

# Crítica de la ideología liberal

Alain de Benoist

## Crítica del liberalismo

No habiendo nacido sólo de un solo hombre, el liberalismo no se ha presentado nunca como una doctrina unificada. Los autores que se han reclamado de esta corriente han dado con mucha frecuencia interpretaciones divergentes, sino contradictorias de la misma. Sin embargo, hizo falta hubiera entre ellos suficientes puntos comunes para que se les pudiera considerar a unos y otros como autores liberales. Son precisamente estos puntos comunes los que permiten de definir el liberalismo como escuela. El liberalismo es, por una parte, una doctrina económica que tiende a hacer modelo del mercado auto regulado el paradigma de todos los hechos sociales: lo que se llama el liberalismo político sólo es un modo de aplicar a la vida política principios deducidos de esta doctrina económica, la cual tiende a limitar siempre lo más posible la parte del político. (En este sentido ha podido decirse que una "política liberal" era una contradicción en sus mismos términos. Por otra parte, el liberalismo es una doctrina que se basa en una antropología de tipo individualista, es decir que descansa como sobre una concepción del hombre como ser no fundamentalmente social.

Estos dos rasgos característicos, que poseen ambos una vertiente descriptiva y una vertiente normativa, (el individuo y el mercado son descritos, al mismo tiempo, como hechos y presentados como modelos) son directamente antagonistas de las identidades colectivas. Una identidad colectiva no podría analizarse de manera reduccionista como la simple suma de las características que poseen individuos asociados en el seno a una colectividad dada. Requiere que los miembros de esta colectividad tengan la clara conciencia que su pertenencia engloba o supera a su ser individual, es decir que su identidad común resulta de un efecto de composición. En la medida en que se basa en el individualismo, el liberalismo tiende a romper todas las uniones sociales que van más allá del individuo.

En cuanto al funcionamiento óptimo del mercado, implica que nada estorba la libre circulación de los hombres y las mercancías, lo que implica que las fronteras deben ser consideradas finalmente como inexistentes, algo que todavía contribuye aún más a la disolución de las estructuras y de los valores compartidos. Eso no significa, naturalmente que los liberales no hayan podido defender nunca identidades colectivas, sino que implica que no han podido hacerlo más que en contradicción con los principios de los que se jactan.

Louis Dumont ha mostrado perfectamente el papel jugado por el cristianismo en el tránsito en Europa de una sociedad tradicional de tipo

holista a una sociedad moderna de tipo individualista. Desde su origen, el cristianismo sitúa al hombre como individuo que, antes de cualquier otra relación, está en relación interior con Dios y que puede esperar a salvarse gracias a su transcendencia personal. En esta relación con Dios se afirma el valor del hombre en cuanto individuo, valor en relación al cual el mundo se encuentra necesariamente rebajado o devaluado. El individuo es por otra parte, parejo a todos los demás hombres en tanto que titular de un alma individual. Igualitarismo y universalismo se introducen así en el plano ultramundano: el valor absoluto que el alma individual recibe de su relación filial con Dios es compartido por toda la humanidad.

Marcel Gauchet ha retomado la constatación de una unión de causalidad entre la emergencia de un Dios personal y el nacimiento de un hombre interior, cuya suerte en el más allá sólo depende de sus actuaciones individuales y cuya independencia se encamina hacia la posibilidad de una relación íntima con Dios, es decir de una relación que solamente le compromete a él. *"Cuanto más se aleja Dios en su infinitud, escribe Gauchet, más tiende a convertirse la relación con él a algo puramente personal, hasta excluir toda mediación institucional. Elevado a su absoluto, el sujeto divino no tiene más de legítimo que en su presencia íntima. Así la interioridad, por de pronto, se convierte decididamente en individualidad religiosa"*.

La enseñanza paulista muestra una tensión dualista que hace del cristiano, sobre el plano de su relación con Dios, un *"individuo fuera del mundo"*: convertirse en cristiano implica de algún modo renunciar al mundo. Sin embargo, en el curso de la historia, el individuo fuera del mundo va a contaminar progresivamente la vida mundana. A medida que adquiere el poder de conformar el mundo en función de sus valores, el individuo que se situaba inicialmente como fuera de este mundo va a volver a él progresivamente para transformarlo en profundidad. El proceso se realizará en tres etapas principales. En un primer tiempo, la vida en el mundo ya no es rechazada, sino relativizada: es la síntesis agustina de las dos ciudades. En un segundo tiempo, el papado se arroga el poder político y se convierte a su vez en poder temporal. Finalmente, con la Reforma, el hombre se apropia totalmente en el mundo, donde trabaja para mayor gloria de Dios, buscando un éxito material que puede ser interpretado como la prueba misma de su elección. El principio de igualdad e individualidad que no funcionaban inicialmente más que en el registro de la relación con Dios, y podía pues aún coexistir con un principio orgánico y jerárquico estructurador del todo social, va de esta forma a encontrarse remitido progresivamente sobre la tierra para desembocar en el individualismo moderno que representa su proyección profana. *"Para que nazca el individualismo moderno -escribió Alain Renaut quien expone las tesis de Louis Dumont- será necesario que la componente individualista del cristianismo termine, por así decirlo, "contaminando" a la vida moderna, hasta el punto de que progresivamente las representaciones se unifiquen, el dualismo inicial se borrará y "la*

*vida en el mundo será concebida como pudiendo ser enteramente conformada como valor supremo": al final de este proceso, "el individuo-fuera-el-mundo se habrá convertido en el moderno individuo-en-el-mundo".*

La sociedad orgánica de tipo holista, entonces, habrá desaparecido. Para retomar una distinción célebre, diremos que se habrá pasado de la comunidad a la sociedad, es decir a la vida común concebida como simple asociación contractual. Pero éste ya no será más el todo social quien ocupará el primer lugar, sino los individuos titulares de derechos individuales, atados entre ellos por los contratos racionales interesados.

Un momento históricamente importante de esta evolución corresponde al nominalismo que se afirma en el siglo XIV, con Guillermo de Occam, que ningún ser existe más allá del ser singular. Otro momento-clave corresponde al cartesianismo quien pone ya, en el campo filosófico, al individuo tal como será más tarde supuesto por la perspectiva jurídica de los derechos del hombre y por esta otra, intelectual, de la razón y de las Luces. A partir del siglo XVIII, esta emancipación del individuo con respecto a sus uniones naturales será interpretada regularmente como signo del acceso de la humanidad a una "mayoría de edad", en una perspectiva de progreso universal. Entendida por pulsiones individualistas, la modernidad se distinguirá primeramente como el proceso mediante el cual los grupos de parentesco y vecindad y las comunidades más amplia, desagregarán progresivamente para "liberar al individuo", es decir, de hecho, para disolver todas las relaciones orgánicas de solidaridad.

Ser humano ha significado en todos los tiempos afirmarse a la vez como una persona y como un ser social: dimensión individual y dimensión colectiva no son idénticas, pero son indisociables. En la percepción holista, el hombre se construye él mismo sobre la base de lo que hereda y en referencia al contexto social-histórico propio. Este modelo, que es el modelo más general de la historia, al que el individualismo, que es preciso mirar como una particularidad de la historia occidental, termina oponiéndose directamente.

En el sentido moderno del término, el individualismo es la filosofía que considera al individuo como la única realidad y lo toma como principio de cada evaluación. Este individuo es considerado en sí mismo, abstracción hecha de todo contexto social o cultural. Mientras el holismo expresa o justifica la sociedad existente en referencia a los valores heredados, transmitidos y compartidos, es decir en último análisis en referencia a la sociedad misma, el individualismo plantea independientemente sus valores de la sociedad tal como la encuentra. Por ello no reconoce ningún estatuto de existencia autónoma a las comunidades, a los pueblos, a las culturas o a las naciones. En estas entidades, no ve más que sumas de átomos individuales y plantea que sólo estos poseen valor.

Esta primacía del individuo sobre la colectividad es al mismo tiempo descriptiva, normativa, metodológica y axiológica. El individuo es considerado como primero. Ya sea que se le suponga anterior a los social en una representación mítica de la “pre-historia” (anterioridad del estado de naturaleza), ya sea que se atribuye un simple primado normativo (el individuo es lo que vale de más). Giorgio Bataille afirmó que *"en la base de cada ser, existe un principio de insuficiencia"*. El individualismo liberal afirma al revés la plena suficiencia del individuo singular. En el liberalismo, el hombre puede considerarse como individuo sin tener que pensar en su relación con los demás hombres en el seno de una socialidad primaria o secundaria. Argumento autónomo, propietario de sí mismo, movido por su único interés particular, se define, por oposición a la persona, como *"un ser moral, independiente, autónomo y tan esencialmente no social"*.

En la ideología liberal, este individuo es titular de derechos inherentes a su “naturaleza” cuya existencia no depende en ninguna modo de la organización política o social. Los gobiernos tienen el deber de garantizar estos derechos, pero no sabrían fundarlos. Siendo anteriores a cada vida social, no han salido inmediatamente de deberes, pues los deberes implican precisamente que hay un principio de vida social: no hay deberes hacia otros si no hay ya otros. El individuo se convierte así en el manantial de sus propios derechos, empezando por el derecho a actuar libremente según la conveniencia de sus intereses particulares. Se encuentra entonces “en guerra” con todos los demás individuos, ya que éstos son impulsados a actuar de la misma forma en el seno de una sociedad concebida como un mercado competitivo.

Los individuos pueden optar por asociarse entre ellos pero las asociaciones que forman tienen un carácter condicional, contingente y transitorio, ya que quedan subordinadas al consentimiento recíproco y no tienen otro objetivo que satisfacer mejor los intereses individuales de cada una de las partes. La vida social, en otras palabras, no es más que un asunto de decisiones individuales y de opciones interesadas. El hombre se comporta como un ser social, no porque esté en su naturaleza, sino porque tiende a buscar su beneficio y sus ventajas. Si no encuentra ventajas, puede en cualquier momento (al menos en teoría), romper el pacto. Es incluso en esta ruptura que manifiesta mejor su libertad. En oposición a la de los Antiguos, que consistía primeramente en la posibilidad de participar en la vida pública, la libertad de los Modernos reside, en efecto, ante todo en el derecho a apartarse. Esto es así porque los liberales siempre tienden a dar a la libertad una definición sinónimo de independencia.. Benjamín Constant celebra *"él el gozo pacífico de la independencia individual privada"*, añadiendo que *"los hombres no necesitan, para ser felices, más que ser dejados en una independencia perfecta, en todo lo que tiene relación con sus ocupaciones, empresas, a su esfera de actividad, sus fantasías"*. Este “gozo apacible” debe entenderse como un derecho a escindirse, derecho a no ser tenido por ningún deber de pertenencia ni por ninguno de estos vasallajes

que, en ciertas circunstancias, pueden, en efecto, revelarse incompatibles con la "independencia privada".

Los liberales insisten de modo particular sobre la idea de que los intereses individuales no tienen que ser sacrificados nunca al interés colectivo, al bien común o a la salud pública, nociones que consideran como inconsistentes. Esta conclusión se desprende de la idea de que solo los individuos tienen derechos, mientras las colectividades, siendo sumas de individuos, no tendrían ninguno que les perteneciera en propiedad. *"La expresión "derechos individuales" es una redundancia, escribe Ayn Rand, no hay ninguna otra fuente de derechos". "La independencia individual es la primera de las necesidades modernas, afirmó además Benjamín Constant. Por tanto, no hace falta preguntar nunca el sacrificio para establecer la libertad política".* Antes suyo, John Locke declaró que *"un niño no nace sujeto a ningún país"*, ya que, convertido en adulto, *"tiene la libertad de elegir el gobierno bajo el cual encuentra bueno de vivir, y unirse al cuerpo político que más le guste"*.

La libertad liberal supone, por tanto, que los individuos pueden hacer abstracción de sus orígenes, de su entorno natural, del contexto en el que viven y dónde se entrenan sus opciones, es decir de todo lo que hace que sea como es y no de otra manera. Supone, en otras palabras, como dice John Rawls, que el individuo siempre es anterior a sus fines. Nada demuestra sin embargo que el individuo pueda considerar a sí mismo como un sujeto libre de todo vasallaje y al margen de todo determinismo. Nada demuestra por lo demás tampoco que preferirá en todas circunstancias la libertad a cualquier otro bien. Tal concepto ignora por definición los compromisos y las uniones que no deben nada al cálculo racional. Es una concepción puramente formalista que no permite darse cuenta de lo que es una persona real.

La idea general es que el individuo tiene el derecho a hacer todo lo que quiere mientras el uso de su libertad no interfiera con la de los demás. La libertad se definiría así como pura expresión de un deseo que no tiene otro límite teórico que el idéntico deseo de los demás, estando mediatizados el conjunto de estos deseos por los cambios económicos. Es lo que Grotius, teórico del derecho natural, ya afirmó en el siglo XVII: "No es contrario a la naturaleza de la sociedad humana trabajar para su propio interés, mientras se haga sin lesionar los derechos de los otros". Pero es evidentemente una definición "irénica": casi todos los actos humanos se ejercen de una forma u otra a expensas de la libertad de los otros, y además es casi imposible determinar el momento en que la libertad de un individuo puede ser considerada como lesiva para la de otros.

La libertad de los liberales es efectivamente ante todo libertad de poseer. No reside en el ser, sino en el tener. El hombre es considerado libre en la medida en que es propietario, y, en primer lugar, propietario de sí mismo. Esta idea de que la propiedad de sí mismo determina fundamentalmente la libertad será, por otra parte, retomada por Marx.

Alain Laurent define la realización de sí mismo como una *“insularidad ontológica cuya primera finalidad consiste en la búsqueda de su propia felicidad”*. Para los autores liberales, la “búsqueda de la felicidad” se define como la libre posibilidad de intentar maximizar los propios intereses. Pero el problema que se plantea acto seguido es saber lo que debe entenderse por “interés”, tanto más cuando los tenedores de la axiomática del interés raramente se preocupan por evocar la génesis o por describir sus componentes, de la misma forma que tampoco se preguntan si todos los actores sociales están en el fondo movidos por intereses idénticos o si sus intereses son conmensurables y compatibles entre ellos. Presionados en sus posiciones, tienden a dar al término una definición trivial: el “interés” se convierte en sinónimo de deseo, de proyecto, de acción orientada hacia un fin, etcétera. Todo se convierte en “interés”, incluso la acción más altruista, más desinteresada, puede ser definida entonces como egoísta e interesada, ya que responde a la intención voluntaria y al deseo de su autor. Pero en realidad, está claro que para los liberales, el interés se define primeramente como una ventaja material que, para ser apreciado como tal, debe poderse cuantificar y calcular, es decir poder expresarse bajo el horizonte de este equivalente universal que es el dinero.

No puede sorprender por tanto que el ascenso del individualismo liberal se haya traducido, primeramente por una dislocación progresiva de las estructuras de existencia orgánicas características de las sociedades holistas, luego por una disgregación generalizada de los lazos sociales, y finalmente por una situación de relativa anomia social, dónde los individuos se encuentran al mismo tiempo cada vez más ajenos unos a otros y potencialmente cada vez más hostiles entre sí, en esa competencia generalizada que toma la forma moderna de una “lucha de todos contra todos”. Tal es la sociedad descrita por Tocqueville en la que cada miembro, “retirado y aparte, es como extranjero para todos los otros”. El individualismo liberal tiende a destruir dondequiera que se instaure la sociabilidad directa que durante mucho tiempo ha impedido la emergencia del individuo moderno y las identidades colectivas que le son asociadas. “El liberalismo, escribe Pierre Rosanvallon, de alguna manera hace de la despersonalización del mundo las condiciones del progreso y la libertad”.

El liberalismo debe sin embargo reconocer forzosamente la existencia del hecho social. Pero antes que preguntarse porque existe lo social, los liberales se han preocupado sobre todo de saber cómo éste puede establecerse, mantenerse y funcionar. La sociedad, como se sabe, no es para ellos una entidad diferente de la simple suma de sus miembros, el todo no es nada más que la suma de sus partes. Sólo es el producto contingente de las voluntades individuales, un simple acercamiento de individuos que buscan todo de defender y a satisfacer sus intereses particulares. Su objetivo esencial es regular pues las relaciones de los intercambios. Esta sociedad puede ser concebida, ya sea como la consecuencia de un acto voluntario racional inicial (es la ficción del “contrato social”), o como el resultado del juego sistémico de la totalidad

de las acciones producidas por los agentes individuales, juego regulado por la "mano invisible" del mercado, que "produce" lo social como el resultado no intencional de los comportamientos humanos. El análisis liberal del hecho social descansa así, sobre una aproximación contractual (Locke), o sobre el recurso a la "mano invisible" (Smith), o sobre la idea de un orden espontáneo, no subordinada a un cualquier diseño (Hayek).

Los liberales desarrollan la idea de una superioridad de la regulación mediante el mercado que sería el medio más eficaz, más racional, y más justo, para armonizar los cambios. En primer lugar, el mercado se presenta ante todo como una "técnica de organización" (Henri Lepage). Desde el punto de vista económico, es a la vez lugar real en el que se intercambian las mercancías y la entidad virtual en la que se forman de modo óptimo las condiciones del cambio, es decir el ajuste entre la oferta y la demanda y el nivel de los precios.

Pero los liberales no se preguntan sobre el origen del mercado. El intercambio comercial es, en efecto, para ellos el "modelo natural" de todas las relaciones sociales. Deducen de ello que el mercado es también una "entidad natural", definiendo un orden anterior a toda deliberación y a toda decisión. Constituyendo la forma de intercambio más conforme a la naturaleza humana, el mercado estaría presente desde el alba de la humanidad en todas las sociedades. Encontramos aquí la tendencia de cada ideología a "naturalizar" sus presupuestos, es decir a presentarse, no por lo que es, una construcción del espíritu humano, sino como un simple descriptivo, una simple nueva transcripción del orden natural. Rechazando paralelamente el Estado como un artificio, la idea de una regulación "natural" de lo social mediante el mercado puede entonces imponerse.

Comprendiendo la nación como mercado, Adán Smith opera una disociación fundamental entre las nociones de espacio y de territorio. Rompiendo con la tradición mercantilista que identificaba todavía territorio político y espacio económico, muestra que el mercado no podría por naturaleza estar encerrado en límites geográficos particulares. El mercado no es, en efecto, tanto un lugar como una red. Y esta red tiene vocación de extenderse hasta los confines de la tierra, ya que su único límite reside a fin de cuentas en la facultad de intercambiar. "Un comerciante, escribe Smith en un fragmento célebre, no es necesariamente ciudadano de ningún país en particular. Le es, en gran parte, indiferente el lugar en el que tenga su comercio, y no le hace falta más que un pequeño disgusto para que se decida a llevar su capital de un país en otro, y con él toda la industria que esta capital puso en actividad". Estas líneas proféticas justifican el juicio de Pierre Rosanvallon que ve en Adán Smith al primer internacionalista consecuente. "La sociedad civil, concebida como un mercado fluido, añade Rosanvallon, se extiende a todos los hombres y permite superar las divisiones de países y razas."

La principal ventaja de la noción de mercado es que permite a los liberales solucionar la difícil cuestión del fundamento de la obligación en el pacto social. El mercado puede ser considerado como una ley reguladora del orden social sin legislador. Regulado por la acción de una "mano invisible", neutra por naturaleza en tanto que no encarnada por individuos concretos, establece un modo de regulación social abstracta, fundado sobre "leyes" objetivas consideradas como capaces de regular las relaciones entre individuos sin que existan entre ellos ninguna relación de subordinación o mando. El orden económico estaría así llamado a realizar el orden social, pudiendo definirse uno y otro como una emergencia no instituida. El orden económico, dice Milton Friedmann, es "la consecuencia no intencional y no querida de las acciones de un gran número de personas movidas solamente por sus intereses". Esta idea, abundantemente desarrollada por Hayek, se inspira e la fórmula de Adam Ferguson evocando hechos sociales que "derivan de la acción del hombre, pero no de su diseño"

Se conoce la metáfora de Adam Smith sobre la "mano invisible": "Buscando su propio beneficio, el individuo [es conducido] por una mano invisible a promover un fin que no forma parte en absoluto de su intención". Esta metáfora va mucho más allá de la observación, en general banal, de que los resultados de la acción de los hombres a menudo son muy diferentes de los que ellos mismos esperan (lo que Max Weber lo llamó la "paradoja de las consecuencias"). Smith localiza en efecto esta observación en una perspectiva optimista. "Cada individuo, añade, pone sin cesar todos sus esfuerzos en buscar, por todo el capital de que pueda disponer, el empleo más ventajoso; es cierto que es su beneficio lo que contempla y no el de la sociedad; pero el cuidado que se da para encontrar su beneficio personal lo conduce naturalmente, o más bien necesariamente, a preferir precisamente este género de empleo que le parece ser más ventajoso para la sociedad". Y más lejano: "Aun buscando nada más que su interés personal, trabaja a menudo de una manera más eficaz para el interés de la sociedad que si realmente este fuera su objetivo".

Las connotaciones teológicas de esta metáfora son evidentes: la "mano invisible" sólo es un avatar profano del Providencia. Hace falta también precisar que contrariamente a lo que a menudo se cree, Adán Smith no asimila el mecanismo mismo del mercado al juego de la mano invisible", porque no hace intervenir ésta más que para describir el resultado final de la composición de los cambios comerciales. Sin embargo, Adam Smith todavía admite la legitimidad de la intervención pública cuando las meras acciones individuales no logren realizar el bien público. Pero esta restricción saltará velozmente. Los neoliberales reniegan de la noción misma de bien público. Hayek prohibió por principio toda aproximación global a la sociedad: ninguna institución, ninguna autoridad política debe asignarse objetivos que pudieran cuestionar el buen funcionamiento del "orden espontáneo". En estas condiciones, el único papel

que la mayor parte de los liberales permiten atribuir al Estado es de garantizar las condiciones necesarias para el libre juego de la racionalidad económica a través del mercado. El estado no podría tener finalidad propia. No hay más que garantizar los derechos individuales, la libertad de los intercambios y el respeto a las leyes. Dotado de pocas funciones más que de atribuciones, deben en todos los demás campos ser neutral y renunciar a proponer un modelo de “vida buena”.

Las consecuencias de la teoría de la “mano invisible” son decisivas, en particular sobre el plano moral. En algunas frases, Adán Smith rehabilita en efecto muy exactamente comportamientos que los siglos pasados siempre habían condenado. Afirmando que el interés de la sociedad está subordinado al interés económico de los individuos, hace del egoísmo la mejor forma de servir a otros. Tratando de maximizar nuestro mejor interés personal, obramos sin saberlo, y sin que contemplemos siquiera el interés de todos. La libre confrontación en el mercado de los intereses egoístas permite “naturalmente, o más bien necesariamente”, su armonización mediante el juego de “la mano invisible” que los conducirá a la excelencia social. No existe pues nada inmoral en buscar prioritariamente su interés propio, ya que a fin de cuentas la acción egoísta de cada uno acabará, como por casualidad, en el interés de todos. Es lo que Frédéric Bastiat resumirá con la fórmula: “Cada uno, trabajándole para sí mismo, trabaja para todos”. El egoísmo no es pues finalmente más que un altruismo bien comprendido... Y son las actuaciones de los poderes públicos quienes merecen por el contrario ser denunciadas como inmorales” cada vez que, bajo pretexto de la solidaridad, contradicen el derecho de los individuos a actuar en función de sus meros intereses.

El liberalismo vincula individualismo y mercado declarando que el libre funcionamiento del segundo también es el garante de la libertad individual. Asegurando el mejor rendimiento de los intercambios, el mercado garantiza la independencia de cada agente en efecto. Idealmente, si el buen funcionamiento del mercado no es estorbado por nada, esta adecuación se opera de modo óptimo, permitiéndole alcanzar un conjunto de equilibrios parciales que definen el equilibrio global. Definido por Hayek como “catalaxia”, el mercado constituye un orden espontáneo y abstracto, soporte instrumental formal del ejercicio de las libertades privadas. El mercado no representa pues sólo la satisfacción de un ideal de optimización económica sino la satisfacción de todo aquello a lo que aspiran individuos considerados como sujetos genéricos de libertad. Por fin, el mercado se confunde con la justicia misma, lo que conduce Hayek a definirlo como un “juego que aumenta las probabilidades de todos los jugadores”, antes de añadir que, en estas condiciones, los perdedores harían mal en quejarse y no tienen más que o cogerse a sí mismos. El mercado sería por fin, intrínsecamente “pacificador”, ya que reposa sobre él “dulce comercio” que, reemplazando por principio la

negociación al conflicto, neutraliza al tiempo el juego de la rivalidad y de la envidia.

Se notará que en Hayek, la teoría de ella "mano invisible" es formulada de nuevos en una prospectiva "evolucionista". Hayek rompe, en efecto, con cada razonamiento de tipo cartesiano como con la ficción del contrato social, que implica la oposición, clásica a partir de Hobbes, entre estado de naturaleza y sociedad política. En la línea de Davide Hume, hace por el contrario elogio de la costumbre y del hábito, que opone a todo "constructivismo". Pero afirma al mismo tiempo que la costumbre selecciona las reglas de conducta más eficaces y más racionales, es decir las reglas de conducta fundadas sobre los valores mercantiles, cuya adopción conduce a rechazar el "orden tribal" de la "sociedad arcaica". Por esta razón, aún reclamándose de la tradición", critica los valores tradicionales y condena firmemente toda visión organicista de la sociedad. Para él, el valor de la tradición deriva efectivamente y ante todo de que es espontánea, abstracta, impersonal, y por tanto, inapropiable. Es el carácter selectivo de la costumbre lo que explicaría que el mercado haya de imponerse poco a poco. Hayek estima así que todo orden espontáneo es fundamentalmente "justo" al modo como Darwin afirma que los supervivientes de la lucha por la vida" necesariamente son los mejores". El orden del mercado constituye desde ese momento un orden social que prohíbe por definición a los que forman para de él tratar de reformarlo.

Se percibe así que la noción de mercado constituye va en los liberales mucho más allá de la esfera económica. Mecanismo de alquiler óptimo de los recursos raros y sistema de regulación de los circuitos de producción y consumo, el mercado también es –sobre todo- un concepto sociológico y "político". El propio Adán Smith, en la medida en que hace del mercado el principal protagonista del orden social, es llevado a concebir las relaciones entre los hombres en función del modelo de las relaciones económicas, es decir, como relaciones con la mercancía. La economía de mercado desemboca de manera natural en la sociedad de mercado. "El mercado, escribe Pierre Rosanvallon, es primeramente una forma de representación y estructuración del espacio social; solamente en segundo lugar es un mecanismo de regulación descentralizado de las actividades económicas mediante el sistema de precios".

Para Adam Smith, el cambio generalizado es la consecuencia directa de la división del trabajo: "Así, cada hombre subsiste mediante cambios y se convierte en una especie de mercader y la sociedad misma pasa a ser específicamente una sociedad comerciante". El mercado es, pues, en la prospectiva liberal, el paradigma dominante en el seno de una sociedad llamada a definirse en parte ella misma de parte a parte como sociedad de mercado. La sociedad liberal no es más que el lugar de los cambios utilitarios en los que participan individuos y grupos que son movidos por el mero deseo de maximizar su interés propio. El miembro de esta sociedad, dónde todo

puede comprarse y venderse, es comerciante, propietario o productor, y en todo caso, consumidor. “Los derechos superiores de los consumidores, escribe Pierre Rosanvallon, son a Adam Smith lo que la voluntad general es a Rousseau.”

En la época moderna, el análisis económico liberal se verá extendido progresivamente a todos los hechos sociales. La familia será asimilada a una pequeña empresa, las relaciones sociales a unas interacciones de estrategias competitivas interesadas, la vida política a un mercado dónde los electores venden su voto a la mejor oferta. El hombre será percibido como una capital, el niño como un bien de consumo duradero. La lógica económica será proyectada sobre el conjunto de toda la sociedad en la que está encastrada, hasta a englobarla completamente. Tal como ha escrito Gérald Berthoud, “la sociedad puede entonces concebirse a partir de una teoría formal de la acción finalizada. La relación costo-beneficio pasa a ser el único principio que guía al mundo”. Todo se convierte en factor de producción y consumo, todo se supone que debe resultar de la adecuación espontánea entre la oferta y la demanda. Cada cosa vale lo que vale su valor de cambio, medido por su precio. Y, paralelamente, todo lo que no puede expresarse en términos cuantificables y medibles es tenido como carente de interés o inexistente. El discurso económico se revela profundamente cosificador de las prácticas sociales y culturales, intensamente ajeno a cada valor que no se expresa en términos de precio. Reduciendo todos los hechos sociales a un universo de cosas medibles, por fin transforma a los mismos seres humanos en cosas, cosas sustituibles e intercambiables ante la mirada del dinero.

### **El error del liberalismo**

La concepción del hombre como “animal/ser económico” (el Homo oeconomicus de Adam Smith y su escuela) es el símbolo, el signo incluso, que connota a la vez el capitalismo burgués y el socialismo marxista. Liberalismo y marxismo han nacido como polos opuestos de un mismo sistema de valores económicos. El uno defiende al “explotador”, el otro al “explotado”, pero en ambos casos nos movemos dentro de la alienación económica. Liberales (no neoliberales) y marxistas están de acuerdo en un punto esencial: la función determinante de una sociedad es la economía. Ella constituye la infraestructura real de todo grupo humano. Son sus leyes las que permiten apreciar de un modo “científico” la actividad del hombre y prever su comportamiento. Dentro de la actividad económica, los marxistas conceden el papel preponderante al modo de producción, mientras que los liberales se lo dan al mercado. Es el modo de producción o el modo de consumo (economía “de partida” o economía “de llegada”) el que determina la estructura social. En esta concepción, el único fin que la sociedad civil consiente en asignarse es

el bienestar material y el medio adecuado a tal fin es el pleno ejercicio de la actividad económica.

Se piensa que los hombres, definidos en lo esencial como agentes económicos, son en todo momento capaces de obrar según su “mejor interés” (económico); es decir, en los liberales en busca de un mayor bienestar material, y en los marxistas, de acuerdo con sus intereses de clase, determinados a su vez, en última instancia, por la posición del individuo dentro del aparato productivo. Nos hallamos ante un sistema fundamentalmente optimista: el hombre es por naturaleza “bueno” y “racional”; su tendencia “natural” le lleva a discernir constantemente dónde está su interés (económico) y cuáles son los medios para conseguirlo; de modo que, siempre que se le dé la posibilidad, se pronunciará a favor de la solución capaz de proporcionarle las mayores “ventajas”. Es también un sistema racionalista, construido por entero en torno al postulado (aún no demostrado) de la “racionalidad natural” de las decisiones del individuo, y en especial del consumidor y del empresario. En cuanto a estas “ventajas” y ese “interés” que se supone busca el individuo, no están bien definidos. ¿De qué tipo de “interés” se trata? ¿Con relación a qué sistema de valores hemos de apreciar las “ventajas”? Ante tales cuestiones, los autores liberales hacen gala de las mismas reticencias que los marxistas cuando se trata de definir la “sociedad sin clases”. ¡Por el contrario, postulan, por unanimidad, que el interés individual se confunde con el general, el cual no sería otra cosa que la suma de cierto número de intereses individuales arbitrariamente considerados como no contradictorios.

Esta teoría general es presentada simultáneamente como empírica y como normativa, sin que podamos siempre distinguir bien lo que resulta del “dato experimental” y lo que se deduce de la “norma”. En efecto, no sólo se afirma que el hombre busca automáticamente su “beneficio individual”, sino que se declara, de manera más o menos implícita, que esa conducta es “natural” y, por consiguiente, preferible. El comportamiento basado en motivaciones económicas se convierte así en el mejor comportamiento posible.

La aparición de la teoría del Homo oeconomicus fue simultánea a la de la economía como ciencia, una “ciencia” puesta continuamente en jaque por lo imprevisto; es decir, por un factor humano no aprehensible racionalmente y que los partidarios del “economicismo” se esfuerzan en reducir mediante un proceso que supone desposeer al hombre de lo que le es más propio (la conciencia histórica). En efecto, sólo puede haber “ciencia económica” si la economía constituye una esfera autónoma, no dependiente de más leyes que de las suyas propias, y cuyos imperativos no pueden estar subordinados a otros considerados superiores. Si, por el contrario, la economía no es más que una esfera subordinada, la “ciencia económica” se reduce a una técnica o metodología “de geometría variable”; en cuanto disciplina, no es más que la descripción histórica y clasificación de los medios adecuados para alcanzar tal

o cual intención de motivaciones no económicas. Finalmente, si la economía es una “ciencia” y, por otra parte, la función determinante de la estructura social, el hombre no es ya dueño de su destino, sino el objeto de unas “leyes económicas” cuyo conocimiento, cada vez más profundo, permite dilucidar el sentido de la historia. El devenir histórico responde a datos económicos, el hombre es movido por esos datos; el mundo marcha necesariamente hacia “un progreso cada vez mayor” (o hacia la “sociedad sin clases”).

El economicismo aparece así como una primera “laicización” de la teoría judeocristiana del sentido de la historia. De ahí la observación de Henri Lepage, para quien la teoría liberal se apoyó en un principio, paralelamente a la aparición del concepto de propiedad, en “la lenta maduración de la filosofía del progreso de que fue vehículo por tradición judeocristiana y su nueva visión “vectorial” (= lineal) de la historia, frente a la visión “circular” (= cíclica) del mundo antiguo” [Autogestión et capitalisme, Masson, 1978].

Los factores propiamente económicos —añade Lepage— no habría bastado para engendrar una nueva civilización en profunda ruptura con la precedente si, a la vez, la difusión del universo mental judeocristiano no hubiese contribuido a modelar un nuevo espíritu [ibídem].

Pero el liberalismo no es sólo eso. Históricamente, consiste sobre todo, como ha observado Thierry Maulnier, en una “reivindicación de la libertad para las nuevas formas de poder que nacen frente al Estado y para quienes las manejan” [La Société nationale et la lutte des classes, en Les cahiers de combat, 1937]. En otros términos, el liberalismo es la doctrina por la que la función económica se emancipó de la tutela de lo político y justificó esa emancipación.

Frente al Estado, el liberalismo se manifiesta en una doble forma. De una parte, hace de él una crítica violenta, glosa su “ineficacia” y denuncia los “peligros del poder”. De otra, y en una segunda etapa, se esfuerza por hacerla bascular hacia la esfera económica, a fin de despolitizarlo e invertir la antigua jerarquía de las funciones. A medida que va desarrollándose, la casta económica atrae a sí la sustancia del Estado, subordinando poco a poco la decisión política a los imperativos económicos.

La única tarea del gobernante consiste en mantener el orden y la seguridad, sin los que no hay libertad de comercio, defender la propiedad (económica), etc. A cambio, debe igualmente exigir lo menos posible, proteger a los negociantes dejándoles la máxima libertad de acción, etc. En resumen: no ser ya el señor, sino el esclavo de los que, mejor informados que él de las “leyes de la economía” (que son las determinantes dentro de la sociedad), están también mejor situados para organizar el mundo con arreglo a su “mejor interés”. Constant y Jean-Baptiste Say describen al Estado como un mal necesario, una triste necesidad, un agente torpe cuyas prerrogativas hay que reducir constantemente (sistema de los “contrapoderes”, en espera del día

feliz en que podamos desembarazarnos de él. Esta idea ha inspirado siempre a los teóricos liberales, y resulta notable que en su resultado final coincida con la tesis de la desaparición del Estado anunciada por Marx.

Paralelamente, la idea de igualdad, tomada del ámbito teológico, es a su vez “reducida al estado laical” y traída a la tierra en nombre de una metafísica profana, centrada en una abstracción hipostasiada que hace las delicias de la teoría jurídica del derecho natural: la “naturaleza humana”. En la Enciclopedia, Francois de Jaucourt (1704-1779) escribe:

La igualdad natural o moral se basa en la constitución de la naturaleza humana común a todos los hombres, que nacen, crecen, viven y mueren de la misma manera. Puesto que la naturaleza humana es la misma en todos los hombres, es evidente que, según el derecho natural, todos deben estimar y tratar a los demás como seres que les son iguales por naturaleza.

Este postulado de una “igualdad natural” aparece implicado desde el principio en la teoría. En efecto, si los hombres no fuesen fundamentalmente iguales, no todos serían capaces de obrar “racionalmente” en aras de su “mejor interés”. Sin embargo –vale la pena subrayarlo–, la puesta en práctica de esta teoría de la igualdad “natural” tiene sobre todo el efecto de sustituir unas desigualdades no económicas por otras económicas. Antes se era rico por ser poderoso. Hoy se es poderoso por ser rico. La superioridad económica, injustificable cuando no es el corolario de una superioridad espiritual, se convierte en factor decisivo: tal individuo gana más dinero, luego tiene más razón. El éxito económico se confunde con el éxito sin más (e incluso, en el sistema calvinista, con una superior moralidad). El espíritu competitivo, cuando no es totalmente aniquilado como en las sociedades comunistas, se va acantonando en un solo terreno. El aprendizaje del éxito económico selecciona a los “mejores”, es decir, a quienes se revelan como más aptos para la “lucha por la vida” con arreglo a las leyes de la sociedad mercantil (darwinismo social). Se suprimen los “privilegios” de nacimiento, las aristocracias hereditarias y los órdenes feudales, pero al mismo tiempo se instaura la jungla económica en nombre de la igualdad universal y la libertad del zorro en el gallinero: las desigualdades subsistentes son atribuidas a la pereza o la imprevisión, mientras se crean –la diástole llama a la sístole– las condiciones para que llegue el socialismo a mejorar la oferta.

Esta concepción descarriada de la libertad y esta falsa idea de la igualdad acaban por despojar al individuo de todas sus adscripciones, de cuantas inclusiones le hacen participar de una identidad colectiva.

En el sistema liberal sólo cuenta la dimensión individual, acompañada de su antítesis, la “humanidad”. Todas las dimensiones intermedias: naciones, pueblos, culturas, etnias, etc, tienden a ser negadas, descalificadas (en tanto que “productos” de la acción política e histórica, y en tanto que “obstáculos” a la libertad de comercio) o consideradas como insignificantes. El interés

individual domina al comunitario. Los “derechos del hombre” se refieren exclusivamente al individuo aislado, o a la “humanidad”. Los individuos reales son percibidos como reflejos, como “encarnaciones” de un concepto abstracto de individuo universal. La sociedad, a la que la tradición europea consideraba como integradora del individuo (en el sentido en que el organismo integra en un orden superior a los órganos que lo componen), se ve despojada de sus propiedades específicas y pasa a ser la simple suma de sus habitantes en un momento dado. En adelante es definida como una colección de personas arbitrariamente consideradas como soberanas, libres e iguales. La propia soberanía política es reducida al nivel individual. Al estar proscrita cualquier trascendencia del principio de autoridad, el poder no es ya más que una delegación hecha por unos individuos cuyos votos se suman con ocasión de las elecciones, delegación que vence regularmente y de la que el poder debe rendir cuentas a la manera de un presidente de consejo de administración ante la junta de accionistas. La “soberanía del pueblo” no es en modo alguno la del pueblo en cuanto tal, sino la indecisa, contradictoria y manipulable de los individuos de que ese pueblo se compone. Al ser los individuos iguales y tener primacía sobre las colectividades, el desarraigo se convierte en regla. La movilidad social, necesidad económica, cobra fuerza de ley. La práctica dirigida a consumir la teoría, favorece la abolición de las diferencias, que han acabado por ser calificadas de “injustas”, al depender del azar del nacimiento. Lo que implica, como subraya Pierre François Moureau, “romper las comunidades naturales, las metáforas orgánicas, las tradiciones históricas propicias a encerrar al sujeto en un conjunto que se supone no ha elegido” (*Les racines du libéralisme*, Seul, 1978). La concepción orgánica de la sociedad, derivada de la observación del mundo viviente, es sustituida por una concepción mecánica, inspirada en una física social. Se niega que el Estado pueda ser asimilado a la familia (Locke), que la sociedad sea un cuerpo, etcétera.

De hecho, una de las principales características de la economía liberal es su indiferencia y su irresponsabilidad frente a las herencias culturales, las identidades colectivas, los patrimonios y los intereses nacionales. La venta al extranjero de las riquezas artísticas nacionales, la interpretación de la “utilidad” en términos de rentabilidad comercial a corto plazo, la dispersión de las poblaciones y la organización sistemática de las migraciones, la cesión a sociedades “multinacionales” de la propiedad o la gestión de sectores enteros de la economía y la tecnología nacionales, la libre difusión de modos culturales exóticos, la sumisión de los media a maneras de concebir y de hablar ligados al desarrollo de las superpotencias políticas o ideológicas del momento, etc, son características de las sociedades occidentales actuales que constituyen la derivación lógica de la aplicación de los principales postulados de la doctrina liberal. El arraigo, que exige cierta continuidad cultural y una relativa estabilidad en las condiciones de vida, no puede menos que chocar con el

leitmotiv del nomadismo permisivo resumido en el principio liberal *laissez faire, laissez passer*. Tales son las bases del “error liberal”.