

El “neoliberalismo” norteamericano: una religión (del vacío) utilitarista y marginalista

MARCOS CUEVA PERUS*

RESUMEN

Este artículo demuestra que el “neoliberalismo” tiene poco que ver con el liberalismo clásico, que reivindicaba cualidades morales y cívicas ante la religión. El “neoliberalismo” encuentra antecedentes en el utilitarismo. En Estados Unidos, ese “neoliberalismo” tiene sus fuentes en el marginalismo, sus precursores en Prusia, y sus seguidores, de origen austriaco, en autores estadounidenses. El neoliberalismo, en la lucha contra el colectivismo, llegó hasta la negación de toda cuestión social y la conversión de la política en mercado. El vacío es ocupado por la sacralización del cálculo y una tiranía de la mayoría que disuelve el juicio personal.

Palabras clave: liberalismo, neoliberalismo, marginalismo, cálculo, religión

ABSTRACT

This article demonstrates that “neoliberalism” bears hardly any relation at all to classical liberalism, which defends moral and civic values in the face of religion. “Neoliberalism” has precedents in utilitarianism. In the United States, its source is marginalism; its precursors can be found in Prussia; and its followers, of Austrian extraction, in U.S. authors. Neoliberalism, in the fight against collectivism, went as far as to negate all social questions and the conversion of politics into a market. That vacuum is filled by the sanctification of calculations and a tyranny of the majority that dissolves personal judgment.

Key words: liberalism, neoliberalism, marginalism, calculation, religion

* Investigador, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
marcoscuevaperus@yahoo.com.mx.

INTRODUCCIÓN: LIBERALISMO, NEOLIBERALISMO Y RELIGIÓN EN ESTADOS UNIDOS

Al momento de la independencia, la democracia primigenia estadounidense se asentó con dos elementos clave. El primero de ellos fue la propiedad privada de bienes, lo que impidió que fueran considerados como ciudadanos los indígenas, despojados ya o que estaban por serlo, y la población esclava de origen africano, la cual pertenecía a sus dueños. La propiedad privada hizo que se le diera a la economía –y a su consagración jurídica– una gran importancia. Un segundo elemento fue la religión, ya que los Padres Fundadores no crearon un país auténticamente laico y prefirieron más bien seguir en la predestinación de la “ciudad sobre la colina” puritana: como lo hace notar José Luis Orozco (2008: 253). George Washington, por ejemplo, consideraba sin rodeos que era imposible la moral sin religión e instituyó entonces el Día de Acción de Gracias.

La fundación de Estados Unidos no fue plenamente política; mantuvo más bien la soldadura entre religión y política, por lo cual no se implantó el culto a la virtud cívica, distinto del respeto a la propiedad privada sacralizada. Así, el país surgió siendo más conservador que Gran Bretaña, cuna del liberalismo clásico, y más aun que Francia, a la postre patria de la revolución y del laicismo. En ambas naciones de Europa hubo fuertes tendencias antirreligiosas, por lo menos en el debate de ideas: en el caso francés, en el marco del iluminismo, basta leer por ejemplo a Paul Henri Thiry, barón d’Holbach, y su negación de la existencia de Dios y de la utilidad de cualquier religión. En efecto, la moral religiosa, propicia la tiranía y la perversión de la ciudadanía, no permite la práctica de la virtud pública (Holbach, 2007: 11-12); es tanto como decir –siguiendo al mismo autor– que la moral religiosa se contrapone a la moral política (2007: 15).

En Estados Unidos, en cambio, al no asumirse plenamente el laicismo, a la larga el resultado fue la divinización de la economía “de mercado”, imposible de cuestionar dado este carácter sagrado y “eterno”, y la sacralización, en el comportamiento, del cálculo en lugar del pensamiento –o, si se quiere, en lugar de la hoy frecuentemente criticada “Razón”, que suele ser identificada con la Ilustración francesa (más de un independentista estadounidense deploró “la expulsión de Dios de Europa”, lo cual se consideraba el resultado del terror jacobino). No es nada más el rechazo a la “Razón”: también lo es a la virtud cívica, ya que el espacio político no está plenamente autonomizado del religioso. Orozco ha hecho notar cómo un fuerte antiintelectualismo estuvo latente durante el proceso de Independencia de Estados Unidos, más que nada contra todo intelectualismo secular (Orozco, 2008: 253).

A Estados Unidos le tocó, entonces, hacer una resistencia no disimulada a la Revolución francesa, que en las antiguas trece colonias los Padres Fundadores no apreciaban mayormente. Mucho más tarde, Estados Unidos se encontró a la cabeza

de la lucha contra la Unión Soviética, nacida de otra revolución, la de octubre de 1917. Esa lucha se llevó a cabo en nombre del "mundo libre", lo que permite pensar que ocurrió en nombre del liberalismo identificado como el simple goce de la libertad contra toda coerción. Se ha discutido sobre el carácter de la Independencia estadounidense: ¿fue o no una revolución? A este respecto, las tesis clásicas de Hannah Arendt en *On Revolution*, al priorizar la "novedad" y el otorgamiento de la libertad (Arendt, 1988: 29-35) sobre otras consideraciones, en particular la igualdad, y al relativizar la cuestión social, prácticamente sostienen que la Independencia estadounidense constituye el modelo de revolución por excelencia. Arendt no duda en ser mordaz con la Revolución francesa y lo que llama la "grandiosa ridiculez" de los jacobinos (Arendt, 1988: 58). Aún así, según Harold Laski, "Francia es en el siglo XVIII el centro creador del pensamiento liberal" (1939: 227). Otras tesis sugieren que no puede hablarse de una revolución en Estados Unidos a falta de ruptura en la estructura social. La ruptura más seria ocurrió hasta el siglo XIX, entre otros procesos, con la guerra de secesión que liquidó a la esclavitud. ¿Qué hay de fundamentalmente conservador en Estados Unidos, pese a la novedad que representa la libertad lograda ante el viejo orden feudal europeo? El conservadurismo pasa a la vez por el lugar que tiene la religión y por el modo en que ocupa el espacio de la cuestión social, que resulta denegada, al igual que la dimensión plenamente laica –y por ende, plenamente ciudadana– de la política.

En este texto demostramos que constituye un error ver a Estados Unidos como un bastión del liberalismo. La clave para entenderlo está en el casillero vacío que es la cultura a la vez cívica y laica, remplazada por la sacralización del cálculo. No se trata de cualquier cálculo, ya que éste se traduce por una dimensión psicológica. En su momento, Max Weber insistió en este vínculo entre economía y religión en un texto clásico, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1901), según el cual el enriquecimiento mediante una profesión predestinaría a la salvación eterna, es decir, a la recompensa o "prima religiosa" para el trabajo (Weber, 2008: 68). Para Weber, quien asociaba el capitalismo a la austeridad, al ascetismo y al rechazo a la ostentación y al lujo, el *parvenu* europeo (manchesteriano, westfaliano o renano) y el estadounidense Benjamín Franklin –con su "filosofía de la avaricia", según Weber (2008: 41)– expresaron mejor que nadie el "romanticismo de los números" y del "más estricto cálculo" (2008: 53 y 62) que en Estados Unidos habría rozado desde temprano –siempre según Weber– la magia (2008: 58). Con todo, se antoja dudosa en más de un aspecto la tesis del autor de *La ética protestante...* –que supone que es propio del protestante hacer de su profesión una "misión sagrada" (la de enriquecerse), asunto más religioso que ético y que desemboca en el calvinismo y en la fusión de religión y utilitarismo (Weber, 2008: 100)–: el capitalismo ha podido prosperar en países ateos, o mayoritariamente católicos (Francia, Italia) o, en una versión "salvaje", en otros países como los asiáticos, si se piensa en

China (Milton Friedman, 1971, por su parte, solía alabar a Hong Kong), aunque sin soldar religión y cálculo. Harold Laski ha demostrado que Weber tuvo que reconocer las limitaciones de sus tesis, más referidas a Calvino que a Lutero (Laski, 1939: 32), como lo prueba *La ética protestante...*, que insiste en el calvinismo y su utilitarismo, confundido con el racionalismo (Weber, 2008: 90), con el metodismo, el pietismo y los bautizantes (Weber, 2008: 79). Pese a lo considerado por Weber, en el calvinismo no hay en realidad mayor sitio para la personalidad privada del individuo (Laski, 1939: 33), menos aun en un “plan celeste” que le asigna a cada individuo un lugar en la “economía de las cosas” (Laski, 1939: 35). En cuanto a Lutero, deja al Estado subordinado a una noción social medieval del orden cristiano (Laski, 1939: 32). La defensa del orden medieval se encuentra entre los más puritanos de los fundadores del puritanismo durante el siglo XVI, como Robert Crowley (1517-1588), Thomas Lever (1521-1577) y Hugh Latimer (1487-1555) (Laski, 1939: 35). Aun cuando el protestantismo contribuyó de cierto modo al advenimiento del capitalismo, ello no significa que sea el antecedente del liberalismo clásico. Como lo muestra el mismo Weber, lo sacralizado en el puritanismo o en personalidades como Franklin no es el liberalismo: es el cálculo más crudo.

Durante la guerra fría, no era infrecuente oír o leer que Estados Unidos encarnaba la defensa de los valores liberales y, hasta cierto punto, puede que así haya sido, al menos según varios de los propios estadounidenses. Sin embargo, en este texto buscamos mostrar que, pese incluso al modo en que se autodenominan algunos (como “neoliberales”) o en que estos mismos son denostados (muy en particular desde la izquierda del espectro político), hoy el utilitarismo –cuyo origen se remonta a Jeremy Bentham– ha tomado en Estados Unidos y otras latitudes el lugar del liberalismo, que ha ido perdiendo terreno y ha dejado de referirse a su forma clásica, la europea del siglo XIX, para beneficio del marginalismo y el monetarismo. Lo dicho lleva a entender de otra manera lo que llamaremos para simplificar “el sistema” estadounidense: la potencia no es una democracia clásica, no en el sentido más tradicional de la palabra, menos aun una democracia liberal, según llegaremos a concluir; es un sistema en el cual prima el utilitarismo ya mencionado, pero en el que, además, se ha cumplido la idea de Bentham, en el sentido de que la comunidad es una ficción, al grado de que, más allá de la sumatoria de los individuos y sus egoísmos, la idea de sociedad no es visible, ni lo son sus implicaciones. Lo anterior ocurre de tal forma que lo social suele aparecer como costo (con la socorrida expresión de “costo social”), externo a lo mayoritario. Es un riesgo no tan nuevo: lo avizoró Alexis de Tocqueville en *La democracia en América* (1835-1840), al ver a los ciudadanos ante el riesgo de ser remplazados por la “tiranía de la mayoría”.¹ El utilitarismo ha quedado sacralizado, en la medida

¹ Sobre el tema, puede consultarse a Ignacio Díaz de la Serna (2006). Como lo demuestra el autor, Tocqueville nunca hizo a un lado un “sentimiento liberal” y un sentido del civismo (con deberes y obligaciones, incluyendo

en que economía y religión, e incluso política y religión, nunca se han separado del todo en Estados Unidos, donde el presidente jura sobre la Biblia y la moneda estipula la creencia en Dios. El vacío es, por así decirlo, cívico y moral (de moral laica), a diferencia del liberalismo clásico. En otros términos, y a pesar de la fuerza que pueda seguir teniendo la sociedad civil estadounidense, el utilitarismo, unido a la sacralización de la esfera económica, ocupa un lugar importante. La dimensión psicológica justifica un egoísmo que poco tiene que ver con el individualismo liberal.

El sistema estadounidense actual no se basa mayormente en algún pensamiento o cuerpo doctrinario; tiende más bien a rechazarlos, y es frecuente la crítica a todo lo que parezca ideología (en la actualidad esta noción es, por lo general, peyorativa); la propaganda es asociada a su vez con el totalitarismo, ni siquiera con el *marketing* (el hacer propaganda por tal o cual producto). El rechazo al pensamiento es más o menos corriente bajo la forma de rechazo a la "Razón" –identificada, además, en más de un círculo académico, con el eurocentrismo–. Así las cosas, y aunque sea posible discrepar de la creencia de que el sistema estadounidense es ajeno a toda ideología, este mismo sistema tiende a basarse en el cálculo, en la línea del utilitarismo que Jeremy Bentham fuera de los primeros en expresar en el siglo XVIII. En buena medida, el cálculo (de costo-beneficio) reemplaza el pensamiento.

LOCKE Y LOS ORÍGENES DEL LIBERALISMO CLÁSICO

John Locke fue el exponente más completo y decidido del liberalismo clásico, al grado de influir en la Ilustración francesa. Las ideas de Locke, formuladas en el siglo XVII, tienen muy poco que ver, si no es que nada, con el utilitarismo de Bentham (a caballo entre los siglos XVIII y XIX), con el marginalismo de finales del siglo XIX e incluso con el "neoliberalismo" surgido en el siglo XX, todo lo anterior a pesar de que Locke promueva la mayor felicidad y la menor miseria posibles. Para Locke, el trabajo, y ninguna otra cosa, da derecho al hombre a la propiedad privada, incluso a una parte de la propiedad social, si ésta no la utiliza nadie (Locke, 1941: 17, 27); de preferencia, el hombre ha de

los deberes para con los demás) opuestos a un individualismo desenfrenado y a una libertad absoluta, que desemboca en la incapacidad para pensar en los semejantes. Siguiendo a Tocqueville, puede entenderse por "individuo responsable" al que participa en la acción pública (2006: 240). Sin embargo, si el comportamiento cívico es abandonado, si, a falta de educación, se toma como libertad el derecho de dar la espalda a esa vida cívica, la vida misma corre el riesgo de reducirse a la sola dimensión de lo privado y la destrucción de la acción social convierte el individualismo en franco egoísmo (2006: 238, 241-242), incluso limitando la libertad a formas puramente contingentes (2006: 238). Un peligro adicional acecha a la democracia estadounidense (*américaine*): la primacía de los intereses económicos sobre los cívicos, que empuja al abandono de los deberes políticos, como si se tratara de tiempo restado al goce material (2006: 243). Tocqueville entiende el individualismo de modo distinto (derechos sin deberes cívicos) a los liberales británicos.

tener “posiciones en proporción moderada” (1941: 22), de acuerdo con lo que puede usar (dicho de otra forma, “poner en valor”). “Es el trabajo –afirma Locke– el que introduce la diferencia de valor en todas las cosas” (1941: 25), lo que permite sin duda dar por sentado que el trabajo es la medida del mérito. Considerando la educación como clave, para Locke es virtuoso el racionalismo que busca elevarse por encima de placeres y dolores, identificados como “inclinaciones” del ser humano, que no puede dedicarse en exclusiva a la satisfacción de sus propios deseos, ni mucho menos confundir libertad con licencia (1941: 4). Podría decirse que, junto con el deber del juicio personal –a fin de cuentas, conciencia y libertad de ejercerla– y con el trabajo, Locke y algunos liberales fundan la “propiedad de sí” (Locke, 1941: 17) –o lo que, coloquialmente, se conoce como ser “dueño de sí mismo” (*self control*). En este terreno, el liberalismo no postula, a diferencia de Hobbes, un estado natural de guerra de todos contra todos; Locke considera la igualdad, la libertad y por cierto que también la reciprocidad como estados de naturaleza, y no hay derecho natural a destruir al prójimo, ni a utilizarlo (Locke, 1941: 4). El estado de naturaleza se guía por la razón, no por la fuerza, pero para evitar que se abuse de ésta –si no se trata de defensa propia– se crea una autoridad. Locke no permite la intrusión de la religión más allá del ámbito privado, y rechaza, asimismo, la probabilística matemática que pudiera “medir” cualidades innatas y el determinismo a partir de ellas. Locke es una excepción en la medida en que logró tener influencia a la vez sobre los iluministas franceses y sobre independentistas estadounidenses, en particular sobre Franklin y Jefferson.

Aunque en las últimas décadas se le haya convertido en padre del “neoliberalismo”, Adam Smith no tenía una visión de competencia a ultranza, ni mediante cualesquiera medios: en Smith hay influencia de David Hume, otro dieciochesco, aunque distinta de la que recibió Bentham. Hume es, en cierto modo, un maestro del civismo (que incluye equidad y justicia), con el cual no está reñida una utilidad que puede entenderse de muchas maneras. La siguiente frase de Hume, considerado “sabio y virtuoso” por Smith (Hume, 2003: 27), es de lo más elocuente en su rechazo al egoísmo: “yo estimo –se lee en *Investigación sobre la moral* (Hume, 2003)– al hombre cuyo amor a sí mismo está guiado en modo tal –por cualquier medio– que le hace interesarse por los demás y ser servicial con la sociedad, así como odio y desprecio a aquel que no se interesa por nada que esté más allá de sus propios goces y satisfacciones” (Hume, 2003: 179). Lo que Smith, por su parte, defendía era el intercambio con base en los progresos de la división del trabajo, por cierto que sin idealizarla, y el mercado como intercambio entre iguales, habida cuenta de la propensión de todos los seres humanos a intercambiar. Sin embargo, el mercado no suplantaba a la sociedad, ni ocupaba el lugar de ciertas reglas sociales de conducta –siempre en cierta perspectiva cívica, hecha en buena medida de benevolencia, educación y otras cualidades

morales más que Smith abarcó, pronunciándose por la simpatía como sentimiento clave, en su *Teoría de los sentimientos morales* (2004 [1759]). Seguramente es correcta la apreciación de Eduardo Nicol que sugiere que la –tan criticada– “mano invisible” del mercado en Smith es lo más parecido a la Providencia, una “Providencia más o menos laica” (Nicol, 1941: 18), algo muy distinto de la competencia de todos contra todos sin el menor “gasto” (entendido como pérdida) social. Del mismo modo en que alababa las ventajas de la división del trabajo, Smith rechazaba lo que ésta conlleva de deshumanizante, al embotar al ser humano en una tarea sencilla, monótona y repetitiva, ajena al cultivo del entendimiento (Smith, 1994: 689). El economista escocés defendía el mérito y, de hecho, alaba la división del trabajo también porque debería permitir una mayor variedad de aptitudes (Smith, 1994: 18); abogaba por una mejor retribución para quienes estuvieran mejor calificados o tuvieran más educación, fueran obreros (en el primer caso) o profesionistas (en el segundo), así como para quienes hicieran trabajos más penosos, por la fatiga, la suciedad o el desagrado que producen (Smith, 1994: 100-102). Aunque no fuera partidario del Estado a ultranza, antes al contrario, Smith no descartaba que éste interviniera, por ejemplo, para mitigar –siempre mediante la educación– los efectos negativos de la división del trabajo (Smith, 1994: 690). Nada hay aquí del panóptico de Bentham. Por lo demás, Smith descubrió la importancia del trabajo en la creación de valor (económico), en una perspectiva que sería luego desconocida por la escuela marginalista.

JOHN STUART MILL Y EL UTILITARISMO LIBERAL

Aun cuando la enunciación del principio de la “mayor felicidad” lo emparente con Bentham, en más de un aspecto John Stuart Mill, ya en el siglo decimonono, se aleja de aquél (a quien le dedicara un trabajo), al delinear un hedonismo universal que resulta distinto del hedonismo egoísta, al rechazar el “placer por el placer” (“lo que me da la gana y cuando me da la gana”), y negarse a desconocer la existencia de una moral, además social, por mínima que sea. En Mill,² la condena del egoísmo –como de la ignorancia– es de lo más explícita: “después del egoísmo –escribe–, la principal causa de una vida insatisfactoria es la carencia de cultura intelectual” (Mill, 2005: 61). En este mismo orden de cosas, Mill se opone a la conveniencia como acomodo, e incluso a cierto tipo de cálculo, en marcada diferencia con Bentham: “sólo aquellos que carecen de toda idea de moralidad podrían soportar llevar una vida en la que se planease

² En adelante, la referencia a Mill será siempre John Stuart Mill y no a su padre James Mill, con quien a veces se le confunde.

no tomar en consideración a los demás a no ser en la medida en que viniese exigida por los propios intereses privados” (Mill, 2005: 93). Tan importante es prestar atención a los demás (Mill, 2005: 90) como llegar a sentir por ellos simpatía (idea en la que Mill se emparenta con el Smith de la *Teoría de los sentimientos morales*): lejos de la desconsideración total por los intereses de los demás, hay que tomarlos en cuenta para cooperar (Mill, 2005: 89), idea en la que, de nueva cuenta, Mill está muy cerca de Smith. El “estado social”, no cualquier estado, es el natural al ser humano (Mill, 2005: 88): “[...] aquellas personas –agrega el autor de *El utilitarismo*– en quienes el sentimiento social está en alguna medida desarrollado no pueden consentir en considerar al resto de sus semejantes como rivales suyos en la lucha por los medios de la felicidad, a los que tengan que desear ver derrotados a fin de poder alcanzar los objetivos propios” (Mill, 2005: 92).

Así, el individualismo no puede ir en perjuicio de los demás, idea que no está desligada de una representación particular de la propiedad, aquí privada. Sin embargo, considerar a los demás y vivir en sociedad no significa abdicar de la individualidad en beneficio del despotismo, sea el que ocurre en nombre de la “voluntad de Dios” o de “las disposiciones de los hombres”, en palabras de Mill (2000: 137), quien rechaza entonces la conformidad, el “interés en masa”, la evitación sistemática de la singularidad, “como si fuera crimen”, y a quienes “a fuerza de no seguir su natural, llegan a no tener natural que seguir” (2000: 134), ni inclinación propia, fuera de lo habitual y lo que marca la costumbre (2000: 134). Mill rechaza a los “individuos perdidos en la multitud”, como los designa (2000: 140), y aunque escoge el nombre un poco extraño de “excentricidad”, es con éste como estima “[...] el desenvolvimiento de [la] individualidad”, cuando “cada persona adquiere un mayor valor para sí misma y es capaz, por consiguiente, de adquirir un mayor valor para los demás” (2000: 136), lo cual supone que la sociedad sea meritocrática. Algo muy distinto es la tiranía social que llega, en palabras de Mill, “a ahogar el desenvolvimiento [...] a impedir la formación de individualidades originales y a obligar a todos los caracteres a moldearse sobre el suyo propio” (2000: 62).

Junto a las cualidades morales está la necesidad de libertad de pensamiento y discusión. En Mill, discutir es confrontar, en el mejor sentido del término. En efecto, ni la opinión ni el juicio se reducen a gustos o a un asunto de preferencias. Se trata más bien de reconocer, lejos de la moral cristiana que Mill explícitamente rechaza (2000: 118-119), que el problema del juicio remite al del hombre falible, capaz tanto de verdad como de error. Sin “libertad completa de contradecir y desaprobación”, lo que para Mill supone ante todo la posibilidad de refutar (2000: 80), o negando la posibilidad de oír otra opinión porque es considerada falsa de entrada, se cae en la verdad absoluta y la presunción de infalibilidad (lo que no está lejos de la religión); en realidad, lo que

le importa a un Mill terrenal es que "el hombre es capaz de rectificar sus equivocaciones por medio de la discusión y la experiencia", y la verdad, siempre limitada pero no por ello inexistente, se obtiene al mismo tiempo de hechos y argumentos (2000: 81). En el espacio de discusión no hay relativismo, en el sentido de que todo es equivalente; lo mínimo que se puede hacer con una opinión es fundamentarla, ya que de lo contrario pierde incluso su sentido, su carga de ideas original y se convierte en algo apenas conservado por la rutina (2000: 105-106); sin ser contrastada, una opinión puede ser prejuicio (2000: 122), y si hay debate, tiene que ser en circunstancias rectas, ya que, asevera Mill, "[...] argüir sofisticadamente, suprimir hechos o argumentos, exponer inexactamente los elementos del caso o desnaturalizar la opinión contraria" son todas cosas graves (2000: 123-124).

La felicidad se vincula en Mill a la virtud y el despliegue de las capacidades –lo útil– de todo individuo, aunque nunca a costa de la existencia de la sociedad. La virtud entra en juego no por una sola consideración moral, sino porque su ejercicio produce placer "[...] y, especialmente –a juicio de Mill– protección del dolor" (2005: 99); además, a diferencia del amor al dinero, al poder o la fama, que "[...] pueden convertir al individuo [...] en ser nocivo para los demás miembros de la sociedad" (2005: 100), la virtud es, en cambio, beneficiosa. De una manera que puede parecer sorprendente, Mill afirma: "[...] no solamente la virtud ha de ser deseada, sino que ha de ser deseada desinteresadamente, por sí misma" (2005: 96). Hasta cierto punto, Mill sigue así a un pensador como William Godwin (1756-1836), considerado precursor a la vez del liberalismo, del utilitarismo y del anarquismo. Para Godwin, quien cree en la perfectibilidad humana y no en alguna propensión al mal por naturaleza, y cree igualmente en la educación y la justicia indispensables para una comunidad, la virtud, entendida como tratar a todo hombre según corresponde con sus méritos y con su utilidad social, depende en mucho del ejercicio del juicio personal; éste debe hacerse con entendimiento (conocimiento de causa, si se quiere), y no obediencia pasiva ni fe ciega, menos ante cualquier autoridad, sea por el estímulo de un premio o por el miedo al castigo. Coartar o incluso amenazar así el juicio personal es condenable, tanto más cuanto que Godwin rechaza la uniformidad de pensamiento y la indiferencia ante lo verdadero y lo falso; indiferencia que la amenaza del castigo puede crear, llevando al sujeto al extravío moral, en buena medida por sumisión. Así, no hay sistema de "premio y castigo" o de cálculo, cualquiera que éste sea, que se anteponga al juicio personal, que es lo propio del hombre virtuoso. Para Esperanza Guisán, Mill se sitúa con su visión de la virtud cerca de los clásicos de la antigüedad: "Mill –escribe Guisán–, contrariamente a Kant en este aspecto, concibe la personalidad humana desde una óptica optimista, casi griega, de tal suerte que virtud y felicidad se conjugan y se presuponen mutuamente, como en Platón, como en Aristóteles, como en Epicuro. No hay fisuras entre

el mundo de la plenitud vital y el mundo de la plenitud ética. Es más, en Mill, como en los clásicos griegos, la ética es arte de vivir, como en Epicuro, a la vez que de convivir, como en Platón” (Guisán en Mill, 2005: 10).

Como parte de la oposición a todo lo que se hace por simple costumbre (lo que puede ser, también, por simple convención social establecida), Mill rechaza una forma de conformismo –la simple conveniencia o *expediency*, “servirse” o “sacar ventaja”, y que llega a confundirse con lo justo– que paradójicamente supondría renunciar a la individualidad, con tal de plegarse a la masa y a la mayoría. El principio de la “mayor felicidad” no es lo mismo que estar “contento”, en el sentido de conforme, mucho menos por haber actuado a simple conveniencia o con ventaja. Tampoco es la excitación sensorial, ni la emoción por la emoción continua, que hace aparecer erróneamente como “aburrida” y hasta “estúpida” la tranquilidad, en palabras de Mill (2005: 60). La felicidad es algo que se cultiva, que incluye los afectos privados y el interés sincero por el bien público (Mill, 2005: 62). “No existe – escribe Mill–, ninguna teoría conocida de la vida epicúrea que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, y de los sentimientos morales, un valor mucho más elevado en cuanto a placeres que los de la pura sensación” (2005: 51).

De igual modo, pese a la reivindicación de la tolerancia, hay en Mill advertencias recurrentes acerca de los efectos nocivos de la intromisión de la religión en el espacio de la libre expresión, que implica por fuerza discusión y pensamiento, así se enfrenten opiniones de lo más contradictorias y haya que rendirse a la evidencia de la falibilidad humana, que hace del errar algo normal y no un “pecado”. Desde estos dos últimos puntos de vista, las diferencias con Joseph Priestley y con Bentham son marcadas: con el primero, en la medida en que Mill se distancia de la intromisión religiosa, y con el segundo, por el rechazo a cualquier potencial tiranía de la mayoría.

EL PRIMER VIRAJE: BENTHAM Y EL UTILITARISMO ECONÓMICO

La diferencia entre Mill y Bentham que lleva a dos representaciones distintas de la utilidad, se encuentra en el hecho de que el segundo introduce el cálculo donde el primero está preocupado por cualidades (morales): nótese que Bentham afirma que por utilidad entiende “[...] la propiedad de cualquier objeto, por la cual tiende a producir un beneficio, una ventaja, placer, algo bueno o felicidad [...]” –todo lo anterior viene a ser lo mismo en el presente caso– (Bentham, 1948: 2). Ocurre que no es lo mismo y que Bentham se plantea “el valor de mucho placer o dolor, y cómo medirlo”, sea mediante la intensidad, la duración, la certidumbre o incertidumbre y la proximidad o distancia, a lo que pueden agregarse la fecundidad (probabilidades de obtener más

sensaciones del mismo tipo) y la pureza (probabilidades de que no haya sensaciones del tipo opuesto). Nada de lo anterior se refiere a cualidades morales, que Bentham remplace así por sensaciones y una dimensión psicológica calcada sobre la económica por un lado, y por sistemas de recompensas y castigos ligados a magnitudes, por el otro. Si todo lo dicho hasta aquí se antoja propicio a la cuantificación lo mismo ocurre cuando Bentham considera que el papel de un gobierno es garantizar "la felicidad del mayor número": "la mayor felicidad del mayor número –escribe –, es el único fin correcto (*right*) y propio del gobierno" (1989: 3); "el mayor número" no es el todo, más cuando Bentham se ve obligado en distintas ocasiones a dar por hecho que la felicidad de unos entra en competencia con la de los demás (1989: 234), o que supone incluso "desfaltarlos", en palabras del propio Bentham (1989: 3).³ Así, "el negocio del gobierno –escribe–, es promover la felicidad de la sociedad, castigando y recompensando" (1948: 70). En otros términos, la dimensión moral es suplantada por el cálculo (y todo se vale mientras sea calculable), cálculo por lo demás seguramente más propicio a eso que Mill no apreciaba: la conveniencia (el cálculo de conveniencia), el acomodo resultante al mayor número que es la promesa de felicidad, así se arriesgue a caer en la tiranía de la mayoría. El cálculo empieza por lo que se supone es el "tenor general de la vida humana", el predominio del interés por uno mismo, o del "ver por sí mismo" (*self-regarding*) "sobre todos los demás intereses reunidos" (Bentham, 1989: 233). En estas condiciones, para Bentham la moral no es más que la preferencia del moralista, que no está libre de sospecha. La moral se vuelve otro asunto particular más (la moral de cada quien, aparejada al interés), sin posibilidad ninguna de universalidad. Entre todos los singulares hacen una sumatoria, pero nada holístico (antiguo) ni universal (moderno) que trascienda a los particulares: para Bentham, "la comunidad es un *cuero* ficticio –énfasis de Bentham–, compuesto por personas individuales que son consideradas como miembros de aquella. ¿Qué es entonces el interés de la comunidad? La suma de intereses de varios (*several*) de los miembros que la componen" (Bentham, 1948: 3).

El origen del cálculo entendido de esta manera, así como del utilitarismo, se encuentra en Joseph Priestley (1733-1804), quien buscara conciliar este mismo utilitarismo con la religión –en este caso unitarista– que llevó a Estados Unidos, donde encontró simpatías de Jefferson, primero, y de Ralph Waldo Emerson, después. En cierto sentido, en la creencia estadounidense optimista a cualquier precio y a menudo casi ciega en el progreso, es posible encontrar algo del providencialismo –no desligado de la idea de felicidad que luego se verá– y del determinismo que profesaba

³ "The happiness of some can not be increased unless by defalcation made from happiness of others".

Priestley, un convencido del materialismo. Se abre así la posibilidad de que, lejos de ser rechazado (por su potencial instrumentalización del ser humano), el utilitarismo sea incluso sacralizado, máxime si se parte, como lo hace Priestley, de la convicción de que sociedad y gobierno son ni más ni menos que instrumentos de la Divina Providencia para el progreso (1993: 9); pese a que Priestley niega que “el número” sea siempre un refugio útil (1993: 30), a la larga el principio del cálculo no puede ser cuestionado, hasta donde, muy paradójicamente, aparece –lo que es muy propio del sistema estadounidense– bajo el doble sino de lo objetivo (por medible, con el argumento de que es necesario abarcar a numerosas personas) y “subjetivo absoluto” (por sacralizado y trascendente), dos veces “intocable”. Si se hacen a un lado el pensamiento y el sentido común, no queda entonces mayor resquicio para la crítica de esa “objetividad sacralizada”, ni resquicio contra el optimismo a toda costa, resistente a cualquier forma de contradicción, puesto que es designio divino. De Priestley (*the greatest sum of happiness in the community*) (1993: 46) le llegó a Bentham la idea de la “felicidad del mayor número”: Priestley llega a confundir el todo o “el pueblo” con “la mayoría de los miembros de cualquier Estado” (Priestley, 1993: 13). Éste formula, en todo caso, una representación de lo que debe buscar un gobierno y que, de alguna manera, encuentra eco en la Constitución estadounidense (*the pursuit of happiness*, que es lo que Dios quiere para los hombres, dentro de una visión teísta del mundo). Priestley, quien supone que en la libertad civil cada quien va en pos (*providing*) de su propia ventaja e interés y se encuentra exento de control social (1993: 12), no llega –pese a la importancia que otorga a la educación– al liberalismo de Locke, ni separa moral de religión. En otros términos, aquí el utilitarismo no desemboca en el culto al civismo y el laicismo, por lo mismo que éste no reemplaza a la religión. Como ocurre en Bentham, un sistema de castigos y recompensas, jurídicamente ordenado, ocupa el lugar del civismo interiorizado.

El utilitarismo tiene la ventaja de acomodarse bien con el egoísmo, distinto del individualismo que querían Smith o Mill, el cual consistía en concebir la riqueza individual como variedad de personalidades. El egoísmo no sacrifica sólo el altruismo, sin duda no reivindicado por el liberalismo clásico, aunque tampoco descartado, por cuanto hay cabida para la benevolencia y la cooperación sociales. El egoísmo ni siquiera es benevolente, ni valora la existencia de un mundo exterior en sociedad, como no sea para lo que le sea útil al propio egoísta, todo lo cual nada tiene que ver con el espíritu de cooperación preconizado en el liberalismo clásico. Ciertamente utilitarismo –distinto del de Mill o del posterior también británico de Henry Sidgwick (1838-1900), quien distingue entre egoísmo (en el que prácticamente no cabe la ética) y amor propio (ligado a la virtud) y afirma, asimismo, que hay placer en ver por los demás (Sidgwick, 1981: 95, 50-52)–, se perfila en la obra de una personalidad poco conocida pero relevante,

la del economista prusiano Hermann Heinrich Gossen, dedicado a matematizar el cálculo egoísta de Bentham.

EL SEGUNDO VIRAJE: EL MARGINALISMO ECONÓMICO

Este primer vuelco es significativo porque ya no hay mayor visión de conjunto de la sociedad. En la línea de Bentham, se pasa a representarla apenas cual sumatoria de intereses individuales, mismos que en el marginalismo se convierten en asunto de preferencias. Hermann Heinrich Gossen (1810-1858) va más lejos en una obra precursora, aunque poco conocida, *The Laws of Human Relations...* (1983 [1853]), anticipándose al marginalismo. Para Gossen, la sociedad no existe más que como fuente de satisfactores para el individuo, convertido así en egoísta nato: "[...] el valor del mundo exterior para nosotros –escribe Gossen–, crece o decrece en proporción directa a la ayuda que nos brinda para obtener el propósito de la vida y, en consecuencia, *la magnitud de su valor se mide exactamente por la magnitud de placer vital que nos da*" (énfasis del autor) (1983: 28). Dicho esto, es posible ignorar lo que en la sociedad no produce placer, aunque en una frase perdida entre otras Gossen llame a considerar los intereses de la humanidad en su conjunto (Gossen, 1983: 5). Poco importa, ya que al concluir su obra, el autor asevera que el Creador ha encontrado cómo compensar incluso un decremento temporal del placer: incrementando su suma, de tal modo que "la magnitud del incremento posiblemente no puede imaginarse". "Hizo –escribe Gossen hablando del mismo Creador– del egoísmo la única e irresistible fuerza por la cual la Humanidad puede progresar en las artes y en la ciencia para su bienestar a la vez material e intelectual" (1983: 299). Gossen llama a reconocer "[...] la belleza de este plan de la creación", destinado ni más ni menos que a procurarle al ser humano un beneficio "lo más rápido que sea posible" (1983: 299).

La "revolución copernicana" de Gossen –como él mismo la llamaba– es importante por ser una expresión moderna de lo que anticipan los Padres Fundadores estadounidenses: se trata, de nueva cuenta, de la sacralización de la economía, pero en este caso no del trabajo ni de la austeridad (luego entonces del ahorro), sino del cálculo de la utilidad convertido en franco egoísmo. Así, es Dios quien quiere que el hombre maximice el placer y, dicho sea con ironía, Gossen matematiza extensamente los deseos de Dios a los que dedica las conclusiones de *The Laws of Human Relations...*: el autor considera que no se debería frustrar este anhelo del Creador (1983: 4). Esta maximización es el propósito último de la vida humana, sin excepción, "pero es también y sin duda el propósito real de la vida humana, deseado por su Creador" (1983: 4). En términos generales, "el disfrute (*enjoyment*) debe arreglarse de tal modo que el placer vital

total sea el máximo" (1983: 3-4). El autor prusiano lleva la maximización del placer más lejos que Bentham, a "lo más pleno" (*to the fullest*): se requiere incrementar el placer al mayor grado posible, tanto por el número como por la disponibilidad de placeres y sus magnitudes absolutas; incrementar su fuerza y cualidad en su aplicación, también en grado máximo; y reducir tanto como sea posible el trabajo (*the labor*) para alcanzar la saciedad y los placeres (Gossen, 1983: 95). Así, teniendo en cuenta esto último, el trabajo, que tanta importancia tenía desde Locke hasta Smith se ha convertido en una potencial incomodidad (*discomfort*), relevante tan sólo en la medida en que puede limitar el "me gusta o no me gusta".

Es de este marginalismo de origen prusiano (por Gossen) y luego austriaco (por Menger, Von Bohm Bawerk y Von Wieser), antes que del liberalismo clásico británico y francés, que termina abrevando el "neoliberalismo" de la sociedad Mont-Pélerin, creada en 1947, por cierto que siempre bajo fuerte influencia austriaca (Von Hayek, llegado a Estados Unidos en 1949 y Premio Nobel de Economía en 1974, y Von Mises, discípulo de Bohm-Bawerk, además de la presencia del también austriaco Karl Popper⁴). La diferencia fundamental no es nada más con Marx; también se encuentra respecto de Locke, ya que el trabajo ha dejado de ser el fundamento de la propiedad y se da por sentado—sin decirlo explícitamente— que es propio de quienes no la tienen, como si quien no tiene más que su trabajo para mantenerse fuera absolutamente libre (y no de modo muy relativo). Al hablar de los antecedentes del liberalismo tal y como lo entiende Von Mises en su *Liberalism* (que data de 1927, cuando aún no se ha desplegado la Gran Depresión), no abunda mucho en los fundadores, entre los cuales incluye erróneamente a Bentham (Von Mises, 1985: 3), e insiste en libertades y derechos más que en cualquier otro aspecto de la obra de los clásicos. Para Von Mises, el "bienestar material de las masas" —supuesto propósito del liberalismo (1985: 5)— y del "pueblo" es lo mismo, pese a la confusión a la que se presta la noción de "pueblo" ("la gente" o el pueblo llano, por la ambigüedad de *people*, en inglés). De ahí pasa a identificar masas y mayoría, lo que llama la "inmensa mayoría de nuestros contemporáneos" (1985: 5), de tal forma que "la democracia —escribe es el único mecanismo político que, sin recurrir a la violencia, permite acomodar el régimen existente a lo que la mayoría desea" (1985: 42). Von Mises se refiere indistintamente a mayoría, pueblo y opinión pública (1985: 41), aunque no sean equivalentes.

Así, aunque se haga llamar "liberal" o "neoliberal" (del "nuevo liberalismo"), la escuela austriaca de Von Mises (quien se consideraba heredero de Menger y llegó a Estados Unidos en 1940) y Von Hayek, no se dirige desde luego contra ningún orden

⁴ A juicio de Eduardo Harada, Popper no puede ser clasificado entre los neoliberales. Harada explica la inquietud de Popper ante las diferencias de intereses entre fuertes y débiles, por ejemplo en la "paradoja de la libertad" (Harada, 2008).

medieval, ni encuentra arraigo en el liberalismo clásico británico de Locke, Smith o Mill. En lo fundamental, tiene raíces en otra Europa y se orienta contra el socialismo y va incluso mucho más lejos, cerca de donde Estado y burocracia se confunden, de tal modo que ambos se vuelven prescindibles y deben dejar lugar a un orden espontáneo que, como veremos, se arriesga a ser un "nadie", algo así como lo residual luego del juego de las "responsabilidades limitadas" (de lo residual, a lo sumo, pueden ocuparse asociaciones voluntarias). El liberalismo clásico, sin embargo, jamás se explayó sobre ningún orden espontáneo (ni siquiera mayormente Smith, pese a la "mano invisible"), no en todo caso más allá de la competencia entre pequeños productores, que era también el sueño demócrata original de aquellos que creían en los *freeholders* estadounidenses. Si Estados Unidos recoge luego lo señalado por la escuela austriaca y en Mont-Pélerin, es en la medida en que sirve para impugnar el resultado de una revolución, el soviétismo, cuya característica fue, sin duda, el estatismo a ultranza. En esta perspectiva, se percibe una línea que va de Von Mises –a quien se atribuye la paternidad de la idea de "soberanía del consumidor"– a Milton Friedman (Nobel de Economía en 1976) e incluso Ayn Rand, pero Friedman ya no se ocupa sino de economía. Con el paso del tiempo, esta esfera sacra de la economía se irá apoderando de ámbitos sociales que le eran ajenos (en particular, de la política, a sugerencia de Friedman), forzando a la mercantilización de toda la vida social, incluyendo la familia y la educación. La última excepción a este vuelco ajeno al liberalismo se encuentra en el objetivismo de Ayn Rand, un caso aparte, como se verá más adelante.

FALSO LIBERALISMO: EL NEOLIBERALISMO ESTADUNIDENSE

A diferencia, desde luego, del liberalismo clásico, el pretendido liberalismo de Friedman no se enfrenta a lo que Laski llama privilegios de nacimiento y de creencia, ni a terratenientes, sacerdotes y nobles. Tampoco se enfrenta a los privilegios que el capitalismo suele engendrar, como los de grandes corporaciones o de especuladores bursátiles (aunque Friedman sostenga que el monopolio es perjudicial), entre otros, que restringen las oportunidades de la libre competencia. A fin de cuentas, más allá de la igualdad de derechos y –en principio– de oportunidades (lo que no significa forzosamente de circunstancias), querer reducir la inequidad material y de ingresos es, a juicio de Friedman, a lo sumo un buen deseo. Bajo el influjo de la lucha contra el soviétismo, Friedman ataca confusamente los privilegios del gobierno ("burocracia"), sin tomar en cuenta al Estado. Si bien estos privilegios suelen existir (en la burocracia), el Estado estadounidense no es el mismo que el soviético y, a partir de la posguerra, sirvió de apoyo a grandes intereses privados, como los del complejo militar-industrial que

Eisenhower, quien le dio el nombre, veía con inquietud. A nombre del “libre mercado”, Friedman termina postulando un libre juego de intereses privados sin considerar las grandes desigualdades y los nuevos privilegios que éstas suponen, lo que en la llamada “libertad del zorro en el gallinero” es como desatarle las manos al más fuerte, pero además, en condiciones particulares. En efecto, no hay responsabilidad social posible (Friedman, 1971: 133-136), ni de patrones ni de trabajadores: Friedman llega a la afirmación de que, más allá del individuo y la familia, no hay “quién” para juzgar de arreglos sociales (1971: 12), lo que es tanto como dejarlos al anonimato, so pretexto de una competencia impersonal (1971: 119).

Al mismo tiempo, hay una negativa a reconocer cualquier interés general (Friedman, 1971: 200) tras el cual pareciera escudarse otro interés, el del gobierno identificado a la burocracia, o el de los desfavorecidos. Von Hayek va en el mismo sentido: en la medida en que “alguien” define un propósito común (por ejemplo, la justicia social), no puede responderse a lo que es en realidad, muy probablemente un interés particular que aspira además a tener carácter obligatorio y compulsorio, diríase que haciéndose pasar por universal: “uno no tiene el deber de estar de acuerdo con la demanda de un interés especial que no puede dar razón para serlo” (Von Hayek, 1976: 97). Lo social no es lo ético ni bueno por definición (1976: 79), por lo que algunos han preferido hablar de lo “societal”. Por lo demás, en nombre de la sociedad, cada uno puede pensar erróneamente que algo le es “debido” o que pueden esperarse determinados resultados (1976: 79), lo que no está acorde con un “orden espontáneo” en el cual –pese a que impera la conducta justa (*just conduct*, aquí en el sentido de “correcta”)– no hay resultados obligatorios, ni jerarquía común de fines particulares (1976: 109), ni siquiera fines como tales más allá de “propósitos desconocidos” (y que otros, agreguemos, atribuyen a Dios). Para Von Hayek, no hay tal cosa como “lo válido para la sociedad” (1976: 75), que puede volverse “[...] pretexto para el reclamo de privilegios por parte de intereses especiales” (1976: 140). Digamos que, si el egoísmo se refuerza, es en la medida en que la libertad ya no tiene como contraparte deber social alguno, ya que éste aparece como potencial coerción.

Pese al rechazo del egoísmo y unas cuantas menciones de Smith, Friedman no duda en reivindicar lo que llama el “liberalismo benthamita” (Friedman, 1971: 10). No hay cualidades cívicas posibles (digamos que la caridad privada con los pobres no lo es), ni cualidades morales: lo “bueno” o lo “malo” puede encontrarse en cualquiera, “dependiendo de quién juzga” (1971: 12), lo que ya no tiene que ver con Mill. El resultado es que el hombre ya no puede permitirse nada que le parezca gratuito, como por ejemplo el “interés general”; sin embargo, lo social, en vez de ser lo residual (los costos, luego de contados los beneficios), precede a lo económico y no a la inversa. Lo gratuito aparece como un gasto superfluo o como un costo. No es, sin embargo,

por un camino directo que se llega a ver "lo social" como un residuo: mucho después del marginalismo que se instala en la microeconomía, negándose a cualquier visión holista de la sociedad. Es durante la guerra fría cuando se pasa a identificar social con colectivo ("colectivismo"), convirtiéndolo en lugar sospechoso de apropiación por intereses particulares (lo que efectivamente puede suceder). Por ello, previamente a Friedman, se encuentra en Von Hayek y Von Mises la denegación de toda posibilidad de justicia social. Es preciso recordar que ésta ya había sido denegada detrás de los formalismos de la Independencia estadounidense, que omitió a indígenas y esclavos de origen africano. Salvo en el ideal supuesto de que el poder no esté concentrado ni en lo económico ni en lo político, sino disperso (Friedman, 1971: 8-9), Friedman ni siquiera sueña con una multitud de pequeños propietarios: da por sentado que en ese mercado "anónimo" hay ganadores y perdedores (objeto eventual de caridad y cierto asistencialismo estatal), pero nadie que responda a la cuestión social, que aparece como potencialmente coercitiva –en la medida en que supone igualdad– frente al reclamo de libertad. Ello lleva a la intromisión de la economía en la política y al riesgo de extinción del bien común y su representación en el imaginario social.

Discípulo de Milton Friedman, el laureado Gary S. Becker (Nobel de Economía, 1992), para algunos como parte del liberalismo económico, considera a su vez, desde mediados de los años setenta del siglo pasado, que cualquier conducta humana (aunque no se refiera a la religiosa, sin duda por no ser blasfemo) puede ser interpretada en términos económicos, es decir, calculada para ser maximizada. Llama la atención que Becker, apoyándose directamente en Bentham (para quien, recuerda el mismo Becker, también "la pasión calcula"), considere que las emociones se calculan (Becker, 1976: 7-8). Así se consume el remplazo del juicio personal –"a conciencia"– que tanto reclamaban los liberales clásicos, por el cálculo que, ahora sí y sin tapujos, es posible llamar de costo-beneficio; ligado con frecuencia a una moral social (pero también a la ética), ese juicio aparece entonces como algo no objetivo, sino meramente subjetivo, como una opinión entre otras (exactamente la idea que tenía Bentham), y no existe más ética que la heterónoma, al grado de poder aparecer incluso cual incómoda camisa de fuerza, lo mismo que las normas, como el mismo Becker se encarga de sugerirlo (Becker, 1976: 13). Así, no es extraño que el conflicto social, impensable como tal, no encuentre solución: únicamente "regularización" mediante reglamentos, al grado de que la reglamentación exagerada se asemeje al panóptico de Bentham. Más aun, la nueva razón (lo supuestamente racional) pasa a identificarse con el cálculo, relegando el pensamiento a la "irracionalidad" potencial, o al menos a casos particulares, para ser tratados como tales (puesto que el cálculo es lo universal). Becker observa: "[...] toda la conducta humana puede ser vista como una que envuelve a participantes que maximizan su utilidad desde un conjunto estable de preferencias, y acumulan

un monto óptimo de información y otros insumos en una variedad de mercados” (Becker, 1976: 14). Poco o casi nada recoge Becker de Smith. Insistamos en que Bentham es la referencia de base y que ese cálculo está ligado a una visión utilitarista del mundo social, en el cual todo lo que no sirve es potencialmente desechable o inexistente. Becker extiende sus análisis al plano de la familia y la educación (populariza la idea de que la segunda es una inversión en lo que llama “capital humano”), aunque considera que se puede ir más lejos (la ley, por ejemplo), pese a que este autor haga una que otra disquisición sobre la influencia que pueden tener en la vida factores “no económicos”.

Si Ayn Rand es un caso aparte, es porque no se encuentra en el cruce de economía y religión, sino en el terreno de la filosofía (objetivista y de origen aristotélico), desde la cual justifica el capitalismo del *laissez faire* (con tal de que cada quien se gane la vida con un esfuerzo propio), pero rechazando el sacrificio o autosacrificio de la vida humana. No deja de ser curioso que el ex presidente de la Reserva Federal, Alan Greenspan, haya sido seguidor de Rand, y que se haya mostrado sorprendido de la crisis económica de 2008, pues justificó –amparándose en el objetivismo de Rand– la codicia del empresario, lo que es tanto como decir la ley del más fuerte (las corporaciones y lo que el mismo Greenspan llamó luego la “exuberancia irracional” de los mercados, aquí financieros). Sobre todo por sus novelas, en particular *Los que vivimos* (1936), Rand puede pasar por acérrima defensora del egoísmo, pero no lo es; no en todo caso en lo que suele interpretarse como “capricho bruto” de una especie de “lobo” solo o gregario (Rand, 2008a: 78), o como pura preferencia, siguiendo el gusto o el impulso. El raciocinio –en particular, como capacidad para conceptualizar– sigue jugando un papel clave en la visión de Rand. “El capitalismo –escribe–, reconoce y protege el hecho básico, metafísico de la naturaleza del hombre: la conexión entre su supervivencia y el uso de la razón” (Rand, 2008b: 25). Tal parece que Rand busca al capitalismo específicamente estadounidense lo que no puede dar: la emancipación ante la religión. Lo anterior, al grado que Rand le presta raciocinio a Estados Unidos, a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, cuando en la Declaración de Independencia estadounidense lo que se refiere al ciudadano, que remite a lo cívico, está en realidad remplazado por derechos “dotados por el Creador” (Rand, 2008b: 418), diferencia de ningún modo secundaria. Lo que en todo caso Rand no justifica es el sacrificio de la individualidad (Mill la habría llamado “excentricidad”, queriendo decir originalidad) de cada persona a nombre de un colectivo cualquiera, trátase del estatismo o de la decisión de “la mayoría”, esta vez en nombre del “gobierno por consenso”, de moda, por ejemplo, con Lyndon Johnson a mediados de los años sesenta. No hay reivindicación de nada cívico en Rand y sí en cambio del egoísmo (*selfishness*), entendido como “interés personal racional” (Rand, 2006: 10), en un

marco algo paradójico (en apariencia, dentro de la argumentación de Rand). En efecto, la misma Rand denuncia el agnosticismo moral (Rand, 2006: 101) ciertamente ajeno al liberalismo clásico (pero presente en el utilitarismo benthamita).

CONCLUSIÓN: EL TRIUNFO DEL UTILITARISMO Y LA PSICOLOGÍA DE MASAS EN ESTADOS UNIDOS

En principio, la democracia es por simple etimología el gobierno del pueblo (el poder reside en el pueblo, no en "el número", "la mayoría" o "los más"), cosa por lo demás textualmente reconocida en la Constitución estadounidense ("*We, the people...*"). Si es así, se debe a James Madison, quien, además de haber leído a Hume (*Idea of Perfect Commonwealth*), buscaba contrarrestar el poder de los gobiernos estatales mediante la apelación al pueblo (Morgan, 2006: 283-285) y se inventó entonces lo que a juicio de Edmund S. Morgan es una ficción, que terminó legitimando que una minoría aristocrática lograra el consentimiento del conjunto (minoría que según Morgan terminó encarnando Hamilton) (Morgan, 2006: 303). Puede que la ficción no lo haya sido tanto, ya que por tener noción del interés público, Madison temía por el futuro de la cuestión social estadounidense –si se perjudicaba al pequeño propietario–, veía que entrañaba el riesgo de las desigualdades, y rechazaba la tiranía de las mayorías.

Con el paso del tiempo se ha desdibujado la noción de pueblo y se suele terminar por cierto asociándola al "populismo", aunque éste sea con frecuencia un fenómeno de masas, por lo menos en América Latina. En el lugar del pueblo está "la mayoría" y, en cierto modo, esta noción de "los más" tuerce el sentido tradicional de la democracia, peor aun si se llega a la confusión entre "ciudadano" y "cliente" o consumidor soberano que siempre tiene la razón (mientras sea "solvente"), lo que no es el caso del pueblo. Estar "con la mayoría" –que se forma mediante la opinión pública (Tocqueville, 2007: 309-310), antes que por voto– se traduce de dos modos, uno económico y otro religioso: el primero supone estar con quienes ganan y no con los perdedores (ser un *winner*, no un *loser*), y estar "en sociedad" (en comunión, "comulgar"), en una "fusión" que es supuestamente sagrada e incuestionable porque parece ser la voluntad "de todos", aunque no lo sea, y que por lo mismo "no se discute" (Tocqueville, 2007: 311): la dimensión de la masa se hace pasar por la de toda la sociedad y anula –en palabras de Tocqueville– la "independencia de espíritu" y la "libertad de discusión" (Tocqueville, 2007: 311). Se llega a considerar, asimismo, que la mayoría también es propietaria de bienes, en lo que se finca el ideal moderno de clase media, que se distingue así de los *have not* y consolida el anhelo de tomar parte en la ganancia (lo que explica la equivalencia entre mayoría y número).

El asunto aparece incluso en Madison y su creencia de que –cita Orozco– “la razón del hombre es tímida y cautelosa cuando se la deja sola, y adquiere firmeza y constancia en proporción al número con el cual es asociada” (Orozco, 2008: 254). El “mayor número”, a menudo confundido con esa clase media o con la masa, no pasa de una sumatoria de intereses –distinta del conjunto de un país– en la cual el egoísta busca lo suyo, y luego de obtener tal o cual ventaja está ante la posibilidad de abdicar de todo juicio personal, lo que pareciera un costo innecesario. La consecuencia se deja a la fe: antes de los Padres Fundadores están los peregrinos del Mayflower. El imaginario de la mayoría ganadora no es nada ajeno al gregarismo que implica “comulgar” en la religión. La adhesión a una mayoría, sin más, corre el riesgo de llevar a la renuncia a pensar por cuenta propia, luego de haberse hecho el cálculo de interés privado, y a temer quedar fuera de esa mayoría: después de todo, según dice Von Mises luego de afirmar que en la esfera política no es posible la voluntad de independencia frente a la mayoría, “el rebelde tiene que pagar un precio por la independencia; no hay en este universo premios que se puedan ganar sin sacrificios” (Von Mises, 2009: 21), idea por completo contraria al liberalismo. A su vez, esa mayoría puede no oír, por creer que el número le da la “razón” (es en realidad una sacralización de origen religioso), lo que es tanto como confundir número y fuerza (y fuerza y razón). Se ha llegado a lo contrario de la defensa del individualismo que reclamaba el liberalismo clásico. En otros términos, el liberalismo clásico era ajeno a la idea de que debía imponerse por fuerza –y por encima de las individualidades– la voluntad de la masa. Si hemos tocado el tema aquí es porque, en cambio, la masa no está reñida ni con el cálculo egoísta de costos y beneficios, ni con la sacralización del “colectivo” y la fusión en la mayoría, tenga o no razón. El “cálculo material” no es aquí contrario a la religión (puritana), por contraste con lo que ocurre en América Latina, donde “lo material” y sobre todo lo económico parecen reñidos con el poder de la iglesia y lo sacro.

A diferencia de lo que ocurría con el liberalismo clásico, en el “neoliberalismo” no hay defensa de cualidades morales que sirvan de cimiento al civismo y la cooperación social; es preciso subrayar que esas cualidades y el civismo están remplazados por un “orden espontáneo” impersonal, en el cual no hay nadie. A lo sumo, lo que reivindica el llamado (erróneamente) neoliberalismo es el cálculo económico en lugar del pensamiento y de las cualidades ya mencionadas. Dicho de otro modo, la racionalidad no está en el pensamiento; está en el cálculo de interés que forma parte de ese supuesto “orden espontáneo”. Puesto que es decisivo para el comportamiento económico, dicho cálculo acaba sacralizado y convertido en tótem y pretexto de tabú: se le rinde culto así sea expresión de egoísmo y no puede ser objeto de cuestionamiento. El liberalismo ha sido suplantado por las convenciones del marginalismo y la mercantilización de las esferas que antes escapaban a la economía: la política es

otro lugar de cálculos de intereses, no de creación o preservación de un bien común ahora "vacío". Si "lo social" es residual, es porque no hay quien responda por él, ni es considerado correcto que alguien lo haga, puesto que quien quisiera reivindicar algún interés general sería sospechoso de tener a su vez interés particular (como se le atribuye, generalizando, a la burocracia).

Algunos elementos que explican la imposibilidad para tratar lo social se encuentran desde el momento mismo de la independencia de Estados Unidos. José Luis Orozco propone una explicación clave, no sin dejar de recordar cómo los Padres Fundadores, o al menos algunos de los más importantes (destaca en este asunto John Adams, por cierto, contrario a Locke) consideraban que el ciudadano no debía obediencia a la *polis*, sino –ni más ni menos– que a la Divina Providencia (Orozco, 2008: 25). Ciertamente, tal parece que hay un pueblo divinizado y un Dios absoluto pero, como lo señala Orozco, en realidad "no hay interés social trascendental superior a [los] intereses creados" (Orozco, 2008: 254), que es lo mismo que se empeña en demostrar a su manera Von Hayek. Lo cual puede conducir a que el interés privado sea colocado por encima de la democracia (Orozco, 2008: 122), algo contra lo que advirtieron apenas unos cuantos de los Padres Fundadores. A nombre de esos intereses creados, sacralizados si se hacen pasar por mayoritarios, la desigualdad social termina por ser considerada como algo normal.

El fenómeno del crecimiento demográfico coadyuvó durante el siglo xx a que la idea original de la democracia, afincada en el pueblo ("del pueblo, por el pueblo y para el pueblo", según Lincoln), haya sido remplazada por un sustrato de masa, y junto con éste, de mayoría, lo que no quiere decir que sea forzosamente ésta la que gobierne. El pueblo se desdibuja. A juicio de Von Mises, "el capitalismo no es simplemente producción en masa, sino producción en masa para satisfacer las necesidades de las masas" (Von Mises, 2009: 16). En efecto, la masificación de las más diversas actividades lleva a suponer, no sin cierta razón, que es ineludible la cuantificación, si se quiere guiar en una dirección u otra tal o cual actividad o tan sólo sacar cuentas en un mercado que involucra a gran cantidad de agentes. Al mismo tiempo, "masa" y "mayoría" propician que se dé con mayor facilidad el anonimato y que éste dispense de la meritocracia de cara al liberalismo original. Desde esta perspectiva, el liberalismo corresponde en gran medida a una etapa previa a la era de masas, era posterior a la segunda guerra mundial, aunque encuentra antecedentes antes, según lo muestra a finales del siglo xix el marginalismo. Por su parte, el utilitarismo parece haber sobrevivido mucho mejor que el liberalismo original al problema planteado por la masificación social, gracias a la cuantificación, así pueda tratarse en ocasiones de una coartada, según el uso que se dé a esa misma cuantificación. Suplantada por la disposición del mayor número, no queda regla social universal. El liberalismo original sin duda

aspiraba ser un universalismo. Tampoco es seguro que sea conveniente hablar críticamente del individualismo, cuando el de hoy, más cercano al egoísmo, muy poco tiene que ver con el despliegue de cualidades diversas –las morales incluidas– que esperaban los liberales clásicos. Es por una costumbre de raigambre estadounidense que el laicismo, el civismo y lo que suponen de cualidades humanas han sido suplantados por el cálculo de interés en términos económicos y la conversión de “lo social” en “masa y poder” económicos sacralizados. El neoliberalismo es, así, una convención creada durante la guerra fría y luego triunfante, pero de contenidos distintos a los de los clásicos liberales.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDET, HANNAH

1988 *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza.

BECKER, GARY S.

1976 *The Economic Approach of Human Behavior*, Chicago, University of Chicago Press.

BENTHAM, JEREMY

1989 *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, Nueva York, Oxford University Press.

1948 *The Principles of Morals and Legislation*, Nueva York, Hafner.

DÍAZ DE LA SERNA, IGNACIO

2006 “Alexis de Tocqueville: contra el animal tímido e industrioso (consideraciones en torno al individualismo desenfrenado)”, *Norteamérica*, año 1, no. 1, enero-junio, pp. 235-246.

FRIEDMAN, MILTON

1971 *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press.

GOSSEN, HERMANN HEINRICH

1983 *The Laws of Human Relations and the Rules of Human Action Derived Therefrom* [1853], Cambridge, Mass., MIT Press.

HARADA O., EDUARDO

2008 "Karl Popper: ¿padre del neoliberalismo?", *Norteamérica*, año 3, no. 1, enero-junio, pp. 205-227.

HOLBACH, PAUL HENRY THIRY, BARON D'

2007 *El cristianismo al descubierto*, Pamplona, Laetoli [1761].

HUME, DAVID

2003 *Investigación sobre la moral*, Buenos Aires, Losada [1741-1742].

LASKI, HAROLD

1939 *El liberalismo europeo*, México, FCE.

LOCKE, JOHN

1941 *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, FCE [1689].

MILL, JOHN STUART

2005 *El utilitarismo*, trad. y pról. de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza [1863].

2000 *Sobre la libertad*, trad. Pablo de Azcárate, Madrid, Alianza [1859].

MORGAN, EDMUND S.

2006 *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, Buenos Aires, Siglo XXI.

OROZCO, JOSÉ LUIS

2008 *Érase una utopía en América. Los orígenes del pensamiento político norteamericano*, México, FCPYS-UNAM/Sitesa.

PRIESTLEY, JOSEPH

1993 *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.

RAND, AYN

2008a *La filosofía: ¿quién la necesita?*, Buenos Aires, Grito Sagrado.

2008b *Capitalismo, el ideal desconocido*, Buenos Aires, Grito Sagrado.

2006 *La virtud del egoísmo*, Buenos Aires, Grito Sagrado.

SIDGWICK, HENRY

1981 *The Methods of Ethic*, Indianapolis, Hackett [1874].

SMITH, ADAM

2004 *Teoría de los sentimientos morales*, México, FCE [1759].

1994 *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México, FCE.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE

2007 *La democracia en América* [vol. I 1835, vol. II 1840], Madrid, Akal.

VON HAYEK, FRIEDRICH A.

1976 *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, *The Mirage of Social Justice*, Chicago, University of Chicago Press.

VON MISES, LUDWIG

2009 *Liberty and Property*, Auburn, Mises Institute [1958].

1985 *Liberalism*, San Francisco, Cobden Press [1927].

WEBER, MAX

2008 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península [1901].