, en aquellos aspectos de la tradición que no nos interesa cuestionar. Los aspectos propios de una cultura, concluye Hayek, deben siempre ser examinados a la luz de la misma cultura⁶². En esa lógica, la tradición se convierte en un sistema normativo cerrado, que no admite intervenciones exteriores⁶³. Naturalmente, un esquema así tiende a desdeñar un aspecto central de la cuestión: las tradiciones sociales y políticas están lejos de ser unívocas, y en su interior pueden convivir principios contradictorios. ¿Quién encarna la recta interpretación de la tradición? Hayek admite estos problemas al afirmar que la crítica a la tradición debe ser formulada a partir de otros productos de esta misma, pero guarda silencio sobre lo más importante: ¿desde dónde criticar la tradición? ¿Cómo elegir el aspecto más razonable de la tradición? La tesis evolutiva olvida que las tradiciones no están exentas de rupturas que a la larga pueden integrarse a ella, pero que perfectamente pueden ser abiertas y deliberadas. ¿Cómo explicar desde Hayek la ruptura que se convierte en tradición? Su teoría oscurece la comprensión de este tipo de fenómenos. Podríamos decir del austríaco lo mismo que decía Leo Strauss a propósito de Herman Cohen: comete el error típico del conservador, que consiste en disimular el hecho según el cual la tradición continua y variable, que tanto valora, no habría existido nunca gracias al conservantismo. Es más, toda tradición existe gracias a rupturas, revoluciones y sacrilegios cometidos en sus comienzos⁶⁴. Hayek no permite comprender la ruptura

⁵⁸ Jeremy Shearmur percibe aquí una dificultad relevante: Hayek supone en el legislador una sabiduría amplísima, que hace pensar en el rey-filósofo, pues debe conocer a la perfección la tradición, los efectos de las modificaciones jurídicas y el carácter de la sociedad. El legislador tiene que ser un poco omnisciente (Jeremy Shearmur, “Hayek’s Politics”, p. 164).

⁵⁹ *LLL*, III, p. 155. Unas pocas páginas más tarde, Hayek radicaliza aún más su postura, al afirmar que “aquello que ha hecho que los hombres sean buenos no es la naturaleza ni la razón, sino la tradición” (III, p. 160).

⁶⁰ *LLL*, III, pp. 160-161.

⁶¹ *LLL*, III, p. 163.

⁶² *LLL*, II, p. 25.

⁶³ Kaczenelenbogen, *Le nouvel idéal politique*, p. 209.

⁶⁴ Leo Strauss, *Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie*, Table Ronde, Paris, 2001, p. 107.

radical, que bien puede erigir una tradición, pero siempre rompiendo con la tradición anterior⁶⁵. Hayek intenta explicar esta cuestión, al afirmar que “incluso el éxito de la innovación de un violador de reglas, y la confianza que le tienen sus imitadores, deben ser compradas por él ganando la estima por la observación escrupulosa de la mayoría de reglas existentes”⁶⁶. Hayek intenta dar cuenta toda subversión desde la tradición, negando su especificidad. Este razonamiento tiene una dimensión un poco tautológica pues resulta evidente que, para volverse legítimas, las nuevas reglas “deben obtener la aprobación de la sociedad en su conjunto”⁶⁷. La afirmación (banal) según la cual toda regla legítima requiere asentimiento no dice nada respecto de su origen. Pero acaso lo más complejo es que tampoco permite comprender la situación moral de aquel que quiere subvertir las reglas: a Hayek no le interesa la descripción que el propio agente haría de su acción, como si esa descripción fuera indiferente en la constitución de la *praxis*.

En cualquier caso, el objetivo de Hayek es claro: atacar el constructivismo racionalista que opera como si la sociedad fuera una hoja en blanco, sin tradiciones arraigadas ni costumbres a tener en cuenta. Desde luego, la máxima expresión de dicha perspectiva es la idea de revolución, según la cual hay que reformular la realidad misma a partir de principios abstractos. Sin embargo, es tal la fuerza que utiliza el austríaco para negar la tesis constructivista-revolucionaria, que cae en un error gemelo: su filosofía parece dejarnos en la incómoda posición de quien carece

de todo criterio de evaluación. Si la tradición sólo puede ser juzgada desde su interior, ¿cómo evitar el relativismo?⁶⁸ ¿Qué sentido tiene afirmar el valor de la tradición en cuanto tal? ¿Son todas las tradiciones respetables y dignas de ser conservadas? En rigor, tanto la evolución como la tradición pueden ser un hecho, pero eso no basta para constituirse como criterios sin mediar una reflexión previa que, necesariamente, debe encontrar otros puntos de apoyo. De hecho, ¿cómo se sale, según la lógica de Hayek, de una tradición poco respetuosa de la libertad individual? ¿Sólo cabe esperar que el proceso evolutivo haga su trabajo, así demore varios siglos? Por otro lado, si el proceso de evolución sólo puede observarse adecuadamente en el largo plazo⁶⁹, ¿cómo puede medir esto el legislador, cuya vista es necesariamente limitada? En suma, ¿qué instrumentos conceptuales nos quedan para juzgar la evolución⁷⁰?

Esta dimensión del pensamiento hayekiano constituye una especie de actualización del pensamiento conservador —que atraviesa, a su vez, la historia del pensamiento político desde Cicerón hasta Burke⁷¹—, según el cual la tradición es el primer criterio político⁷². El objetivo es distinguirse del racionalismo constructivista, que cree que es posible (re) diseñar la sociedad desde principios abstractos, y corregir así las injusticias del orden social. Hayek, por su parte, se inscribe en la tradición contraria, aquella que —según la expresión de Finkelkraut— le rinde culto al hecho: es bueno aquello que es, o: *la excelencia es un pleonismo de la existencia*⁷³. El valor de las instituciones queda fijado por su antigüedad más que por su cercanía con un modelo

⁶⁵ Hayek intenta explicar esta cuestión en LLL, III, 167: “Incluso el éxito de la innovación de un violador de reglas, y la confianza que le tienen sus imitadores, deben ser compradas por él ganando la estima por la observación escrupulosa de la mayoría de reglas existentes”. Hayek intenta subsumir toda subversión en la tradición, negando su especificidad. Este razonamiento tiene una dimensión un poco tautológica: “para volverse legítimas, las nuevas reglas deben obtener la aprobación de la sociedad en su conjunto” (III, 167). La afirmación (banal) según la cual toda regla legítima requiere asentimiento no dice nada respecto de su origen. Pero acaso lo más complejo es que tampoco permite comprender la situación moral de aquel que quiere subvertir las reglas: no le interesa la descripción que el propio agente haría de su acción, como si esa descripción fuera indiferente en la constitución de la *praxis*.

⁶⁶ LLL, III, 167.

⁶⁷ LLL, III, 167.

⁶⁸ Hayek critica el relativismo en varias ocasiones; ver por ejemplo *The Constitution of Liberty*, XVI, 2.

⁶⁹ “El mantenimiento de un orden espontáneo basado en el perfeccionamiento de las normas de conducta debe, por consiguiente, apuntar a resultados a largo plazo. Las reglas correspondientes a una organización, por el contrario, propician fines concretos y resultados previsibles y ligados al corto plazo” (LLL, II, p. 29).

⁷⁰ Para todo esto, ver Luc Ferry y Alain Renaut, *Philosophie politique: des droits de l’homme à l’idée républicaine*, Puf, Paris, 2007, pp. 568-569.

⁷¹ Ver Pierre Manent, *Metamorphoses of the City: on the Western Dynamic*, Harvard University Press, 2013, II-3.

⁷² Ver Chandran Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 80.

⁷³ Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987, p. 35.

supuestamente ideal, y la legitimidad de las costumbres está fundada en su carácter secular: la verdad social reside en la longevidad de las cosas⁷⁴. Pero esto constituye, según Finkelkraut, la derrota del pensamiento, que se resiste a adoptar una postura reflexiva frente a esos hechos. En la lógica de Hayek, se vuelve difícil concebir la existencia de criterios que puedan operar con cierta independencia de la tradición, que se vuelve así autoexplicativa, pues sólo admite referencia a sí misma. Esto implica que la teoría se pone al servicio de la práctica, que la teoría es utilizada para justificar aquello que los hombres acostumbran hacer, o el modo en que los hombres acostumbran organizarse. ¿Qué significa esto? Leo Strauss lo explica del modo siguiente, cuando comenta los trabajos de Edmund Burke: mientras más escepticismo haya respecto de los problemas teóricos o metafísicos (esto es, mientras más se dude de nuestra capacidad de acceder a la realidad), más se despreciará la teoría en favor de la práctica. Es lógico entonces que, a partir de esta perspectiva, se considere que la fundación o formación de una sociedad política —que constituye la forma más elevada de práctica— es un proceso natural, en cuanto carece de dirección reflexiva. La teoría política no tiene entonces otro horizonte que el de convertirse en la inteligencia de aquello que ha engendrado la práctica, la inteligencia de lo actual, dejando de ser la búsqueda de lo mejor; su única tarea pasa a ser la comprensión de aquello que ocurre, que se erige como parámetro indiscutible. Así,

dice Strauss, la metafísica se transforma subrepticamente en filosofía de la historia, según la cual la consideración suprema pasa por la observación de procesos históricos⁷⁵. Naturalmente, Hayek no participa completamente de este movimiento filosófico: su posición es bastante más ambigua⁷⁶. Como lo ha notado lúcidamente Kukathas, su filosofía se inspira en dos tradiciones distintas, cuya compatibilidad está lejos de ser evidente: Hume y Kant. El pensador austríaco toma del primero el escepticismo respecto de las capacidades de la razón humana, además de la confianza en que los procesos evolutivos pueden permitir una comprensión adecuada de los fenómenos políticos. En pocas palabras, la fuente humeana lo deja con pocos criterios de orientación, fuera de la misma historia y a un paso de caer en la simple arbitrariedad⁷⁷. Sin embargo, Hayek también se inspira en la tradición kantiana, según la cual hay ciertos imperativos categóricos que se constituyen en criterios ahistóricos y que, por ende, sirven como punto de referencia a la hora de evaluar los regímenes políticos⁷⁸. Kukathas explica así la constante ambigüedad de la obra hayekiana, que navega entre el conservantismo inherente a su teoría de la evolución, y el kantismo presente en su defensa irrestricta de la libertad; entre el consecuencialismo más o menos implícito en su defensa de los procesos históricos, y el rigorismo conceptual en su afirmación de que la libertad debe ser defendida dogmáticamente⁷⁹.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953, pp. 319-320.

⁷⁶ Desde luego, hay que tener siempre a la vista el epílogo de *Los fundamentos de la libertad* ("Por qué no soy conservador"), donde Hayek toma distancia respecto de la tradición conservadora: el austríaco no es el paradigma del conservantismo, aunque por largos momentos su pensamiento asume premisas comunes con éste. Además, todo esto convive en Hayek con la afirmación de la primacía de lo abstracto, pues sólo las categorías mentales nos permiten ordenar aquello que llamamos "realidad" (ver su artículo "The Primacy of the Abstract" en id., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, 35-49).

⁷⁷ O, como dice Gray, la teoría del orden espontáneo carece de todo contenido moral (John Gray, *Hayek on Liberty*, Oxford University Press, 1986, pp. 120-121).

⁷⁸ Hayek inicia *The Constitution of Liberty* con las palabras siguientes: "esta obra hace referencia a aquella condición de los hombres por la que la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo. Tal estado lo describiremos a lo largo de nuestra investigación como estado de libertad" (p. 11). El criterio de libertad es definido de modo abstracto, sin relación directa con la evolución histórica de tal o cual sociedad. Así, la filosofía de Hayek ha sido leída como la aplicación de un principio de orden kantiano a la política (para esto, ver John Gray, *Hayek on Liberty*). La libertad como ausencia de coacción, en el fondo, no sería más que el reverso de la obligación de no considerar como medio a la persona humana (sobre las dificultades que tiene Hayek para definir de modo preciso el concepto de coacción -que funda buena parte de su sistema filosófico-, ver Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, pp. 151-152 y Raymond Aron, "La définition libérale de la liberté", en id. *Les sociétés modernes*, Puf, Paris, 2006, 627-646).

⁷⁹ Para todo esto, ver Chandran Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, pp. 20-45. Por lo mismo, las interpretaciones de su pensamiento oscilan entre privilegiar la visión conservadora ligada a la evolución cultural, o la premisa kantiana. Como bien señala Kukathas, se trata de dos modos distintos y antinómicos de fundar el liberalismo, y Hayek intenta una difícil síntesis entre ambas posibilidades. De hecho, en el prefacio de *Law, Legislation and Liberty*, apela explícitamente a la herencia de Hume y Kant (*LLL*, I, p. 6). Desde una perspectiva un poco distinta, Oscar Godoy también analiza las ambigüedades presentes en los trabajos de Hayek en su interesante artículo "Hayek: libertad y naturaleza", *Estudios Públicos* 50 (otoño 1993): 23-43.

La observación de Kukathas permite comprender que, por momentos, Hayek juega en un tablero doble: al mismo tiempo que se refugia en la tradición (sólo pretende descubrir las reglas del orden espontáneo que ha emergido naturalmente), el austríaco no se priva de juzgar su evolución; de hecho, tiene criterios para distinguir aquello que se ajusta a la evolución correctamente entendida, y aquello que no (sólo así puede, por ejemplo, criticar muchos conceptos como resabios de un pasado tribal). Un creyente riguroso en la evolución debería guardar completo silencio respecto de ella, pero Hayek tiene un programa que suele chocar con algunos resultados posibles de la evolución⁸⁰. Uno de ellos es, por supuesto, la tendencia hacia el socialismo de algunos países en el siglo XX: ¿no debería ser el mismo proceso histórico el que dejara fuera a los órdenes socialistas por ser “menos vigorosos”? ¿No puede acaso pensarse que la noción de justicia social es un intento de corrección espontánea, o autocorrección, de ciertas tensiones propias del desarrollo económico⁸¹? Es lo que, de algún modo, sugería Karl Polanyi con su teoría del doble movimiento: la expansión de los espacios de mercado produce una reacción social “espontánea”⁸². A la larga, como todo pensador político que se respeta a sí mismo, Hayek se erige sobre la tradición misma, para evaluarla y ofrecer pautas de orientación política —una utopía!—,

al mismo tiempo que niega que la razón humana pueda predecir los procesos evolutivos⁸³. En consecuencia, como bien notan Ferry y Renaut, todo indica que su teoría de la evolución no es más que una forma de historicismo: en el fondo, la evolución espontánea sigue un proceso racional —que de hecho el mismo Hayek intenta reformular en el epílogo de *Law, Legislation and Liberty*—⁸⁴. Por lo mismo, su argumentación contiene una curiosa dimensión retórica, en cuanto tiende a resolver (o al menos intentar hacerlo) algunas dificultades del modo siguiente: aquello que le acomoda cabe en la gran sociedad, mientras que aquello que no le simpatiza es sindicado como un atavismo propio de grupos primitivos, que la historia se ha encargado de condenar. Esa distinción bien podría ser legítima de no ser porque, según hemos explicado, intenta ocultar su propio juicio bajo el manto de la evolución impersonal, como si no fuera Hayek quien pensara tal cosa, sino la evolución misma: en muchos pasajes, procura hablar sólo en nombre de ella. Por eso es posible que la contradicción percibida por Kukathas sea la dificultad propia de toda filosofía de la historia, que asume necesariamente un punto de vista único y excepcional. En este sentido, Hayek ocupa la posición del filósofo de la historia, la posición del portavoz de los procesos históricos: sólo narra un proceso que nadie controla, pero cuyos misterios él ha develado. Su posición respecto

⁸⁰ Sobre el carácter programático, y no meramente descriptivo, de la filosofía hayekiana, ver Andrew Gamble, “Hayek on Knowledge, Economics, and Society”, pp. 128-129.

⁸¹ Patrick Savidan, “Le libertarisme de Hayek et de Nozick”, p. 359.

⁸² Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, México, 1992, p. 137 y *passim*.

⁸³ Para este problema, ver Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, pp. 81-82.

⁸⁴ Luc Ferry y Alain Renaut, *Philosophie politique: des droits de l'homme à l'idée républicaine*, p. 566. Estos autores notan incluso la cercanía lexicológica entre Hegel y Hayek: este último no trepida en hablar de un “proceso impersonal” donde “no hay sujeto”, lo que tiene una fuerte resonancia hegeliana (LLL, II, p. 78 y 83-84). Como hemos visto, Hayek pretende salvar esta objeción al afirmar que su descripción es sólo una “historia conjetural”: él no explica cosas que hayan realmente ocurrido, sólo elabora hipótesis explicativas. La dificultad es que, al hacerlo, se acerca peligrosamente al constructivismo rousseauniano (recordemos las expresiones de Rousseau al respecto: “No hay que tomar las investigaciones, en las cuales puede entrarse en este tema, como verdades históricas, sino solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales; más útiles para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar el origen verdadero”; pocas líneas más abajo Rousseau habla de “conjeturas”, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en id., *Œuvres politiques*, Gallimard, Paris, 1964, p. 133). Ver Friedrich Hayek, “Notes On The Evolution Of Systems Of Rules Of Conduct”, p. 75.

de la evolución corresponde a la del observador externo, que admira un proceso natural limitándose a describirlo⁸⁵, pero que al hacerlo—inevitablemente— introduce elementos normativos⁸⁶. Así, al menos en cierta medida, se acerca al constructivismo racionalista que tanto rechaza: para

reivindicar algo así como un programa político, Hayek se ve obligado a asumir el papel privilegiado del observador, propio del constructivista⁸⁷. Por lo mismo, en su obra, como bien nota Gray, hay un eco sordo de la teodicea histórica de la Ilustración⁸⁸.

⁸⁵ Kaczenelenbogen, *Le nouvel idéal politique*, p. 205.

⁸⁶ Prueba de ello es que Hayek suele hablar, sin tomar mayores precauciones, de los supuestos objetivos de la evolución, como si éstos fueran evidentes, unívocos y fácilmente cognoscibles. Por ejemplo: “The morals which maintain the open society do not serve to gratify human emotions -*which never was an aim of evolution*- but they served only as the signals that told the individual what he ought to do”, *LLL*, III, p. 160, las cursivas son nuestras). Hayek, convertido en cuasi demiurgo, sabe cuáles son los objetivos de la evolución, y cuáles no: él está fuera de ella, e indica el camino evolutivo correcto a quienes están en la caverna. Esto implica, desde luego, que la evolución no se basta a sí misma, porque necesita a un Hayek para corregir sus desvaríos; sabiendo que él mismo dice poco después que “pretender conocer la dirección del progreso me parece el colmo de la desmesura orgullosa” (*LLL*, III, p. 169). La conexión de estos factores no es nunca explicada de modo satisfactorio por el pensador austríaco.

⁸⁷ Andrew Gamble, “Hayek on Knowledge, Economics, and Society”, p. 131.

⁸⁸ John Gray, “Hayek, el conservador”, en id., *Anatomía de Gray*, Paidós, Madrid, 2011, 155-165, p. 164.



IV

**LA PSICOLOGÍA
POLÍTICA DEL ORDEN
ESPONTÁNEO**



La posición del narrador omnisciente que por momentos asume Hayek, enfrenta un problema de difícil solución: cuando se explica la historia desde un punto de vista externo a ella, el hablante tiende a alejarse del agente moral ordinario, que opera en el espacio histórico. Dicho de otro modo, el teórico debe proveer dos explicaciones: una englobante, capaz de dar cuenta del progreso general; y otra particular, referida a las motivaciones morales de los agentes que actúan en un espacio cuyas leyes generales ellos mismos ignoran. Es indispensable, para preservar la consistencia interna de la narración, que los motivos de los agentes sean coherentes con el mismo sistema, esto es, que la disposición moral de los individuos esté alineada—de algún modo— con la racionalidad global del todo. Se trata de un problema que también puede explicarse del modo siguiente: toda filosofía política requiere una correspondiente psicología política. Esto significa que la visión de los regímenes, o de los órdenes constitucionales, debe ir acompañada de una reflexión sobre los motivos de quienes actúan dentro de esos órdenes; motivos que, en el fondo, le dan sustento al régimen: no hay orden político si éste no es vivido y encarnado por sus integrantes. Así lo entendió Platón quien, en su explicación de los ciclos históricos, se detiene latamente a explicar que los cambios de régimen se explican primeramente por modificaciones en las disposiciones morales de los ciudadanos⁸⁹. Eso explica también que Aristóteles le atribuya tanta importancia a la ciencia de los regímenes, pues ella permite acceder a esa comprensión⁹⁰. Por su parte, Montesquieu piensa que la consideración de los regímenes políticos debe empezar por el estudio de su principio, que es el resorte moral que permite que cada orden se mantenga en el tiempo⁹¹.

Como lo ha notado Roger Scruton, Hayek dedica muchos esfuerzos a buscar soluciones racionales a problemas sociales, pero descuida sistemáticamente los motivos que las personas tienen para actuar, y el modo en que dichas soluciones pueden ser asumidas y validadas socialmente⁹². Dicho de otro modo, se

preocupa poco por la legitimidad psicológica y política de sus propuestas. Esto produce un hiato constante, que en ocasiones se hace especialmente visible. Es el caso, por ejemplo, del papel que juega la noción de meritocracia al interior de su sistema conceptual. Para Hayek, el mercado es un sistema que transmite información a través del mecanismo de precios, y su gran virtud reside en que hace posible la coordinación pacífica entre agentes que buscan fines diversos y heterogéneos. Así, el mercado nos provee datos útiles para nuestra toma de decisiones. Esto implica que la función de los precios no es retribuir el esfuerzo de los individuos por lo que éstos hayan hecho en el pasado, sino que decirles lo que ellos deberían hacer en el futuro si acaso quieren obtener dicha retribución⁹³. Nada de esto guarda relación con el mérito personal, ni con el trabajo o el esfuerzo realizado por los individuos. Por cierto, es posible que muchas veces, o la mayoría de ellas, el mercado *también* premie el mérito (esto es, que aquéllos que más se esforzaron reciban la mayor recompensa); pero no es una propiedad inherente a él⁹⁴. Esta característica tiene una consecuencia inevitable: el sistema libre decepciona sistemáticamente las expectativas de los individuos, que legítimamente creen que a mayor trabajo y esfuerzo, habrá mayor retribución. Sin embargo, para que la información se actualice constantemente es necesario que esas expectativas no se cumplan: cuando el mercado ya no demanda cierto tipo de bienes—por el motivo que sea— el precio bajará, más allá de cuánto se hayan esforzado, o de cuánto mérito tengan quienes lo producen⁹⁵. Hay, empero, una dificultad que Hayek formula con claridad. Para que el sistema de mercado funcione, es indispensable que los individuos crean que su bienestar depende primordialmente de su propio esfuerzo y de sus propias decisiones. Esa creencia constituye el motor del desarrollo y del progreso; sólo ella nos da eficacia y energía para emprender. Si estamos dispuestos a esforzarnos, es en buena medida porque creemos que al final del camino hay una recompensa justa para nuestro trabajo.

⁸⁹ *República*, VIII-IX.

⁹⁰ Ver, por ejemplo, el libro III de la *Política*.

⁹¹ *De l'esprit des lois*, III-V.

⁹² Roger Scruton, "Hayek and Conservatism", en Edward Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, 208-231, p. 229.

⁹³ *LLL*, II, p. 72.

⁹⁴ *LLL*, II, p. 73.

⁹⁵ Ver *LLL*, I, pp. 102-103.

Precisamente en este punto es posible percibir con claridad la disociación de planos operada por Hayek: el sistema no premia méritos, pero los actores deben pensar que sí lo hace, porque de otra manera no habría progreso. Dicho de otro modo, el sistema requiere que los agentes creen algo que es fundamentalmente falso. ¿Cómo resolver entonces las tensiones producidas por la decepción sistemática de expectativas? Como vimos, nuestro autor no niega que la creencia en la recompensa al mérito produce tensiones de difícil resolución. Por un lado, aquellos que fracasan luego de haberse esforzado, no pueden sino leer el discurso del mérito como una “amarga ironía y una dura provocación”⁹⁶. En efecto, dado que los abogados del mercado suelen defenderlo desde el mérito, no hay luego una respuesta razonable para la frustración que, necesariamente, produce una promesa de esa naturaleza en aquéllos que ven que sus esfuerzos no dieron los frutos esperados. Por cierto, Hayek se lamenta de que la libre empresa haya sido defendida desde el mérito: es un mal presagio, dice, que casi no haya más argumentos disponibles para defender al mercado. Además, este modo de abogar por la libertad económica lleva a lo siguiente: aquéllos que triunfan asumen una actitud pedante que se hace un poco insoportable, lo que está lejos de contribuir a las ideas de la libertad⁹⁷. Hayek parece preocuparse aquí por el aspecto publicitario de la cuestión: no es buen negocio que personas ganadas por la soberbia encarnen la defensa de la economía libre; no son un buen rostro. ¿Sin embargo, desde qué principio distinto del mérito podría defenderse eficazmente la libre empresa?

En cualquier caso, el aspecto relevante guarda relación con la manera de comprender los motivos humanos. El austríaco afirma que el discurso del mérito es una ilusión y, al mismo tiempo, que dicho discurso es indispensable para el progreso. Esto tiene dos problemas. El primero es, desde luego, el del

conocimiento que Hayek se arroga: el filósofo conoce una verdad que no conviene que sea revelada a todos. En un sistema que erige la libertad como valor supremo a resguardar, esto resulta altamente problemático: la libertad que defiende Hayek reposa sobre un autoengaño, o sobre una ignorancia provocada (el sistema sólo funciona si creemos en que las recompensas premian al mérito, pero ésa es una premisa falsa). La segunda dificultad, como vimos, estriba en que la ilusión meritocrática –indispensable para el progreso– genera tensiones internas un poco irresolubles. En la medida en que la realidad decepciona sistemáticamente las expectativas, es inevitable que se produzcan conflictos: hay quienes no ven recompensados sus esfuerzos y, por tanto, se sienten engañados y ya no tienen razones para creer en un mecanismo de esa naturaleza. Esto se agrava si consideramos la justificación vanidosa y altanera que –en virtud de la misma ilusión– los triunfadores dan de su propio éxito. De más está decir que ambos fenómenos pueden socavar el edificio construido por Hayek, puesto que no hay motivaciones psicológicas consistentes. Por el contrario, los motivos ofrecidos por Hayek o bien equivalen a un engaño, o bien poseen tendencias disolventes (por cuanto el mercado sólo puede pervivir si las personas creen en sus méritos)⁹⁸.

Pero este doble plano de Hayek también resulta complicado por una razón adicional. Sabemos que el funcionamiento correcto del mercado requiere dos condiciones, sin las cuales éste no sería duradero ni estable. Por un lado, exige que los actores económicos respeten las leyes propias del mercado, y lo hagan por un motivo intrínseco y no utilitario. El funcionamiento de la economía necesita de actores comprometidos con ciertos principios básicos que hacen posible la existencia del mercado⁹⁹. Si esos principios son respetados por motivos puramente utilitarios (“porque me conviene”), entonces su situación política es muy precaria, pues basta que cambien las circunstancias para que dejen de ser respetados. Pero,

⁹⁶ LLL, II, p. 74.

⁹⁷ *Ibid.* Por otro lado, los exitosos suelen desarrollar una justificación moral del éxito, que ha sido reforzada por el calvinismo (*ibid.*).

⁹⁸ A esto habría que agregar otra dimensión, apuntada por el mismo Hayek. La pedagogía del mercado es lenta porque las personas suelen trabajar en organizaciones, cuyo principio de orden no es espontáneo. De hecho, la empresa es una organización, donde los fines están jerárquicamente establecidos. El mercado tiene entonces dificultades para ganar las mentes, porque su referente más importante (la empresa) es una organización. Hay acá una tensión que Hayek enuncia, pero que no resuelve del todo (LLL, III, 79). Ver también, Friedrich Hayek, “The Moral Element In Free Enterprise”, en *id.*, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, 229-236, p. 234.

⁹⁹ Sobre esto, ver Wilhelm Röpke, *The Moral Foundations of Civil Society*, Transaction Publishers, 1995.

por otro lado, la segunda condición del mercado —a la que Hayek presta poca o nula atención— es la existencia de un grupo de funcionarios públicos dispuestos a hacer respetar esos principios, y cuya motivación ha de ir más allá de lo estrictamente económico: los funcionarios deben tener ética del trabajo más que ganas de maximizar sus utilidades¹⁰⁰. No queda claro cómo estas condiciones podrían cumplirse en la propuesta hayekiana.

Volvamos al principio, para intentar ver mejor este problema. En términos generales, queda claro que el mercado es la institución más adecuada para satisfacer nuestras necesidades y respetar las libertades. No obstante, dicha afirmación no representa un motivo suficiente para la acción individual. Es sabido que la ventaja del sistema de la economía política moderna reside, precisamente, en que el agente, buscando maximizar su propio bienestar, contribuye al interés general. Eso implica que, más allá de la fundamentación general del mercado, éste funciona en primer lugar porque los agentes encuentran allí un buen modo de satisfacer sus inclinaciones: recordemos que toda la construcción intelectual de Hayek supone que el orden espontáneo general no es más que la suma de decisiones individuales. Por lo mismo, el austríaco critica las motivaciones colectivas del comportamiento humano. Cualquier conducta que, deliberadamente, intente privilegiar un punto de vista grupal, se aleja del interés de la sociedad en su conjunto¹⁰¹. Para el pensador austríaco, en la mayoría de los casos, el autointerés conduce a las personas a actuar de un modo indirectamente favorable a la preservación de un orden espontáneo de la sociedad¹⁰².

Nos encontramos entonces con el problema de articulación al que aludimos un poco más arriba, pues el autointerés al que apela Hayek no supone un respeto intrínseco por las reglas, sino más bien lo contrario. El individuo autointeresado sólo

respetará las reglas si le conviene, o si está obligado; pero las transgredirá si piensa que así podría obtener un beneficio mayor. El individuo que busca maximizar sus utilidades verá las reglas como algo meramente instrumental, y sería iluso esperar más de él. Lo mismo ocurre con el funcionario encargado de controlar el cumplimiento de las normas: su motivo no puede ser el egoísmo individual, sino un apego a la ley, o a la sociedad, o al orden general —aquello que encarna Javert, el legendario policía de *Los miserables*.— En rigor, lo que necesitarían tanto el agente económico como el funcionario es un motivo más sólido para respetar o hacer respetar las leyes, un motivo referido directamente al interés general, que es precisamente lo que no cabe en el esquema hayekiano. Este motivo podría venir, por ejemplo, de un conocimiento general sobre los resultados y efectos del mercado. Sin embargo, esto equivaldría a caer en algún tipo de utilitarismo, además de suponer una capacidad de predicción que Hayek tiende a negarles a los agentes (mientras que se lo arroga a sí mismo). Al mismo tiempo, una respuesta así implica atribuir a los agentes una generosidad y una virtud innatas que están en las antípodas de la tradición que Hayek reconoce como propia. En rigor, es siempre más conveniente que los individuos actúen en función de su interés, porque cuando los hombres se mueven en función de intereses grupales, corren el riesgo de terminar actuando en contra de la libertad¹⁰³. ¿Desde dónde fundar entonces un comportamiento apegado a las reglas indispensables para el funcionamiento del mercado? ¿Cómo lograr que la prevalencia del interés individual como motivo de la conducta no horade las condiciones de posibilidad del mercado, tales como la confianza? Desde luego, Hayek desarrolla toda una explicación del modo en que la evolución hace surgir nuevas reglas morales, tácitamente aceptadas, que son coherentes con el mercado, pero no admite que hay lógicas que podrían entrar en tensión¹⁰⁴. El pensador austríaco parece esperar que el despliegue mismo de las relaciones de mercado va

¹⁰⁰ Raymond Aron, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1996, p. 173.

¹⁰¹ *LLL*, III, p. 90.

¹⁰² *Ibid.* Esta argumentación, dese luego, busca criticar cualquier intento de organizar una sociedad cerrada, articulada en torno a una jerarquía rígida de fines.

¹⁰³ Por lo mismo, cita con aprobación este texto de Milton Friedman: “Si hay una cosa que ciertamente puede destruir nuestra sociedad libre, y horadar sus fundamentos mismos, sería la aceptación general por la dirección [de la empresa] de asumir responsabilidades sociales distintas de aquella que consiste en ganar el mayor dinero posible. Esta es una doctrina fundamentalmente subversiva” (en Friedrich Hayek, “The Corporation In A Democratic Society”, en *id.*, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, 300-312, p. 312).

¹⁰⁴ Ver Andrew Gamble, “Hayek on Knowledge, Economics, and Society”, p. 126. Sobre este problema, la literatura es amplísima; pero puede verse Albert O. Hirschman, “Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive, or Feeble?”, *Journal of Economic Literature* XX (December 1982): 1463-1484. Ver también Roger Scruton, “Hayek and Conservatism”, p. 219.

a resolver o atenuar este tipo de conflictos, sin detenerse a considerar seriamente las dificultades de su propuesta. Es, en el fondo, la historia misma del mercado la encargada de procesar estas dificultades, sin interferencias externas.

¿Qué quiere decir que el mismo mercado, o la misma interacción entre individuos, será la encargada de procesar esta clase de dificultades? Nuestro autor recurre con frecuencia a Mandeville para explicar este tipo de problemas. En un artículo importante, donde explora la filosofía social del autor de la *Fábula de las abejas*, Hayek vuelve sobre la tesis que mencionamos, según la cual los individuos, al buscar satisfacer sus apetitos particulares, concurren a la obtención del interés general. Así, los hombres van creando algo muy parecido a un orden espontáneo sin nunca proponérselo conscientemente. Con todo, Hayek percibe bien una de las preguntas centrales que surge tras la lectura de Mandeville: el orden espontáneo, la convergencia que se da entre apetitos individuales e interés general, ¿es efectivamente espontánea, o necesita el ingenio de la política para salir a la luz? ¿Qué tan indispensable es la figura del legislador en este contexto? El pensador austríaco

recurre a la distinción entre regla abstracta y mandato específico para salvar la dificultad: si, en la gran sociedad, obedecemos normas generales, no es posible decir que el orden espontáneo sea fruto del ingenio político ni de un diseño predeterminado¹⁰⁵. Esto recuerda una prevención realizada por él mismo en *Law, Legislation and Liberty*: no hay que identificar, dice, el orden espontáneo fundado en reglas abstractas con el origen espontáneo de aquellas reglas. Es perfectamente pensable, afirma Hayek, que las normas tengan un origen deliberado, pues lo relevante es que dan lugar a un orden espontáneo. Con todo, la distinción es más problemática de lo que supone Hayek, pues esa tesis le concede al legislador hayekiano el raro privilegio de poder planificar (y, por tanto, conocer y predecir, aunque fuera en sentido meramente abstracto¹⁰⁶). Es una planificación liberal sin duda, pero planificación al fin y al cabo¹⁰⁷. Dicho de otro modo, el único constructivismo válido sería el liberal. Pero más importante aún: si acaso el orden espontáneo requiere algún tipo de diseño, entonces ya no es tan espontáneo, y pierde buena parte de los atractivos que el mismo Hayek le atribuye¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Para todo esto, Friedrich Hayek, "Dr. Bernard Mandeville", en *New Studies*, 249-266.

¹⁰⁶ Como vimos, para Hayek es muy importante esta distinción entre la predicción de la aparición de una estructura de cierto tipo y la aparición de un caso particular (de allí su expresión *pattern prediction*); ver su artículo "The Theory of Complex Phenomena", en id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, p. 22-24.

¹⁰⁷ Es la tesis formulada por Mario Góngora en su *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Universitaria, Santiago, 2010, pp. 294-305.

¹⁰⁸ Sobre esto ver Karl Polanyi, *La gran transformación*. Según Jeremy Shearmur, hay en Hayek una tensión entre el racionalismo crítico y el antirracionalismo (Jeremy Shearmur, "Hayek's Politics", p. 156).



V

LA CRÍTICA A LA NACIÓN



Estas preguntas nos conducen a un problema al que ya aludimos: el del surgimiento de la sociedad espontánea, que constituye la continuación “natural” de las sociedades tribales. ¿Cómo comprender este profundo cambio en la sociabilidad humana¹⁰⁹? Hayek dice relativamente poco sobre las condiciones concretas del cambio, más allá de la evolución. En cualquier caso, el problema como tal no es demasiado original. Si se quiere, es la gran pregunta que enfrenta la primera sociología, y a partir de la cual se formula la noción de anomía: ¿cómo explicar la modernidad? ¿Cómo dar cuenta de la especificidad de la sociedad moderna? ¿Por qué Tocqueville, por ejemplo, al comparar el mundo antiguo con el mundo moderno llega a hablar de dos humanidades distintas¹¹⁰? Para Hayek, la oposición es radical, y por eso vuelve constantemente sobre ella: en sus textos, no hay crítica más severa que la calificación de tribal, primitivo o arcaico. El austríaco encarna el conflicto en dos disposiciones morales que serían, según él, antinómicas: el sentido de lealtad (propio del orden tribal) y el de justicia (característico de la sociedad abierta)¹¹¹. Esta mirada implica que todo aquello anterior a las “sociedades abiertas” cae automáticamente bajo la categoría de “tribal”. Más allá de la generalización que supone tal aserción (¿la *polis* griega es una forma tribal? ¿Es tan unívoca la historia del mundo premoderno?), Hayek enfrenta un problema mayor: el de las formas políticas. Sabemos que la forma política propia de la modernidad no es otra que la nación; durante siglos, los modernos han articulado en ella sus aspiraciones y libertades. En rigor, como bien dice Scruton, no hay ejemplo en la modernidad de orden cataláctico que no dependa, en alguna instancia, de las lealtades nacionales¹¹².

No obstante, Hayek cree que la nación es más bien antinómica con la sociedad abierta, como si estuviera más fuera que dentro de la modernidad. En sus trabajos, la nación no es presupuesta como cuadro de la sociedad liberal, sino como realidad que debe ser combatida—o al menos superada—por el despliegue del liberalismo¹¹³. De hecho, cada vez que tematiza la cuestión nacional, da a entender que ella entra en abierta tensión con su proyecto último: la nación es algo molesto e incómodo para su sistema. Su ideal liberal no deja espacio para los sentimientos nacionales¹¹⁴. Las fronteras nacionales, por ejemplo, son un “obstáculo a los libres desplazamientos de los hombres” y, por lo mismo, su eliminación constituye un ideal¹¹⁵. Además, la restricción a las migraciones constituye un obstáculo serio para la aplicación de principios políticos liberales¹¹⁶; y los privilegios nacionales implican “limitaciones al libre movimiento de los hombres a través de las fronteras”¹¹⁷. La forma nacional no permite que el mundo se transforme en un mercado libre de interferencias para intercambiar bienes y servicios.

En la misma dirección, Hayek suele deplorar la tendencia centralizadora del Estado nacional que, según él, afecta inevitablemente las libertades individuales. Esta lamentable propensión de los Estados a concentrar poder encuentra su origen en la necesidad de defensa. Los enemigos exteriores obligan a poner en las mismas manos la definición de reglas y la provisión de ciertos servicios, con la consiguiente confusión de planos entre ambas tareas¹¹⁸. Por de pronto, nuestro autor admite que el hecho mismo de la guerra representa una objeción fuerte contra su sistema, pues el conflicto exterior obliga a convertir el orden espontáneo de la sociedad en organización; no hay diseño militar posible sin disciplina ni

¹⁰⁹ Un intento de explicación de este problema en el capítulo 4 de Jeremy Shearmur, *Hayek and After. Hayekian Liberalism as a Research Programme*, Routledge Studies in Social and Political Thought, Londres, 1996.

¹¹⁰ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, IV, 8.

¹¹¹ *LLL*, II, p. 147.

¹¹² Roger Scruton, “Hayek and Conservatism”, p. 225.

¹¹³ Kukathas, “Hayek and Liberalism”, en Edward Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, 182-207, p. 196.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 186. Ver también, del mismo autor, “El liberalismo, el nacionalismo y el federalismo en los escritos de Hayek”, *Estudios Públicos* 50, Otoño 1993: 109-129.

¹¹⁵ *LLL*, II, pp. 57-58.

¹¹⁶ *LLL*, III, pp. 55-56.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *LLL*, III, pp. 63-64.

objetivos comunes. La expresión “economía de guerra” muestra precisamente que hay circunstancias extremas que obligan a restringir las libertades individuales. En esos momentos límite, dice, el orden espontáneo debe ser transformado en organización¹¹⁹.

Caben aquí varias observaciones. Primeramente, y como bien nota Pierre Manent, Hayek disocia completamente dos fenómenos que están históricamente unidos: la aparición del individuo titular de derechos individuales y el crecimiento del Estado nacional. Hayek toma lo primero, al tiempo que rechaza lo segundo, sin preguntarse si acaso ambas dinámicas no están vinculadas entre sí¹²⁰. Al fin y al cabo, puede pensarse que el proceso emancipatorio del individuo tiene algún tipo de deuda con el cuadro que lo hizo posible, y ese cuadro es precisamente el Estado nacional. Dicho de otro modo, la libertad pudo desplegarse al alero del Estado nacional, pues éste fijó las condiciones jurídicas que posibilitaron ese desarrollo. Para decirlo en términos hayekianos: la nación es parte de la evolución (y muy probablemente indispensable para obtener los resultados que Hayek más valora). La libertad económica y la libertad individual se desplegaron bajo el Estado, y haría falta un desarrollo muy robusto —que Hayek no ofrece— para intentar mostrar que esa vinculación es más casual y azarosa que necesaria. En cualquier caso, el esfuerzo de Hayek parece dirigido a mostrar que lo económico se despliega con independencia del cuadro político, y que la economía es un fenómeno que no necesita de contexto político, más allá de las reglas abstractas. Pero, ¿puede pensarse un orden económico al margen de ciertas determinaciones políticas que lo contienen? La cuestión es, al menos, dudosa.

Estas reflexiones hacen surgir otra interrogación, en relación con la coherencia interna del sistema hayekiano. Recordemos que el pensador austríaco dijo que la selección de las mejores reglas de conducta se da de modo natural, pues las sociedades que las adoptan se vuelven más vigorosas. Pues bien, resulta que el vigor también tiene una correspondencia militar, y dado que el conflicto parece ser parte del mundo humano, puede decirse —en la misma lógica de Hayek— que espontáneamente las sociedades tienden a ordenarse como organizaciones con el fin de obtener mayores éxitos bélicos. En ese sentido, más que hablar de una evolución lamentable, cabría hablar de desarrollo espontáneo; las sociedades sin capacidad militar ponen en riesgo su sobrevivencia misma. Hayek busca salvar parcialmente esa objeción sugiriendo que la guerra es un fenómeno más bien accidental en la historia humana y que, por tanto, también lo es la centralización. Sin embargo, la respuesta parece insuficiente. Por un lado, la guerra es fundamental para dar cuenta de las identidades modernas; en la historia de los últimos cinco siglos —que es la historia del desarrollo del comercio— la guerra no juega un papel secundario. Al mismo tiempo, es complejo atribuirle la exclusiva responsabilidad de la centralización estatal al hecho bélico, porque éste parece tener otras dimensiones. La necesidad de unidad no es sólo militar, sino también política. Es posible que los hombres busquen sentidos de pertenencia no sólo en función de la seguridad; es posible que la necesidad de lo común exceda el ámbito militar. En otras palabras, la afirmación del Estado soberano es también una respuesta a un problema de orden político, que excede la pura consideración del conflicto exterior¹²¹.

¹¹⁹ LLL, III, pp. 39 y 124.

¹²⁰ Pierre Manent, *Les libéraux*, Gallimard, Paris, 2001, p. 762.

¹²¹ Hay aquí una paradoja llamativa: el argumento evolucionista fue frecuentemente utilizado por el tradicionalismo nacionalista. La nación es, para esta corriente, el paradigma más elevado de orden espontáneo no diseñado (ver Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, p. 43-69). Por otro lado, Hayek parece tomar de Schmitt la idea siguiente: las comunidades políticas se definen en función del conflicto. Por eso puede sugerir que basta con alejarlo de nuestro horizonte para pensar en el fin de la nación (ver Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991).



VI

**LA PROPUESTA
CONSTITUCIONAL
DE HAYEK**



Para justificar su proyecto, Hayek se ve forzado a imaginar un mundo liberado de las condiciones fácticas que han regido la historia de la humanidad, y está obligado a salir de las condiciones existentes para enunciar otras que, según él, serían más deseables. En un mundo sin guerras, podríamos evitar la molesta centralización estatal; en un mundo sin conflictos, no tendríamos necesidad de erigir fronteras. Si el pensador austríaco no concibiera la historia en términos teleológicos, acaso podría ver que, quizás, no es pensable un mundo humano fuera de esas condiciones, fuera de la mediación política. En el fondo, Hayek busca fundar una sociedad abstraída de las condiciones políticas (y por eso el título de uno de sus capítulos es "La política destronada"). Esto es sumamente claro en su propuesta de régimen político, la llamada *demarquía*, formulada en el capítulo 17 de *Law, Legislation and Liberty*¹²². Hayek dibuja allí un orden institucional cuyo principal objetivo es expulsar la política de la *polis*, cerrándole todas las vías de acceso posibles. Como veremos, el modo de elección de sus magistrados, las tareas encomendadas a cada órgano, las limitaciones de cada actor; todo está orientado a impedir que haya cualquier tipo de contaminación política en la configuración del orden espontáneo. En el fondo, todas y cada una de las decisiones que se tomen en el sistema ideado por el pensador austríaco deben ser puras. Desde su perspectiva, la política, tal como suele desarrollarse en las democracias representativas occidentales, es capturada con demasiada facilidad por lógicas perversas, en virtud de las cuales los representantes velan por cualquier tipo de asuntos menos por el genuino interés general. Cuando Hayek trata este tipo de problemas, es indudable que logra captar con mucha perspicacia las tendencias menos amables de la democracia representativa (como el clientelismo, la transacción constante y la prevalencia de intereses privados que cooptan a los partidos políticos). En todo aquello nuestro autor es penetrante, y sus advertencias son sanas: la representación política, organizada en torno a partidos, tiene dificultades que ningún teórico serio debería desdeñar. Con todo, rechaza con tanta fuerza las tendencias negativas de la representación,

que por momentos también parece rechazar el mismo principio democrático. Efectivamente, la *demarquía* que propone es tan protegida, limitada y acotada que el lector puede preguntarse por la naturaleza de sus principios.

La idea central del régimen ideado por Hayek consiste en separar del modo más nítido posible la función legislativa (que debe elaborar reglas abstractas) de la gubernativa (que tiene objetivos particulares). Cada una de estas labores debe ser realizada por asambleas con distinto modo de elección. Esto es bien relevante, porque el pensador cree que las modalidades comúnmente utilizadas en las democracias occidentales para elegir representantes tienden a ser nocivas. Según él, el sistema de elección periódica de la asamblea completa obliga a los candidatos a ordenarse en torno a partidos¹²³. Este fenómeno produce una dificultad mayor: no podemos esperar de hombres sometidos a la disciplina de partidos políticos (y que, por tanto, buscan proteger intereses determinados) la sabiduría para elaborar reglas permanentes de conducta. Digamos que Hayek considera que un hombre de partido está, necesariamente, orientado a proteger intereses particulares (de su grupo), o a perseguir objetivos específicos (para satisfacer a sus electores): no se puede confiar en él para la elaboración de la ley. Se hace necesario entonces introducir algunas variantes en el modo de elección de los legisladores que conforman la asamblea. Ésta debería estar compuesta por personas maduras, elegidas a sus 45 años, y que duren en su cargo el tiempo suficiente (15 años), como para no estar preocupados de su futuro. Además, no debe permitirse la reelección, porque eso orienta al legislador a pensar en los problemas concretos de sus electores. Así, los legisladores podrían ser independientes de los partidos y de grupos de presión. Por otro lado, y dado que los contemporáneos de un individuo son sus mejores jueces, en cada elección deberían votar sólo las personas de 45 años. El resultado sería una asamblea compuesta por personas de 45 a 60 años, que se renovarían cada año en un quince por ciento. Sería deseable además, según Hayek, que aquéllos que formaron parte de la

¹²² La demarquía es el poder del pueblo para establecer reglas.

¹²³ *LLL*, III, pp. 112-113.

asamblea gubernativa, o que hayan estado en los partidos, no pudieran ser elegidos para la función legislativa. En cuanto a las asambleas de gobierno, propone imitar los parlamentos occidentales, con una sola salvedad: retirar el derecho a voto a todos aquellos que reciben pagos del Estado, como jubilados, cesantes y funcionarios públicos. A esto debería sumarse un tribunal constitucional encargado de dirimir los conflictos de competencia entre ambas asambleas. Como se ve, Hayek busca purificar la labor legislativa de la interferencia de los partidos políticos y de los grupos de presión; dado que las leyes deben ser abstractas, se hace imprescindible diseñar las instituciones de tal modo que su elaboración sea lo más pura posible. Esta división de funciones implica también una crítica bastante explícita a la noción de soberanía, al menos en su versión tradicional. En este régimen, no hay ni persona ni órgano que pueda ejercer un poder total o absoluto. De hecho, Hayek admite que busca eludir la pregunta por la soberanía:

Si uno pregunta dónde reside, en un dispositivo como este, la "soberanía", la respuesta es que no está en ninguna parte (...). Si el gobierno constitucional es un gobierno limitado, no puede haber lugar en este sistema para un órgano soberano si la soberanía se define como poder ilimitado¹²⁴.

La propuesta constitucional de Hayek enfrenta, nos parece, ciertas dificultades relevantes. Por un lado, el régimen sugerido por el austríaco está alejado de las prácticas comunes de las democracias modernas, y esto entra en conflicto con sus propios postulados filosóficos. Para decirlo de otro modo, la lectura de este capítulo deja al lector con la extraña sensación

de que Hayek se deja seducir por las sirenas constructivistas: su propuesta carece de apego a la realidad. La paradoja reside en que el más ardiente defensor de los órdenes espontáneos propone instituciones que son cualquier cosa menos espontáneas. Hayek intenta salvar estas objeciones de dos modos. Por un lado —como vimos más arriba—, aclara que, si bien es cierto que las reglas sobre las cuales reposa un orden espontáneo pueden también ser espontáneas, no es necesariamente el caso, pues puede concebirse que un orden espontáneo se forme enteramente a partir de reglas creadas deliberadamente¹²⁵. Pero, como dijimos, el diseño de reglas propias de un orden espontáneo supone en el legislador una racionalidad y un conocimiento muy elevados, que Hayek tiende a negar de modo muy enérgico en otros pasajes de su obra: su ingeniería social requiere, como afirma Shearmur, esfuerzos heroicos para ser aplicada¹²⁶. Por otro lado, el austríaco asevera que no pretende "proponer un plan constitucional aplicable en el presente", y que no busca que países con una tradición constitucional establecida busquen reemplazarla por la que propone¹²⁷. No obstante, su propuesta busca situarse a una distancia crítica de los regímenes existentes, que están muy expuestos a las interferencias de los partidos y los grupos de presión. De hecho, el principal problema de la *demarquía* es político. Un sistema así podría garantizar —en la medida de lo posible— que los legisladores no se contaminen con lógicas partidistas, pero el precio a pagar es bien elevado. En efecto, si es cierto que en un régimen así no habría lugar para la soberanía, es menester admitir que tampoco lo habría para la legitimidad política. ¿Qué régimen moderno podría soportar que las leyes fueran elaboradas por una especie de consejo

¹²⁴ *LLL*, III, p. 123.

¹²⁵ *LLL*, I, pp. 45-46. Esta réplica de Hayek busca defender dos posibilidades. La primera está dada por la creación institucional de repúblicas libres. El ejemplo paradigmático es, desde luego, Estados Unidos: allí una Constitución fue pensada, deliberada y redactada, pero dio origen a algo parecido a un orden espontáneo. La segunda posibilidad es la del filósofo político: el teórico (como Hayek mismo) puede pensar en el mejor tipo de reglas para un orden espontáneo. Ni la creación constitucional norteamericana, ni las instituciones propuestas por Hayek son producto de una evolución "espontánea" (comparar con *LLL*, I, pp. 100-101).

¹²⁶ Jeremy Shearmur, "Hayek's Politics", p. 164.

¹²⁷ *LLL*, III, p. 108.

de ancianos¹²⁸, con mandatos que duren 15 años, elegidos sólo por personas de 45, que votarían una sola vez en su vida, siempre y cuando hayan llegado hasta esa edad? ¿Qué tipo de democracia podría admitir que los jubilados no votaran? Hayek olvida que la democracia no es sólo un principio, sino también un ejercicio: las leyes no pueden ser elaboradas al margen del metabolismo político propio del cuerpo social, pues los ciudadanos deben sentir que participan de algún modo en ese proceso, so riesgo de socavar las bases mismas del régimen¹²⁹. Hayek busca tanta pureza en el origen de la ley, que la deja muy lejos del ciudadano, de modo que la ley gana en pureza lo que pierde en legitimidad. ¿De qué sirve una ley abstracta, elaborada según todas estas reglas y garantías, pero que los ciudadanos no perciben como suya? La política

es precisamente la instancia mediadora que permite que la ley adquiera esa legitimidad a través de instancias comunes. Sin embargo, Hayek realiza esfuerzos ingentes y sistemáticos por desvalorizar ese tipo de instancias. Por ejemplo, afirma que el gobierno político cumple funciones análogas a aquéllas que corresponden al equipo de mantenimiento de una industria: su finalidad es “asegurar que el mecanismo productivo se mantenga en buen orden de funcionamiento”¹³⁰, y nada más. Es cierto que la política tiene riesgos, algunos de ellos muy elevados, pero el esfuerzo por neutralizarla no contiene menos peligros. No se renuncia impunemente a la política sin amputar una dimensión que bien puede ser indispensable al despliegue humano.

¹²⁸ Desde luego, cabe notar la ironía implícita: el crítico del tribalismo termina proponiendo un consejo de ancianos para ordenar la vida común.

¹²⁹ Ver por ejemplo *LLL*, III, pp. 133-134; donde caracteriza la democracia de un modo puramente instrumental y negativo: es sólo un procedimiento contra el despotismo.

¹³⁰ *LLL*, I, pp. 47-48.



VII

HAYEK Y LA HISTORIA



Es posible que estas consideraciones sean útiles para intentar responder mejor nuestra pregunta inicial, sobre el lugar de la historia en el pensamiento de Hayek. En efecto, él parece aspirar a un mundo sin política ni naciones, donde las fronteras sean abolidas, no haya más restricciones a los movimientos de personas, bienes o servicios, y donde las leyes se originen en un cuerpo libre de contaminación política. Si la nación es un obstáculo a la aplicación de los principios liberales¹³¹, el liberalismo debe abogar justamente por la desaparición del cuadro nacional, que impide el pleno despliegue de esos principios. Si la política representa un peligro para el liberalismo —porque sirve a intereses particulares y grupos de presión— entonces debe ser destronada, para dejar lugar a un sistema en el que los políticos tendrían una injerencia nula en la elaboración de la ley. Desde luego, el pensador austríaco es consciente de que las circunstancias no hacen posible esto en lo inmediato. Por lo mismo, llama en varias ocasiones a la prudencia; no pretende que la demarquía sea aplicada aquí y ahora —sería demasiado violento con sus propias premisas—, ni pretende superar las fronteras en lo inmediato, pues los esfuerzos por avanzar hacia un cuadro supranacional podrían ser contraproducentes si son muy precipitados¹³². Sin embargo, la idea parece clara: como en Marx, hay en el horizonte final algo así como un orden supranacional y apolítico, que constituye un ideal supremo¹³³. Esto se vincula con una idea que ya señalamos: en la medida en que las reglas abstractas propias del mercado tienden a distender los vínculos comunitarios, los órdenes nacionales van perdiendo buena parte de su sentido, y quizás con ellos también las legitimidades políticas mismas pierden su relevancia. El mercado disuelve las identidades comunitarias en un orden más amplio, que a la larga puede (¿y debe?) incluir a toda la humanidad. Dado que se trata de un proceso evolutivo, la pauta predictiva de Hayek tiende a afirmar que es cuestión de tiempo para que esas identidades particulares se vayan debilitando, y pueda

surgir así el orden supranacional, o postnacional. Su sistema teórico, pues, lo termina encerrando en un determinismo¹³⁴. Todo esto es coherente, pero naturalmente obliga a Hayek a asumir un punto de vista sobre la historia que entra en abierta tensión con otras dimensiones de su pensamiento. En términos simples, la estructura del argumento hayekiano es teleológica, es decir, supone que hay una orientación hacia un fin, donde la libertad humana se despliega en una sociedad universal que ha superado las fronteras, y cuyo principal mecanismo de coordinación es el mercado. Así como la sociedad tribal se convierte, por evolución espontánea (y progresiva), en una sociedad abierta, del mismo modo Hayek parece creer que el destino de la sociedad abierta es una sociedad supranacional sin fronteras, donde el mercado no encuentre límites arbitrarios, y donde la política haya sido excluida¹³⁵.

Desde luego, todo esto supone una concepción de la historia mucho más sustantiva de lo que Hayek está dispuesto a conceder explícitamente. Por de pronto, supone el fin del conflicto, que estaría en el origen del proceso de centralización estatal. La disolución de las formas nacionales supone, en el esquema de Hayek, la superación de los conflictos que han forjado a las naciones, y que han llevado al Estado a acumular atribuciones. La renuncia a la soberanía y a la política supone que todo esto ha perdido su importancia. Pero, ¿cómo garantizar que no habrá más guerra, cómo asegurarse que nuevos conflictos no volverán a reforzar la lógica centralizadora? Hayek apenas se detiene en esta cuestión, dando por sentado que la guerra parece excluida al menos al interior del bloque conformado por las naciones de Europa occidental y América del norte. Esto permitiría dejar en manos de una instancia supranacional la necesidad de defensa, y descentralizar así los Estados mismos¹³⁶. Esta sugerencia contiene varias dificultades, que Hayek parece no percibir. En primer lugar, ¿cómo no darse cuenta de que, a la larga, esa estructura supranacional de defensa

¹³¹ *LLL*, III, pp. 55-56.

¹³² *LLL*, II, pp. 58-59.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Desde luego, Hayek objetaría esto, afirmando que su teoría busca explicar procesos más que describirlos. Sin embargo, quizás sin percatarse, con frecuencia termina desliziándose hacia lo segundo.

¹³⁵ La idea de una federación supranacional está presente en los textos más tempranos de Hayek (ver Kukathas, "Hayek and Liberalism", p. 199). Así, en un artículo escrito en 1939 ya decía que "la abrogación de las soberanías nacionales y la creación de un derecho internacional efectivo es el necesario complemento y la consumación lógica del programa liberal" ("The Economic Conditions of Interstate Federalism", en *Individualism and Economic Order*, Chicago University Press, 1948, 255-272, p. 269).

¹³⁶ *LLL*, III, p. 132.

terminaría concentrando atribuciones? ¿Por qué habría de salir de la lógica centralizadora? ¿No puede incluso suponerse que esa realidad sería aun peor, dadas las dimensiones de la nueva unidad? Si el conflicto sólo parece excluido de una porción limitada del mundo, la posibilidad de conflicto con la otra porción obliga a centralizar para defenderse de modo adecuado. Por otro lado, ¿puede suponerse que la guerra está excluida de nuestro horizonte, aunque sea limitado? No hay que suscribir en su integralidad las tesis schmittianas para percatarse de cuán problemática es una afirmación de esa naturaleza. Después de todo, cuando Hayek escribía, Europa llevaba sólo unos decenios de paz tras largos siglos de conflicto¹³⁷. Pero hay más: ¿puede existir algo así como una defensa supranacional, que no responda en último término a los intereses de un grupo determinado¹³⁸? ¿Delegar la defensa en una instancia supranacional no significa, en el

fondo, delegarla en la nación que controlará ese aparato? Esta última es una salida perfectamente legítima (como lo prueban los casos alemán y japonés), pero que no implica en ningún caso el fin de la centralización. En rigor, la salida de la nación (y la salida de la guerra) supone dificultades de gran magnitud, que Hayek tematiza relativamente poco, y que comprometen seriamente su proyecto. Si el conflicto es connatural a los grupos humanos (esto es, si Kant estaba equivocado en su proyecto de *Paz perpetua*), entonces no resulta prudente pensar que la descentralización estatal o el fin de las naciones sea un horizonte razonable. Algo análogo ocurre con la política: ¿cómo pensar una sociedad humana que no requiera, para organizarse, de dosis importantes de legitimidad política? ¿Es el liberalismo tan antinómico con la política como lo pretende Hayek?

¹³⁷ Sobre esto, ver Carl Schmitt, *El concepto de lo político*.

¹³⁸ Las dificultades que ha enfrentado la Unión Europea en materia de defensa común (y el hecho de que, al final, su protección depende de la OTAN) muestran bien que la cuestión es muy compleja.



VIII

HISTORIA Y PROGRESO



El pensador austríaco esboza entonces algo así como una visión del proceso histórico: de la tribu a la sociedad abierta, de las naciones a instituciones supranacionales¹³⁹. En ambos casos, se va configurando un orden espontáneo cuyo mecanismo más relevante es el mercado. Como vimos, éste último nos permite descubrir que los hombres pueden colaborar entre sí más allá de la tribu o la nación, pues no exige pertenencia a una misma comunidad moral. El despliegue de las posibilidades del mercado va obligando a las estructuras políticas a adaptarse, porque sus resultados son exitosos. Se produce aquí un problema de justificación, que cabe mirar más de cerca. En efecto, ¿cuál es la justificación última del mercado? Como hemos visto, Hayek ofrece aquí dos tipos de argumentos. Por un lado, dice que el mercado es un mecanismo que resguarda las libertades de los individuos, pues no coacciona a nadie, sino que todas las interacciones deben ser consentidas. Este argumento no es muy convincente, porque los hombres bien podrían querer organizarse de otro modo para ejercer su libertad; al fin y al cabo, no hay una sola manera válida de hacer valer la libertad individual, y es al menos dudoso que el mercado represente siempre y necesariamente el mejor mecanismo. Hayek tiende a ignorar, como lo notara Aron, todas las formas colectivas de ejercer la libertad¹⁴⁰. Por otro lado, tampoco formula la pregunta —central en cualquier doctrina liberal— por el consentimiento, que está presente incluso en un autor como Locke¹⁴¹: ¿todos los consentimientos valen igual? ¿Existe algo así como la dominación económica? ¿Hay actos comerciales no consentidos, o consentidos en grados distintos? ¿Qué consecuencias tiene eso?

El segundo argumento que ofrece Hayek tiene que ver con los efectos del mercado: a largo plazo, permite obtener los mayores beneficios. Incluso si el funcionamiento del mercado nos merece dudas, o parece introducir injusticias, a la larga resulta el mejor modo de conciliar la multitud de aspiraciones humanas. Hayek intenta resolver así los problemas vinculados a la desigualdad. Afirma, por ejemplo, que es poco lo que puede hacerse para modificar las desigualdades que se dan en el inicio. Dado que aquéllas tienen su origen en las familias, son un poco inevitables. Pero también pueden existir otro tipo de desigualdades, o injusticias, que nos parecen ilegítimas, o problemáticas. ¿Qué podemos hacer para intentar corregirlas? ¿Podemos invocar a la justicia en esos casos? Para nuestro autor, salvo que la injusticia sea manifiesta y reciente, no hay ningún medio práctico de corregirla¹⁴². Es preferible, dice el austríaco, admitir que la situación representa “un accidente no reparable”, y abstenerse de tomar medidas que busquen favorecer a individuos o grupos determinados¹⁴³. El motivo es simple: el puro funcionamiento del mercado ofrece, a largo plazo, las mejores perspectivas de mejoramiento para todos; y la intervención sobre éste es siempre dañina¹⁴⁴. Si consideramos, dice Hayek, que nada ha contribuido más, en los últimos siglos, a elevar la situación de los grupos más débiles que el enriquecimiento general inducido por el mercado, entonces no podemos sino concluir que lo mejor que podemos hacer por los más desfavorecidos es fomentar su desarrollo¹⁴⁵. En el fondo, muchas expectativas presentes deben ser decepcionadas para favorecer el mejor funcionamiento del mecanismo en el futuro¹⁴⁶.

¹³⁹ Ver por ejemplo *LLL*, III, p. 160 (“El paso de la pequeña banda a la comunidad sedentaria, y luego finalmente a la sociedad abierta, y con ella a la civilización se produjo por el hecho de que los hombres aprendieron a obedecer a reglas comunes abstractas, en lugar de ser guiados por instintos innatos en la búsqueda común de resultados visibles”). Desde luego, esta perspectiva universalista también está presente en Marx, aunque por motivos distintos (ver por ejemplo *L'idéologie allemande*, p. 1070).

¹⁴⁰ Sobre esto, me permito remitir a Daniel Mansuy, “Política y liberalismo: la crítica de Aron a Hayek”, en Pablo Ortúzar (ed.), *Subsidiariedad. Más allá del Estado y el mercado*, IES, Santiago, 2015, 53-75.

¹⁴¹ Locke, John, “Venditio”, en *Political Essays*, Cambridge University Press, 2004, 339-343.

¹⁴² *LLL*, II, p. 132.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Hayek excluye tajantemente cualquier posibilidad de intervención moderada, o sana. Si se empieza a intervenir, sostiene, no hay prácticamente ningún punto en el que la lógica pueda detenerse. Se hace ineludible entonces elegir “entre sistemas incompatibles” (*LLL*, I, p. 58). Por lo mismo, la defensa eficaz de la libertad ha de ser *dogmática* (*LLL*, I, p. 61); y la creencia en la justicia social —según la cual habría que intervenir el orden espontáneo para corregirlo— conduce hacia el totalitarismo (*LLL*, II, p. 68). Este argumento, muy repetido por Hayek a lo largo de toda su trayectoria, es uno de los mejores ejemplos de cómo el austríaco se deja llevar por su entusiasmo, y por su antagonismo respecto del socialismo: no es posible identificar así, sin más, políticas socialdemócratas con el totalitarismo sin caer en un absurdo manifiesto.

¹⁴⁵ *LLL*, II, p. 131.

¹⁴⁶ *LLL*, I, pp. 102-103.

Esta argumentación posee una innegable dimensión histórica: la justificación del mercado reside en que, para poder disfrutar de sus resultados benéficos, debemos permitir su despliegue en el tiempo. Por lo mismo, las injusticias actuales deben ser aceptadas porque intentar subsanarlas impediría el desarrollo futuro del mercado. Pero, ¿qué tipo de argumentación es ésta? ¿Puede el futuro justificar de ese modo las instituciones del presente? Hannah Arendt trata esta cuestión cuando analiza la filosofía kantiana de la historia, y nota la dificultad siguiente:

En Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general; pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo. En otras palabras, la idea misma del progreso -si designa algo más que un cambio de circunstancias y la mejora del mundo- contradice la noción kantiana de dignidad del hombre. Es contrario a la dignidad humana creer en el progreso¹⁴⁷.

La objeción arendtiana apunta hacia un problema central: ¿cómo afirmar al mismo tiempo la dignidad absoluta de la persona (que implica su no instrumentalización) con la doctrina del progreso histórico? ¿Qué valor tienen los individuos si parecen ser únicamente medios de un proceso ciego, que no conducen ni conocen plenamente? Desde luego, en Hayek no

hay una filosofía de la historia tan explícita como en Kant¹⁴⁸, pero sí hay indicios –según hemos visto– de una concepción progresiva de la historia y, sobre todo, de una justificación del mercado en virtud del mismo proceso temporal: las injusticias de hoy son imposibles de corregir sin afectar el buen funcionamiento del mercado, cuyos resultados se verán mañana. Hayek parece recurrir, entonces, por medio de la historia, al utilitarismo que tanto critica¹⁴⁹. Por otro lado, abandona la premisa de la ignorancia: los efectos del mercado justifican su implementación, y justifican también que nos abstengamos de intervenir allí donde hay injusticias, que sólo deben ser consideradas como *accidentes no reparables*. Esta argumentación requiere grados elevados de conocimiento y de previsión: ¿será cierto que el mercado tiende al equilibrio? ¿El despliegue del mercado no podrá también contener tensiones, injusticias, o hacer surgir nuevos problemas¹⁵⁰? Hayek llega a sugerir que aquellas cosas que solemos reprocharle al mercado no son atribuibles a su responsabilidad, sino que son vestigios de elementos precapitalistas que no han podido ser eliminados¹⁵¹. En el fondo, el austríaco considera que el mercado permite la convergencia de la justicia con la utilidad, pero eso es una hipótesis optimista de la historia antes que un argumento fundado. Además, es posible que una concepción robusta de la dignidad humana no permita una respuesta de esta naturaleza.

¹⁴⁷ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Madrid, 2003, p. 142.

¹⁴⁸ Ver Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987.

¹⁴⁹ Ver por ejemplo *LLL*, II, pp. 17-23.

¹⁵⁰ Ver por ejemplo Francis M. Bator, "The Anatomy of Market Failure", *The Quarterly Journal of Economics*, 72-3 (1958): 351-379 y Harold Demsetz, "Information and Efficiency: Another Viewpoint", *Journal of Law and Economics*, 12-1 (1969): 1-22.

¹⁵¹ Friedrich Hayek, "History and Politics", en id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, 201-215, p. 215.



IX

HISTORIA Y MORAL



La filosofía de la historia subyacente en el sistema de Friedrich Hayek también puede explicarse del siguiente modo. Para el austríaco, sólo hay un tipo de reglas que hace posible una sociedad “abierta” y “humanista”¹⁵². Así, se inscribe decididamente en la tradición que considera que los enormes problemas políticos que la humanidad ha enfrentado requieren de una respuesta más o menos unívoca; a fin de cuentas, sólo habría (según su pensamiento) una forma legítima de organizar la sociedad. Es cierto que se llega a ese orden por generación espontánea (aunque admite una creación no espontánea de sus reglas), pero eso no hace sino confirmar nuestra hipótesis: ese orden no es producto de la deliberación humana, sino que de un proceso que se ha desarrollado a lo largo del tiempo. Por esto, Hayek no es un pensador de la pluralidad de lo humano, sino más bien de su unidad: a pesar de su defensa apasionada de las tradiciones y de la evolución espontánea, todo tiende a converger¹⁵³. ¿Por qué sólo estas reglas serían posibles en una sociedad abierta y humanista? Pues bien, porque sólo allí cada cual cuenta como individuo y no sólo como miembro de un grupo particular. Sólo una sociedad que garantice la aplicación de reglas abstractas a todos permite que esas condiciones se cumplan. En el fondo, Hayek quiere liberar al individuo de cualquier control grupal, como si el individuo mismo pudiera existir al margen de la sociedad¹⁵⁴. Pero lo más importante viene luego, cuando Hayek admite sin ambages que:

*Es sólo si aceptamos como fin tal orden universal —es decir, si queremos avanzar en la pista que desde los antiguos estoicos y el cristianismo ha sido característica de la sociedad occidental— que podemos presentar este sistema moral como superior a otros; y al mismo tiempo, esforzarnos por mejorarlo por una crítica inmanente continua*¹⁵⁵.

La justificación última de la propuesta hayekiana reside en un orden universal. Esto es perfectamente lógico; si la primacía le corresponde al individuo, en contraste con cualquier grupo humano que quiera controlarlo, entonces sólo un orden universal

puede servir de base a un esquema de esta naturaleza. El motivo es sencillo: cualquier frontera supone leyes que se aplican sólo a unos en desmedro de otros; cualquier grupo supone una discriminación (¿arbitraria?) respecto de aquellos que no pertenecen a él. Sólo el orden universal podría garantizar una misma ley para todos los hombres y, por tanto, un grado máximo de libertad. De más está decir que, a su modo, Hayek se acerca aquí al sueño de Kojève, ese gran hegeliano del siglo XX, según el cual la historia humana tiende a un orden universal y homogéneo: universal porque no hay fronteras; y homogéneo porque todos estamos sometidos a la misma ley abstracta. Hayek insiste en su propio punto: es sólo esta perspectiva la que permite pensar que este ordenamiento es moralmente superior a los alternativos (de ahí el carácter unívoco de su propuesta). Como se ve, él razona en función de un horizonte histórico que provee de sentido futuro y valor moral al pasado, que es precisamente la nota distintiva de toda filosofía de la historia. En este contexto, su apelación a una utopía liberal cobra todo su valor: si éste es el sentido del horizonte histórico que defienden los liberales, entonces es imprescindible explicitarlo tanto como sea posible, para que alcance una operatividad política análoga a las utopías de izquierda. En el fondo, Hayek —desde una perspectiva liberal— no quiere renunciar a la fuerza que da la formulación de ese horizonte. A fin de cuentas, el mercado es aquella institución que nos permite acceder a lo universal: ése es el modo en que Hayek intenta resolver el enigma formulado por Hegel.

Hay, eso sí, una dificultad que Hayek parece no advertir del todo. Ésta estriba en que asumir ese lenguaje y esa lógica implica concederle varias premisas relevantes al progresismo de izquierda que él mismo rechaza. La paradoja de la filosofía hayekiana reside precisamente aquí: los instrumentos conceptuales con los cuales combate al socialismo son deudores de dicha doctrina. Si la izquierda propone una utopía, entonces hay que proponer una alternativa; si la izquierda anuncia el futuro de una humanidad pacificada en la igualdad, entonces es menester

¹⁵² LLL, II, p. 27.

¹⁵³ Sobre la cuestión de la pluralidad de lo político, ver Bernard Manin, “Montesquieu et la politique moderne”, *Cahiers de philosophie politique* 2-3 (1984-1985), *Montesquieu*, Université de Reims, 157-229.

¹⁵⁴ Una crítica a este punto de vista en François Flahault, *Le paradoxe de Robinson: capitalisme et société*, Mille et une nuits, Paris, 2005.

¹⁵⁵ LLL, II, p. 27.

formular un futuro donde la ley general y abstracta prime en todo el universo. En fin, si la izquierda afirma que su propuesta tiene mayor valor moral porque profetiza un futuro mejor, se hace imprescindible fundar la moralidad de la propuesta liberal en el futuro, aunque eso implique abandonar la posición de la

ignorancia, tan cara para Hayek. Por ende, el austríaco, a fin de cuentas, parece quedar atrapado en la curiosa paradoja de quien, al asumir las armas del adversario, le concede los puntos más fundamentales de la disputa.



Universidad de los Andes

Centro Empresa y Humanismo
Grupo CGE