



Libertad y orden. Breve ensayo entre Hayek y Spinoza

Santiago Rodríguez Rivarola

I

«Nuestra sociedad es tal como la hacemos. Podemos modelar nuestras instituciones. Las cosas físicas y humanas limitan las alternativas de que disponemos. Pero nada nos impide, si queremos, edificar una sociedad que se base esencialmente en la cooperación voluntaria para organizar tanto la actividad económica como las demás actividades; una sociedad que preserve y estimule la libertad humana, que mantenga al Estado en su sitio, haciendo que sea nuestro servidor y no dejando que se convierta en nuestro amo»¹.

De este modo concluyen Rose y Milton Friedman su capítulo dedicado al análisis de la eficiencia inherente a un sistema de libre competencia como es el del mercado, eficiencia que brota del orden espontáneo que la misma competencia, por libre, genera.

Se trata de la conocida idea de Adam Smith según la cual la libre competencia, es decir, la concurrencia voluntaria, no coaccionada, de individuos que negocian entre sí según sus intereses particulares crea un orden y unos beneficios generales que esos mismos individuos desde su condición de particulares son incapaces de predecir y controlar. El orden resultante es entonces espontáneo en tanto que no hay una voluntad central, individual o colectiva, que lo planea y dirige, sino, más bien por el contrario, que es conducido por una dinámica como de “mano invisible”: *surge*, simplemente, impersonalmente, de las transacciones libres y voluntarias de los individuos particulares. Según palabras del propio Adam Smith, un individuo que «intenta solamente su propio beneficio [...] [es] conducido por una mano invisible a alcanzar un fin que no formaba parte de sus intenciones [...]. Al perseguir sus propios intereses, el individuo promueve a menudo los de la sociedad de un modo más efectivo que cuando intenta directamente promoverlos»². El orden depende, en su generación y reproducción, de la confluencia no planificada de voluntades particulares no coaccionadas.

De por sí el capítulo citado de Rose y Milton Friedman de donde extraigo la cita del encabezamiento es muy ilustrativo del modo en que la tradición a que ellos adhieren estudia las relaciones que surgen de la libre competencia (desde el título mismo, “El poder del mercado”). Pero este párrafo en concreto puede ser muy fructífero para nuestro tema, puesto que en él se concentra de un modo muy oportuno, y sintético, el núcleo de lo que aquí quiero tratar. En efecto, hablan de la libertad; de la libertad según la conciben los liberales de este cuño, libertad que se cifra en última instancia en la posibilidad irrestricta de cada individuo de llevar a cabo acuerdos con otro sin ningún tipo de interferencia por parte de terceros, con la única condición, como señalara Stuart Mill, de no causar daño a nadie³. Hablan de lo que se conoce como libertad negativa, y hablan de un orden que depende causalmente de esa libertad.

¹ Friedman, M; Friedman, R., *Libertad de elegir*, Grijalbo, Barcelona, 1992, p. 61.

² Smith, A., *La riqueza de las naciones*, Aguilar, Madrid, 2ª ed., 1961, p. 395.

³ Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 65-66: «el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad

Para Hayek la libertad, en este sentido, «define la ausencia de un particular obstáculo: la coacción que deriva de la coacción de otros hombres»⁴; o, «la libertad del libre [...] significó en todo momento la posibilidad de que una persona actuase según sus propias decisiones y planes, en contraste con la posición del que se hallaba irrevocablemente sujeto a la voluntad de otro [...]. La expresión que el tiempo ha consagrado para describir esta libertad es, por tanto, “independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero”»⁵.

Libertad, entonces, para negociar sin coacciones externas, siempre que no se perjudique a otros, disfrutando uno mismo plenamente de los propios éxitos, a la vez que soportando, también sin restricciones, todo el peso de los propios errores.

En un sistema económico de libre mercado una mano invisible lo ordena todo de un modo mucho más amplio y eficiente de lo que lo haría una única inteligencia que se emplease en esa ordenación. Basta con tomar nota de las limitaciones e imperfecciones de la razón humana, tal como hace Hayek para percatarse de la imposibilidad de una tal planificación: «muchas de las instituciones en las que las acciones humanas descansan han sido puestas en pie y están funcionando sin una mente que las diseñe y dirija [...]. La espontánea colaboración de los hombres libres crea a menudo cosas que son mayores de lo que sus mentes individuales pueden aprehender completamente»⁶. Se trata de una de las principales características de este liberalismo como teoría de la sociedad, la de ver al hombre como un ser predominantemente irracional y falible (*very irrational and fallible being*) –en contra de un racionalismo de cuño cartesiano que, según sea de intenso, tenderá a ver al hombre como teniendo capacidad para controlar racionalmente el todo de lo social-, cuya razón no puede abarcar el constructo que sus acciones ayudan a crear⁷.

Ahora bien, si por un lado es cierto que esa eficiencia depende directamente de que en el mercado se dé la competencia, ésta última, para cumplir su cometido de eficiencia, que redundará en bienestar general, requiere como condición la de una efectiva libertad negativa. Es decir, es requisito ineludible para que la eficacia surja del mercado que éste sea libre, lo que en términos liberales se traduce en libertad de no interferencia, libertad de llegar a acuerdos voluntarios entre individuos libres sin injerencias de terceros. «Para obtener alguna cosa es preciso que podamos predecir unos ciertos acontecimientos relacionados con el fin que pretendemos alcanzar o, al

de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la que el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. (...) La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano».

⁴ Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1991, p. 36.

⁵ Hayek, F., *op. cit.*, p. 27.

⁶ Hayek, F., *Individualism and Economic Order*, Routledge and Keagan Paul, Londres, 1976, p. 7.

⁷ Así, por ejemplo, «el rasgo distintivo de toda civilización desarrollada es la puesta en uso de un cúmulo de conocimientos de cuantía muy superior a la que cualquier individuo puede aprehender, por lo que, aunque cuantos integran la sociedad se hallan enmarcados en una estructura coherente, nadie está en situación de conocer todos los parámetros determinantes», Hayek, F., *Derecho, legislación y libertad*, vol. I: Normas y orden, Unión Editorial, Madrid, 2ª ed., 1985, p. 40. O, también, en *Los fundamentos de la libertad*, donde señala que «la mayoría de [las] reglas no han sido nunca deliberadamente inventadas, sino que se han desarrollado mediante un proceso gradual de prueba y error al que la experiencia de sucesivas generaciones ha ayudado para que las reglas sean lo que son. En la mayoría de los casos, por tanto, nadie sabe o ha sabido nunca todas las razones y consideraciones que han inducido a que una regla reciba determinada forma».

menos, conocer las posibilidades de que tal acontecimiento ocurra. Y aunque las circunstancias físicas son a menudo improbables, nunca frustrarán maliciosa y voluntariamente nuestros fines. Pero si los hechos que determinan nuestros planes están bajo el control exclusivo de un tercero, nuestras acciones se verán controladas de modo idéntico»⁸. Para que el mercado funcione como corresponde a su naturaleza, y que de él emane la máxima eficiencia, es necesario que los intercambios que en él se acuerden sean completamente voluntarios, máximamente libres.

Y es que sólo bajo la condición de máxima libertad pueden resultar máximamente provechosos los acuerdos, porque, como apuntan Rose y Milton Friedman, recordando la idea clave de *La riqueza de las naciones*, «si un intercambio entre dos partes es voluntario, no se llevará a cabo a menos que ambas crean que dicho intercambio les beneficiará»⁹. Lo contrario, que las transacciones se den bajo coacción, o que estén planificadas por algún organismo central o ente regulador (lo cual también puede llegar a ser considerado como un elemento de coacción por esta tradición), sería imponer interferencias que no harían más que obstaculizar el libre desenvolvimiento de la mano invisible restándole eficacia, lo cual devendría en último término en un resultado subóptimo en lo que se refiere a prosperidad general.

Como señala Hayek, «es necesario, en primer lugar, que las partes presentes en el mercado tengan libertad para vender y comprar a cualquier precio al cual puedan contratar con alguien, y que todos sean libres de producir, vender o comprar cualquier cosa que se pueda producir o vender. Y es esencial que el acceso a las diferentes actividades esté abierto a todos en los mismos términos y que la ley no tolere ningún intento de individuos o de grupos a restringir este acceso mediante poderes abiertos o disfrazados. Cualquier intento de intervenir los precios o las cantidades de unas mercancías en particular priva a la competencia de su facultad para realizar una efectiva coordinación de los esfuerzos individuales»¹⁰.

Contamos, entonces, con una cadena de causas y efectos, perfectamente articulada y que se sostiene en última instancia en la libertad negativa: el máximo bienestar colectivo es consecuencia de la máxima eficacia surgida de la libre competencia en el mercado, siempre que esta última se apoye en una máxima libertad de comercio, es decir, en una máxima “no intervención” de terceros en los negocios privados entre individuos libres. La libertad negativa de los sujetos aparece entonces como punto de inicio de, a la vez que base que sostiene, la cadena que conducirá como corolario a la mayor bonanza general posible.

A grandes trazos, telegráficamente incluso, esta parece ser la definición de libertad en esta tradición de pensamiento, y de práctica política, que es el liberalismo: libertad negativa que conforma espontáneamente un orden tal que de él emana el mayor bien posible.

Cabe no obstante hacer todavía un pequeño ejercicio que nos haga retroceder un paso más en la cadena: si el orden económico más perfecto se apoya en la libertad negativa de los individuos, podemos preguntarnos aún por el origen y sostén de esa libertad. La cuestión viene de antiguo, como mínimo son hobbesianas las reminiscencias que notaremos, ¿qué impediría a los sujetos libres para comerciar violar la cláusula de hacerlo «siempre que no perjudique a terceros»? ¿qué inhibiría a esos sujetos de superar ese límite? A partir de este punto se torna difícil sostener que el orden espontáneo del mercado es únicamente fruto de la libertad de comerciar voluntariamente y sin coacciones. Para que ello ocurra, para que el libre mercado pueda tener lugar, es necesario que haya algo más detrás, unas condiciones previas que permitan esa libertad y la mantengan a lo largo de su desarrollo. Es indispensable

⁸ Hayek, F., *op. cit.*, p. 162.

⁹ R. y M. Friedman, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰ Hayek, F., *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid, 1978, p. 65.

una entidad de la que emerjan, y que perpetúe los requisitos que posibiliten el ejercicio de la libertad: el mercado necesita unas condiciones de posibilidad previas en las que originarse y que lo sostengan; esto es, para que haya mercado tiene que haber un orden legal y un Estado desde los que se origine y que garanticen su cumplimiento.

Así es como Hayek afirma que «la argumentación liberal defiende el mejor uso posible de las fuerzas de la competencia como medio para coordinar los esfuerzos humanos, pero [...] no niega, antes bien afirma que si la competencia ha de actuar con ventaja, requiere una estructura legal cuidadosamente pensada. [...] En ningún sistema que pueda ser defendido racionalmente el Estado carecerá de todo quehacer. Un eficaz sistema de competencia necesita, tanto como cualquier otro, una estructura legal inteligentemente trazada y ajustada continuamente. [...] Toda nuestra crítica ataca solamente a la planificación contra la competencia; a la planificación encaminada a sustituir a la competencia»¹¹.

El texto de Hayek, *Camino de servidumbre*, se sitúa en la década de los '40, en pleno auge de las tesis keynesianas de ordenación de la economía por parte del Estado, y es casi un caballo de batalla contra ellas – y, obviamente, contra el socialismo soviético –, de ahí la insistencia en la contraposición economía planificada-libre competencia. Sin embargo, más allá de la situación histórica concreta a la que la obra responde, el modo en que presenta este enfrentamiento se sitúa en un marco teórico más amplio, por lo que es muy útil para nuestro tema. La única planificación que puede admitirse – que es *necesario* admitir y, además, afirmar- es aquella que se orienta a potenciar el poder del mercado, es decir, la que, planificando un orden legal en que el mercado se encastre, tienda a permitir y conservar la libre competencia: una planificación que cree las condiciones para que pueda desarrollarse el libre juego de la oferta y la demanda, pero que no se entrometa en él, que no intente dirigirlo. Que lo *mire desde fuera* y que sólo intervenga para sancionar a los jugadores tramposos¹². «Podemos crear las condiciones para la formación de un orden en la sociedad, pero no podemos disponer la manera de ordenarse por sí mismos sus elementos bajo condiciones apropiadas. Es este sentido, la tarea del legislador no consiste en establecer un orden particular, sino solo en crear las condiciones en virtud de las cuales puede establecerse un orden e incluso renovarse a sí mismo. Como ocurre en la naturaleza, el inducir al establecimiento de tal orden no requiere que seamos capaces de predecir la conducta del sujeto individual, puesto que esta última dependerá de circunstancias especiales desconocidas en las que se encuentran dichos individuos. Todo lo que se requiere es una regularidad limitada en su conducta,

¹¹ Hayek, F., *op. cit.*, pp. 64-71. Rose y Milton Friedman a este respecto se remontan al papel que A. Smith considera que debe jugar el Estado, preguntándose «¿Qué papel se debe asignar al gobierno? No es fácil mejorar la respuesta que dio Adam Smith a esta pregunta hace doscientos años: “(...) la obligación de proteger a la sociedad de la violencia y de la invasión de otras sociedades independientes; (...) la obligación de establecer una exacta administración de justicia; y (...) la obligación de realizar y conservar determinadas obras públicas, cuya realización y mantenimiento no pueden ser nunca de interés para un individuo particular o para un pequeño número de individuos”. Los dos primeros deberes son sencillos y claros: la protección de los individuos de una sociedad de la violencia, tanto si viene del exterior como si procede de los demás ciudadanos. A menos que no exista esta protección, no somos realmente libres de elegir» (en R. y M. Friedman, *op. cit.*, pp. 49-50.).

¹² Por ello, más que hablar de “Estado mínimo”, en esta tradición del liberalismo habría que hablar de un Estado con unas funciones nítidamente definidas. Puede prestarse a confusión el definir al Estado liberal en términos cuantitativos cuando en realidad sus ideólogos lo hacen en términos cualitativos. “Estado mínimo” es “cero Estado”, lo cual no cabe bajo ningún concepto en la tradición liberal. Véase la nota anterior, donde R. y M. Friedman recuerdan el papel que A. Smith consideraba debía cumplir el Estado.

y el propósito de las leyes humanas que hacemos cumplir es asegurar tal regularidad limitada como lo hace la formación de un orden posible»¹³.

Volvamos entonces ahora, desde ésta óptica más amplia, al texto que nos sirvió de inicio. Notaremos que se habla allí de dos tipos de libertades: «...nada nos impide, si queremos, edificar una sociedad que se base esencialmente en la cooperación voluntaria para organizar tanto la actividad económica como las demás actividades...». La «cooperación voluntaria» no es otra que esa libertad que al principio definíamos como negativa, es decir, libertad de que nadie interfiera en los negocios individuales, lo que permitirá que cada uno actúe de acuerdo exclusivamente a su interés, y a la larga creará un bienestar general. Pero en ese «nada nos impide, si queremos, edificar una sociedad que se base...», ¿no se atisba acaso otro tipo de libertad, una libertad que podríamos definir como “positiva”? Por que si la «cooperación voluntaria» implica un *laissez faire*, esta otra implicaría, si se me permite, un *faire*, un “hacer” expresado en términos positivos. Y es que si el mayor beneficio colectivo surgirá de la libertad negativa de cada individuo para comerciar sin interferencias, esa misma libertad no se sostiene sino con un orden legal detrás y un Estado que garantice su cumplimiento. Y esto último, a su vez, no surge solo, *sui generis*, sino que es efecto de un acto voluntario y positivo de los hombres conducente a la creación de ese orden y de ese Estado. Para *dejar hacer* y que de allí surja un orden espontáneo del que emane la máxima eficacia, es preciso antes – y durante – *hacer*.

Hay una torsión en la cita de los Friedman entre el principio, «nuestra sociedad es tal como la hacemos», y el final, «una sociedad que preserve y estimule la libertad humana», que va de la libertad positiva a la negativa, de la elaboración de un régimen legal y de una instancia que garantice su cumplimiento a la vindicación de la acción libre y autointeresada. La «libertad humana» de que hablan es la libertad negativa. Pero esta libertad no tiene como base sino una libertad positiva, un acto voluntario; una libertad (positiva) de crear una sociedad en la que la libertad (negativa) pueda tener lugar.

Si en un primer momento consideramos que las coordenadas que originaban y sobre las que se mantenía en su desarrollo el preciado orden espontáneo eran las de la libertad negativa, podemos ver ahora que a su vez esas coordenadas se sostienen, en definitiva, a través del orden legal y del Estado, en una libertad positiva, en una libertad de modelar activamente la configuración de unas bases sobre las que se asiente la libre competencia.

Se trata entonces de dos tipos de libertad, una de *hacer*, positiva, consistente en la creación de instituciones y en el dictamen de leyes que incentiven y favorezcan de diversas maneras la libre competencia, y otra negativa, posterior en tanto que necesita a la positiva como requisito, consistente en la posibilidad de entablar acuerdos voluntarios sin interferencias. Dos tipos de libertades que no pueden estudiarse por separado, puesto que la segunda, la negativa, no se entiende (no tiene sentido) sin la primera, la positiva.

«Nuestra sociedad es tal como la hacemos», comenzaban diciendo Rose y Milton Friedman. La libertad de elegir en este sistema de pensamiento no sólo tiene vigencia dentro del mercado, sino que también la tiene *fuera* de él, y muy relevantemente, cuando lo que toca es elegir qué clase de mercado queremos. Y a partir de aquí se abre toda una problemática que considero pertinente confrontar con otro tipo de pensamiento que limitará el alcance de las premisas humanistas del liberalismo y pondrá en tela de juicio la validez de sus fundamentos.

¹³ Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, p. 193.

II

«Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son consientes de sus acciones e ignoran las causas que las determinan»¹⁴.

«Hay que saber *qué* se quiere y *que* se quiere»¹⁵.

Dice Deleuze que uno de los mayores méritos de Spinoza fue el haber realizado una ruptura en la unión tradicional entre la libertad y la voluntad, «ya sea que se conciba la libertad como el poder de una voluntad de elegir o aún de crear (libertad de indiferencia), ya sea como el poder de ajustarse a un modelo y realizarlo (libertad ilustrada)»¹⁶.

La definición habitual de libertad relaciona a esta con la voluntad, hasta el punto de que una se constituye en elemento fundamental para la definición de la otra y se manifiesta en su modo más pleno en ella: libertad es voluntad, voluntad es libertad; una implica a la otra, a la vez que de ella es índice. Tanto es así que una voluntad que no sea libre, una voluntad que se ejerza bajo coerción, una voluntad restringida, es dudoso que pueda llegar a ser calificada plenamente como tal, como voluntad. Del mismo modo, a la libertad se la define en términos de voluntad como libertad de hacer esto o lo otro, de elegir entre esto o aquello, de comerciar aquí o allá, de fomentar la libre competencia o de planificar la economía, etc. Como si hubiese dos dimensiones en la vida humana, una de necesidad y otra de contingencia que define los momentos en que puede ejercerse la voluntad, es decir, los momentos de libertad: no puedo elegir entre morir o no si me lanzo al vacío desde una 20ª planta –la ley de la gravedad unida a la constitución de mi organismo así lo disponen-, pero sí puedo elegir, siempre que nadie –ni nada– ejerza fuerza sobre mí, entre lanzarme o contemplar el paisaje, por ejemplo. La libertad humana se sitúa así en ese margen de contingencia, en esa zona de incertidumbre donde, podríamos decir, la suerte aún no esta echada y nos es posible todavía elegir.

La tradición liberal que aquí estudiamos se ubica según vimos en el epígrafe anterior en esta línea de pensamiento que une, hasta convertir en indiscernibles, libertad y voluntad. Intentaremos a partir de aquí pensar esa posición desde la óptica que aporta la tradición que, desde Spinoza a Marx, llegando a Nietzsche y remontándose hasta la “lluvia de átomos” de Epicuro, concibe el espectro de necesidad como mucho más amplio, tanto que suprime de raíz los espacios de contingencia de que recién hablábamos. La necesidad lo invade todo, lo tiñe todo con un manto de fatalidad, alcanza todos los rincones de la realidad. “Lo Necesario es la única modalidad de lo que es: todo lo que es, es necesario o por sí mismo o por una causa”¹⁷.

Si sólo caben dos modos de ser, teniendo en sí la causa, lo cual corresponde solamente a Dios, o siendo causado por otro, las causas que determinen la voluntad humana serán rastreables fuera de la propia voluntad: la voluntad entonces aparece como causada, como determinada por causas que no son ella misma. Dirá Nietzsche

¹⁴ Spinoza, *Ética*, II, 35, esc. Utilizo la traducción castellana de Vidal Peña, en Alianza Editorial, Madrid, 1998.

¹⁵ Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 36.

¹⁶ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984, p. 109.

¹⁷ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 117, y véase también Spinoza, *Ética*, I, ax. I, «Todo lo que es, es en sí, o en otra cosa».

en este sentido que «no hay error más peligroso que confundir la consecuencia con la causa (...). Creíamos que, en el acto de la voluntad, nosotros mismos éramos causas; opinábamos que, al menos aquí, sorprendíamos en el acto a la causalidad. De igual modo, tampoco se ponía en duda que los *antecedentia* [antecedentes] de una acción, sus causas, había que buscarlos en la conciencia, y que en ella los hallaríamos de nuevo si los buscábamos – como “motivos”: de lo contrario, en efecto, no habríamos sido libres *para* realizar la acción, responsables *de* ella»¹⁸.

La ruptura que lleva a cabo Spinoza y que separa tajantemente la libertad de la voluntad, encuentra una importante implicación, tal como lo resume Nietzsche, en la desintegración del nexo que presentaba al sujeto como causa de sus acciones. Una vez roto el parentesco entre voluntad y libertad, las acciones de los hombres ya no pueden ser vistas como índice de su libertad (por lo menos no como índice de su “libre voluntad”).

Las acciones humanas no encuentran - no pueden ya encontrar - en la voluntad del hombre un suelo firme de causalidad donde apoyarse. La voluntad del sujeto pierde en Spinoza su condición de reducto último donde fundamentar los actos, toda vez que ella misma es efecto determinado por otras causas que, como tales, son externas. Más todavía, lo que llamamos voluntad no es más que un “ente de razón”: lo que realmente existen son las voliciones particulares. La voluntad desaparece definitivamente, perdida en las brumas de la abstracción, y lo que queda son las voliciones particulares que, ahora ya con más claridad, eliminada la voluntad, hallan su causa fuera del sujeto que las posee¹⁹.

Existen entre su correspondencia muchos sitios en los que Spinoza se detiene a petición de sus correspondientes, preocupados por el libre albedrío, a hacer precisiones a este respecto²⁰, pero hay una carta que resulta especialmente elocuente en este sentido y que servirá bien como ejemplo: la de un cierto G. H. Schuller que le consulta sobre su concepto de libertad, poniendo como objeción que es posible, por ejemplo, pensar que uno puede o no escribir, a la vez que en lo que respecta a la acción uno disfruta tanto de la facultad de escribir como de la de no hacerlo. Como respuesta le remite Spinoza un ejemplo «muy simple», el de una piedra que es lanzada: su movimiento lo debe la piedra a un impulso inicial, esto es, a una causa que le es externa, y aún cuando este haya cesado, continuará la piedra moviéndose del modo en que lo definió aquel impulso. Le propone a continuación a su comunicante que imagine que la piedra, en su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza cuanto le es posible por continuar moviéndose: la piedra, que únicamente conoce su conato – su tendencia, su inclinación– a moverse, creará que es totalmente libre y que la causa de que su movimiento continúe será su voluntad de que así sea. Y concluye, «esta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consisten en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados. Así el niño cree apetecer libremente la leche, el

¹⁸ Nietzsche, F., *op. cit.*, pp. 61-63.

¹⁹ «La voluntad difiere de esta o aquella volición de la misma forma que la blancura de este o aquel objeto blanco o la humanidad de este o aquel hombre. De suerte que tan imposible es concebir que la voluntad es causa de esta o aquella volición como lo es que la humanidad sea causa de Pedro y de Pablo. Así, pues, como la voluntad no es sino un ente de razón y de ningún modo se puede llamar causa de esta o de aquella volición; como además, las voliciones particulares necesitan de una causa para existir y no pueden llamarse libres, sino que son necesariamente tales como las determinan sus causas (...), se sigue necesariamente de todo ello que (...) las voliciones particulares no son libres, sino que están determinadas por causas externas y en modo alguno por la voluntad», en Spinoza, *Correspondencia*, Ep. 2, 9/14ss. Utilizo la traducción castellana de A. Domínguez, en Alianza Editorial, Madrid, 1988; los números, (/), remiten a la página y línea de la edición de Gebhardt.

²⁰ Por ejemplo, Ep. 21, 129-33; Ep. 58, 265-7; Ep. 43, 221-2; Ep. 54, 251/16.

chico irritado querer la venganza, y el tímido la fuga. Por su parte, el borracho cree decir por libre decisión de su alma lo que después, ya sobrio, quisiera haber callado. Igualmente, el delirante, el charlatán y otros muchos de la misma calaña creen obrar por libre decreto de su alma y no que son llevados por el impulso. Y como este prejuicio es innato a todos los hombres, no se liberan tan fácilmente de él»²¹.

Todo a lo largo de su *Ética* Spinoza se dedica a refutar la idea de libertad concebida como voluntad²², esto es, a negar la posición de causa del sujeto respecto de sus actos. Elimina fríamente de su sistema, *more geometrico*, todos los resquicios de contingencia por donde pueda colarse algún rezago de voluntarismo. La conclusión que saque será lapidaria: el hombre no es libre en tanto que no actúa sino necesariamente. «No hay en el alma ninguna voluntad absoluta libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito»²³.

Una vez impregnada toda la realidad de una inapelable Necesidad, y separada puntualmente la libertad de la voluntad, sólo resta al hombre la ilusión de la libertad – es decir, la ignorancia-, o la afirmación de la necesidad –el conocimiento. Porque si en la cita anterior de la *Correspondencia* veíamos que la ilusión de ser libres pertenecía al delirante, al charlatán, al niño, al borracho «y otros de la misma calaña», no es difícil notar que sólo se trata de ejemplos especialmente claros, y que la misma ilusión es compartida por todos los hombres, sin excluir a los “adultos responsables”. Y si de algo cabe librarse, no es bajo ningún concepto de la necesidad, sino del prejuicio de la libertad; en *spinoziano*, de lo que cabe librarse es de la idea inadecuada de libertad en tanto que soberanía sobre las propias decisiones, en tanto que voluntad como origen de las voliciones.

Se trata de hacer lo que quería Nietzsche, conocer *qué* queremos, pero también conocer el mismo hecho de *que* queremos; se trata de indagar además de *qué* queremos, que es lo que nos hace *querer lo que queremos*, en fin, se trata de no dejar de preguntarnos por las causas que determinan nuestros impulsos. En definitiva, la reflexión spinozista nos conmina a romper con el prejuicio del libre albedrío que sitúa nuestro *conatus* como surgiendo de un interior propio inexpugnable, de una profunda intimidad que le confiere al impulso un grado incontestable de autenticidad. Spinoza nos rebela que aquello que parecía más íntimo no es sino determinación exterior, y que existe una economía propia de la determinación que lleva a que en la conciencia no quede registrada como violencia la coacción externa que determina la acción, y que en lugar de ello, por esta dinámica, se transforme la coerción en deseo imperioso, en *conatus*, mediante una inversión que interioriza la causa. Sólo así, considerando como interno lo que en realidad es externo, es como no aparece en la conciencia cifra alguna de violencia.

De este modo, al que replicaba contra su concepto de libertad que él podía disponer de si escribía o no, termina Spinoza por responderle que «su ánimo estaba entonces constituido de tal forma que las causas que, en otro caso, es decir, cuando es víctima de alguna pasión fuerte, no hubieran podido forzarlo, le forzaron en ese momento, no a escribir contra su voluntad, sino a sentir deseos de escribir»²⁴. La

²¹ Spinoza, *Correspondencia*, Ep. 58, 266. Véase también *Ética*, III, 2, esc.

²² Por ejemplo, II, 48; I, 17, cor. II; I, 28; I, 30 ss.

²³ Spinoza, *Ética*, II, 48. La soberbia intransigencia del holandés en este sentido significará una fisura sumamente incómoda en el seno mismo de la modernidad, una anomalía y una subversión, que si encuentra algún parangón en Descartes y en el racionalismo cartesiano, será solo superficial. Véase en este sentido, de A. Negri, *La anomalía salvaje*, Anthropos, Barcelona, 1989, y *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Akal, Madrid, 2000, en especial en este último “La antimodernidad de Spinoza” y “Spinoza y los posmodernos”.

²⁴ Spinoza, *Correspondencia*, Ep. 58, 267/35.

propuesta de Spinoza, entonces, pasa por rastrear las causas de las que nuestros actos son efectos para, además de ser conscientes de nuestras acciones, conocer las causas que las determinan.

III

«Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos»²⁵.

«Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo, - no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡Pero no hay nada fuera del todo!»²⁶.

La cuña que mete Spinoza entre la libertad y la voluntad y que hace astillas del nexo tradicional que las unía hace que, una vez quebrada la identificación, cada uno de los términos cobre un nuevo significado. Roto el vínculo, y toda vez que cada uno de los extremos se definía, como veíamos, por el otro, se torna evidente que tanto “libertad” como “voluntad” tendrán que tener ahora otro sentido. La libertad definida como libre voluntad, como posibilidad de actualizar las voliciones personales, pasa a relacionarse con la necesidad. Y la voluntad entendida en términos de deseo, de foco causal de las voliciones, pasa en la filosofía spinozista a relacionarse con el entendimiento.

En efecto, por un lado, la libre decisión no es más que una ilusión, lo que Marx, muy cerca aquí de Spinoza, definirá como ideología. Una ilusión es una esperanza carente de fundamento, una idea inadecuada que yerra, creyendo acertar, cuando apunta las causas de un efecto: se trata, en definitiva, de un rebosamiento de la voluntad respecto del entendimiento. En concreto, la libre decisión es la ilusión que tienen los hombres de creerse causa de sus propios deseos, como le ocurría a la piedra de más arriba, cuando lo que en realidad sucede es que están ignorando las verdaderas causas de las cuales sus deseos no son sino efectos. «No pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad», dirá Spinoza²⁷. Libertad es la que tiene la necesidad en su desarrollo, es el modo en que la necesidad se desenvuelve. Es preciso tener en cuenta constantemente la ruptura operada respecto a la voluntad para poder manejar este nuevo concepto; hay que tener presente en todo momento que en ningún caso se trata de “voluntades”, y que a lo que Spinoza se refiere ni siquiera es a la voluntad superlativa de un Dios que hubiera decretado que *necesariamente* todo debería ocurrir así, con lo que podríamos tener una Libre Voluntad que, cronológicamente anterior a la necesidad, hubiera escrito todas las páginas del *gran libro del mundo* – una especie de “gran relojero” leibniziano. No se trata de ello. En Spinoza libertad y necesidad se dan al unísono. Y si bien de Dios

²⁵ Marx, K., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 11.

²⁶ Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, p. 69.

²⁷ Spinoza, *Correspondencia*, Ep. 58, 265/32.

puede predicarse adecuadamente que es absolutamente libre, esto no es mas que porque Dios existe sin nada externo que lo determine²⁸.

Por otro lado, esto se complementa con el otro término que cobra nueva significación, el de voluntad, que ahora se iguala a entendimiento: «entiendo por “voluntad” la facultad de afirmar y negar, y no el deseo; es decir, entiendo aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma apetece o aborrece las cosas»²⁹. Entender y afirmar, es decir, entender y ejercer la voluntad se identifican. Tras comprender algo, la afirmación de ello se sucede a continuación de manera inexorable, *necesariamente*. «Cuando aprehendemos ideas adecuadas, o sea, que expresan lo verdadero, en ese momento la razón percibe el ser según “una cierta especie de eternidad”. Aquí “la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo” (Parte II, Prop. 39, Cor.), es decir, significa que la voluntad se asienta de nuevo en el tejido ontológico del que había sido expulsada por el libre albedrío. ¿Qué sucede en realidad?. Sucede que reconociéndose en lo eterno, la voluntad arrebatada al intelecto (en el mismo momento en que confirma que le es ontológicamente intrínseca) la posición privilegiada de destructor de la ilusión. Ahora es la voluntad misma la que desbarata la ilusión de la libertad, es la voluntad misma la que se nutre de lo eterno»³⁰.

No niega Spinoza que podamos afirmar aquello que no hemos comprendido, o que consideramos falso: la voluntad puede desbordar el ámbito del entendimiento, y, de hecho, es lo que más a menudo ocurre. Pero cuando ello sucede lo que en realidad nos sobreviene es una idea inadecuada, toda vez que desconocemos las causas por las que nuestra facultad de afirmar, nuestra voluntad, afirma aquello que afirma. En efecto, la voluntad tiene más extensión que el entendimiento³¹, con lo que puede desbordarlo de modo que afirme lo que cae fuera de sus límites, percatándose así el hombre sólo de su libertad (entendida en términos de voluntad, con la inadecuación que eso significa), y no de la necesidad. Con lo que la idea adecuada de libertad se presenta exclusivamente cuando la voluntad se mantiene en los cauces del entendimiento, único sitio desde el que podemos conocer las causas de nuestras afirmaciones.

Vemos así que tras cobrar una nueva significación, los conceptos de libertad y voluntad vuelven a entrelazarse, siendo ahora que la libertad humana girará en torno al modo en que afirmamos o negamos: «nuestra libertad no reside ni en cierta contingencia, ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar y de negar, de suerte que cuando menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, más libres somos. Por ejemplo, si nos es conocida la naturaleza de Dios, tan necesariamente se sigue de nuestra naturaleza el afirmar que Dios existe como se sigue de la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Y, sin embargo, nunca somos más libres que cuando afirmamos una cosa de éste modo»³². La libertad no pasa por poder afirmar que el triángulo tiene cuatro lados o que 2+2 son 6: podemos afirmarlo, y creernos libres por ello, pero no sería más que una libertad ficticia puesto que, creyendo inadecuadamente que se trata de algo que surge de nuestra libre voluntad, estaríamos en realidad desconociendo las causas que a esas afirmaciones

²⁸ «Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza, y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor, *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera», en Spinoza, *Ética*, I, def. 7.

²⁹ Spinoza, *op. cit.*, II, 48, esc.

³⁰ A. Negri, *Spinoza subversivo*, p. 146.

³¹ «Concedo que la voluntad tiene más extensión que el entendimiento, si por “entendimiento” se entienden solamente las ideas claras y distintas», en Spinoza, *op. cit.*, II, 49, esc.

³² Spinoza, *Correspondencia*, Ep. 21, 130.

nos inducen. Una vez más, confundiríamos las causas con los efectos. La voluntad sólo podrá “nutrirse de lo eterno” dentro de los cauces de la razón.

IV

«La libertad de que ahora nos ocupamos se refiere a la medida en que una persona se guía en sus acciones por su propia y deliberada voluntad, por su razón y permanente convicción más bien que por impulsos y circunstancias momentáneas»³³.

«No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia»³⁴.

A partir de la famosa 11ª tesis sobre Feuerbach, donde Marx hace una llamada de atención a la filosofía sobre el nuevo papel que esta tiene por delante, a saber, transformar el mundo en lugar de comprenderlo³⁵, pueden buscarse en sus obras, y encontrarse, más frases de la misma índole. De este modo, pueden redactarse todos los panfletos que se quieran, por ejemplo bajo el lema «los hombres hacen su propia historia» sin dejar de reclamar la filiación marxista, porque, como acabamos de ver, en efecto Marx dice eso. Lo importante es no olvidar que además dice todo lo que sigue a la coma y que trastoca radicalmente el sentido de la aguerrida frase. No obstante este ha sido un olvido común que proliferó, no sin honrosas excepciones, entre sus seguidores, tanto los partidos comunistas que alcanzaron el poder como los que no, y también entre sus detractores.

En esta malversación, los primeros se inclinaron hacia un fervoroso humanismo voluntarista, una fe cuasi religiosa en el poder del hombre para modificar y reorganizar el orden de las cosas³⁶, mientras que los segundos, de inclinación liberal, se esforzaron en denunciar el germen despótico que subyace a la creencia de que puede ser dado al hombre la planificación de la vida social³⁷.

Sin haber hecho un estudio exhaustivo de su obra, pero sí intentando por lo menos seguir leyendo después de las comas, creo que ni unos ni otros dan buena cuenta del pensamiento de Marx en este punto clave. Los primeros lo hacen entroncar

³³ Hayek, F., *op. cit.*, p. 31.

³⁴ Marx, K., *La ideología alemana*, Edic. Pueblos Unidos, Montevideo, 1958, p. 26.

³⁵ «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo», en Marx, K., *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 12.

³⁶ Véase por ejemplo la denuncia de L. Althusser en *La revolución teórica de Marx* (Siglo XXI, México, 1968), en especial pp. 182-189.

³⁷ Así, por ejemplo, escribe Hayek que «Es pura ilusión pensar que, cuando ciertas necesidades del ciudadano se han convertido en la preocupación exclusiva de una máquina burocrática, el control democrático de tal máquina pueda perseverar efectivamente la libertad (...). no es exagerado afirmar que el mayor peligro para la libertad proviene, hoy en día, de aquellas personas más indispensables y poderosas en el gobierno moderno, es decir, de los eficientes y expertos administradores, preocupados exclusivamente por lo que consideran el bien público (...). es inevitable que tal clase de administración del bienestar del pueblo se convierta en un aparato incontrolable y dotado de propia voluntad, frente al cual el individuo está desamparado; un aparato que se inviste de manera creciente con toda la *mística* autoridad soberana», (*Op. cit.*, p. 325).

con un humanismo de procedencia feuerbachiana del que Marx mismo renegó, y los segundos creen ver a Marx donde solo hay marxistas³⁸.

Un buen ejercicio puede ser leer la *Introducción general a la crítica de la economía política*³⁹, su “discurso del método” al decir de Althusser, donde se describe esquemáticamente la red estructural de relaciones de producción material, en la que si al hombre le cabe algún papel es el de estar “capturado” en ellas, y donde no se hace mención en absoluto de la supuesta capacidad potencial del hombre de crear desde sí, desde su designio, un orden⁴⁰.

Una lectura serena de Marx puede mostrarnos cómo se acerca este autor más a Spinoza que a muchos marxistas y al modo en que lo presentan muchos de sus antagonistas. La visión que brinda Marx sobre la realidad social, su red de relaciones económicas, la causalidad estructural entre sus elementos, la necesidad reinante en el interior de esa estructura, pueden aportar claridad a la comprensión del sistema spinozista, y en especial al papel de la libertad humana.

Este pequeño rodeo por Marx, que bien podría parecer injustificado, obedece a la necesidad de realizar lecturas cruzadas, de insertar en el desarrollo del discurso, aunque sea con una rápida evocación de su imagen, autores que puedan colaborar en la argumentación. Quisiera entonces que Marx, o aunque sea su *Introducción general a la crítica de la economía política*, esté presente, “sobrevolando” este pequeño artículo, como estaba en mi cabeza y en mis apuntes mientras lo redactaba.

Creo que Marx nos sirve aquí doblemente, primero porque se trata de un ejemplo paradigmático de cómo un autor puede ser sistemáticamente tergiversado, tanto por amigos como por enemigos, lo cual nos dispondrá a leer con mucha atención y prescindiendo de fáciles encasillamientos tanto a Hayek y allegados como a Spinoza; y segundo, y más importante, porque su teorización aporta unas ideas de orden y de libertad muy estimulantes para nuestra reflexión.

Marx describe el orden económico como una estructura dialéctica de relaciones de mutua influencia entre sus elementos, donde cada uno no se define por sí mismo, sino por tensión y en relación con los demás. Así, por ejemplo, «la producción es directamente consumo, el consumo es directamente producción. Cada uno es inmediatamente su contrario, pero al mismo tiempo se opera un movimiento mediador

³⁸ En una carta a Engels en la que le cuenta que tiene listo el manuscrito de lo será el primer libro de *El Capital*, le refiere al final que no tiene ya ni un *farthing*, por lo que le pide que le envíe por favor dos libras, las necesarias para remitirle los borradores y quedarse él con una copia, a la vez que destaca lo paradójico de su caso, puesto que no cree que «nadie haya escrito sobre “dinero” con una falta tan absoluta de dinero como la mía. La mayor parte de los autores dedicados al tema estaban en absoluta paz con el tema de sus investigaciones», (Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1970, pp. 307-308). Pues bien, sus textos parecen haber seguido un camino de paradoja parecido, ya que nunca nadie había escrito tanto sobre la ideología para resultar siendo tan ideologizado después.

³⁹ Marx, K., *Introducción general a la crítica de la economía política*, Pasado y Presente, Córdoba, 1968.

⁴⁰ Respecto a la estructura económica, véase especialmente pp. 35-50 de Marx, K., *op. cit.*. Para el papel del hombre en esta estructura, véase el “Prologo a la Contribución a la crítica de la economía política”, en *Ídem.*, especialmente pp. 69-70: «en la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio [Uberbau] jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia».

entre los dos. La producción es mediadora del consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales no tendría objeto. Pero el consumo es también mediador de la producción en cuanto que crea el sujeto para los productos (...). El consumo produce la producción de dos maneras: 1º El producto se hace realmente producto solo en el consumo (...). 2º El consumo crea la necesidad de una *nueva* producción (...). Paralelamente, la producción (...) no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. La producción da lugar, pues, al consumo a) facilitándole el material; b) determinando el modo de consumo; c) provocando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha puesto originalmente como objetos»⁴¹.

Lo interesante es notar cómo los elementos del sistema se implican mutuamente conformando una retícula de relaciones sobre cuya ordenación es difícil que el hombre pueda tener jurisdicción. La mejor manera de definir ese orden tal vez sea aplicando la contraposición que hace Deleuze, jugando con la siempre grata homonimia del francés, entre las palabras “plano”, como mapa, y “plan”, como proyecto o diseño: «hay dos concepciones por completo distintas de la palabra “plan”, o de la idea de plan (...). Se llama plan teológico a toda organización que procede de arriba y que se refiere a una trascendencia, aunque esté oculta: designio en el espíritu de un Dios, pero también evolución de las supuestas profundidades de la Naturaleza, o incluso organización de poder en una sociedad. (...) Por el contrario, un plan de inmanencia [plano en sentido cartográfico] no dispone de dimensión suplementaria alguna: el proceso de composición debe captarse por sí mismo, a través de lo que da, en sus datos. Es un plan de composición, no de organización ni de desarrollo»⁴².

La familiaridad de Marx respecto a Spinoza, y respecto a Nietzsche («¡Nada hay fuera del todo!»), al hablar de inmanencia va haciéndose más palpable, y el rodeo por Marx va dando sus frutos. ¿De qué sirve al hombre, capturado y determinado en la red de relaciones y tensiones que es la realidad, su libertad entendida en términos de libre voluntad?, ¿realmente, del modo en que está inmerso en el “plano” de la realidad, puede tener asidero seguir considerándolo como causa libre de sus voliciones?, ¿no se trata, una vez más, de una confusión entre causas y efectos?

Lo que llamamos individuos no es sino un conjunto de tensiones dentro de un conjunto mayor de tensiones, ¿qué hace pensar, entonces, que ese conjunto de tensiones que es el hombre, o incluso la comunidad de los hombres, vaya a poder modificar al conjunto mayor que es la Realidad?. Puede afirmarse que en efecto el hombre cambia la realidad, pero no como una causa externa e independiente de ella, sino desde su interior mismo, siendo a su vez definido por ese gran conjunto que es «siempre variable, incesantemente revisado, compuesto, recompuesto por los individuos y las colectividades»⁴³. Es lo que decía Marx, «la historia la hacen los hombres, pero no arbitrariamente, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado». Actuamos *dentro* de la realidad, no hay *fuera*.

La tradición a que adhiere Hayek habla también de un orden que no ha sido conformado, ni podría serlo, por una voluntad concreta; de un orden que *ocurre*, que *acontece* no siendo fruto en ningún caso de la configuración de una mente particular; de un orden, en definitiva, *espontáneo*. Un orden que el mismo Hayek niega que pueda ser descrito en términos de *plan* y que se acerca mucho más a las características de un *plano*: «Si numerosos reformadores políticos siguen perorando contra el caos en que, en su opinión, se debate la actividad económica - en la que sólo desorden perciben -, ello se debe en parte a su incapacidad para concebir la

⁴¹ Marx, K., *Introducción general a la crítica de la economía política*, pp. 38-40.

⁴² Deleuze, G., *op. cit.*, pp. 166-167.

⁴³ *Ídem*.

existencia de un orden que no es producto de creación deliberada; y en parte también a que, a su modo de ver, todo orden ha de pretender siempre el logro de algún conjunto de concretas finalidades, característica esta que necesariamente ha de ser siempre ajena a cualquier orden espontáneo»⁴⁴.

Se trata, pues, de un orden que el propio Hayek se esfuerza en describir como ajeno no sólo a cualquier antropomorfismo – a una óptica que lo conciba a *la medida del hombre*, como creado por una mente humana, o una asociación de mentes –, sino también a cualquier teleología: toda vez que no es sino un mecanismo de mano invisible el que determina el orden, nada indica que puedan preverse unos fines – incluso aunque exista el dato empírico de la eficiencia, no es concebida esta como el término de una finalidad.

Se acerca mucho más entonces, como decía, a la definición que daba Deleuze de *plano*: su orden espontáneo es un orden de inmanencia, un plano como el callejero de una ciudad que desplegamos encima de una mesa, pero al que no podemos contemplar totalmente puesto que estamos insertos en él y no tenemos algo así como el *punto de vista de Dios*.

Entonces, si tanto se parece a ese *plano* el orden que postula Hayek, ¿qué nos ha llevado a contraponer su pensamiento al de Spinoza o al de Marx?. No desde luego filiaciones de índole político-económicas, que nos alistarían en un bando para criticar con más o menos dureza al otro. Contraponer no significa únicamente oponer en el sentido en que, por ejemplo, un argumento neutraliza o contrarresta al otro, sino que también significa, y esto es lo interesante, poner enfrente para cotejar y aclararse, por contraposición, de qué se está hablando en cada caso. Más allá de las diferencias políticas entre estas dos concepciones filosóficas creo ver un cierto aire de familia, que quizá radique en el rigor intelectual de estos autores y que es lo que me llevó a pensar esta comparación. Como antes decía, tanto el orden espontáneo de Hayek, el Universo de Spinoza o la estructura económico-política de Marx presentan unos dispositivos de funcionamiento similares que hacen que tanto la producción como la reproducción del orden responda a causas internas al sistema y sobre las que el hombre, en tanto que no es origen de ese orden, no puede tener control. Se trata en todos los casos de un orden que se produce y reproduce espontáneamente por la concurrencia de una infinidad de variables que convergen de un modo determinado. Cuántas y cuáles sean esas variables, así como el modo concreto en que converjan, escapan a la inteligencia humana: la *ley* o las *leyes* de esa convergencia no están al alcance del hombre. Lo cual es el índice más claro de la impotencia radical de la voluntad para *generar* el orden.

Así, señala Hayek que «Dado que todo orden espontáneo es resultado de la adaptación de sus diversos elementos a circunstancias que sólo algunos de ellos afectan de manera directa y que en su totalidad nadie conoce, es evidente que dicho tipo de orden podrá alcanzar grados de complejidad inaprensibles a la mente humana»⁴⁵, y esto no dista mucho de lo que podría afirmar Spinoza, aunque el holandés abogue por indagar incesantemente en cuáles y de qué tipo son esos elementos y sus relaciones en la concurrencia, mientras que Hayek insiste no sólo en la imposibilidad de tal intento sino también en la no pertinencia de ese conocimiento⁴⁶.

Pero si la idea de orden es muy parecida en ambos autores, la idea de libertad, íntimamente relacionada con la de orden, es tan diferente en uno y otro que termina

⁴⁴ Hayek, F., *Derecho, legislación y libertad*, vol. I: Normas y orden, p. 79.

⁴⁵ Hayek, F., *op. cit.*, pp 84-85. Véase además, en la misma obra el capítulo II “Cosmos y taxis”.

⁴⁶ «Denominamos “orden” a un estado de cosas en el cual una multitud de elementos de diversa especie se relacionan entre sí de tal modo que el conocimiento de una parte espacial o temporal del conjunto permite formular, acerca del resto expectativas adecuadas o que, por lo menos, gocen de una elevada probabilidad de resultar ciertas», Hayek, F., *op. cit.*, p. 76.

por disolver el parecido que en principio veíamos y que nos llevo a compararlos. Orden y libertad son dos conceptos que se implican mutuamente y según se conciba uno será como se entienda el otro. Por ello, para estudiar la diferencia entre ambos órdenes “espontáneos”, el spinoziano «siempre variable, incesantemente revisado, compuesto y recompuesto» según lo describía Deleuze, y el de Hayek, «resultado de la adaptación de sus diversos elementos a circunstancias que en su totalidad nadie conoce», es necesario prestar atención a la noción de libertad con la que cada uno de ellos está comprometido.

Hayek, como veíamos, entronca con la tradición liberal de la ilustración escocesa, y se debe a una concepción de la libertad que la relaciona estrechamente con la voluntad. Spinoza, por su parte, se suma a un cierto determinismo, que se remonta a Epicuro, y concibe la libertad como ligada a la necesidad. Si el primero sitúa la libertad en un margen de contingencia, que puede ser más o menos amplio, en el que es posible el libre albedrío como surgiendo causalmente de la voluntad del hombre, el segundo elimina la contingencia, absolutiza la necesidad y sitúa la libertad en la capacidad de afirmar esta última. Una libertad concebida en términos de libre voluntad llevará aparejada una antropología que vea en la conciencia del hombre, en su *interioridad*, el origen de sus voliciones. Una libertad como la spinozista trastoca esto, situando esa misma interioridad del lado de los efectos. No basta con afirmar que el hombre se halla “inmerso” en la realidad – algo que, por lo demás, el liberalismo no niega en ningún momento-: es preciso además afirmar que la supuesta *interioridad* de la voluntad es *exterioridad* “interiorizada”. Es decir, no es suficiente afirmar que no tenemos el *punto de vista de Dios* y que solo nos es dado aprehender una parcialidad de la realidad, con lo que nuestra acción solo puede tener lugar respecto a esa parcela captada. Hay que afirmar también que no hay un núcleo soberano, origen causal de la acción que opere *dentro* de la realidad: estar inmerso en la realidad significa que nuestra acción tiene en ella su causa – nuestra acción es causa de ella, y no al revés. Se trata de comprender que la voluntad (la conciencia, el yo) es *ya* consecuencia, nunca causa.

Sólo así puede comprenderse que mientras Hayek puede explicar el orden desde el hombre (¿quién si no crea el marco legal sobre el que florece y se desenvuelve el mercado?), Spinoza necesite comenzar por Dios, que es, al fin y al cabo, la Necesidad. El orden para el liberalismo al que adhiere Hayek, el orden espontáneo del mercado, como veíamos al distinguir libertad positiva y negativa, tiene su origen y reproducción en última instancia en una voluntad (entendida como causa) que crea un cuerpo legal y unas instituciones (efectos) que serán condición de posibilidad de ese orden. Por el contrario el orden que encuentra el hombre spinoziano *ya* estaba dado, y el resultado de su actuación sobre ese orden será efecto de un efecto, efecto de una voluntad que *ya* es efecto: su libertad, si sigue entendiéndola como libre decreto, no será muy diferente de la de la piedra que creía ser causa de su movimiento.

Visto desde Spinoza puede resultar inconsistente combinar ese magnífico aparato conceptual que es el orden espontáneo con la ubicación de las causas de las voliciones en la conciencia del individuo. Se trata de un humanismo que diluye y llena de contradicciones la potencia epistemológica que tiene la noción de “orden espontáneo” para comprender la realidad. ¿De dónde ésta inconsecuencia del liberalismo con respecto a su gran arma cognoscitiva? Justamente del compromiso con una filosofía que comienza por el hombre y lo dota de un poder eficiente de influencia sobre la realidad, poder que no es posible acoplar, sin discordancias, con la noción de orden espontáneo.

Se ha dicho de Spinoza, y de Marx, con toda razón por cierto, que eliminan al hombre de su sistema, tras lo cual se cree, sin más, estar presentando un argumento de peso en contra de estos autores. Convendría detenerse a pensar qué significa esta

afirmación antes de darla por buena como refutación. Para Althusser «se debe ver en este *anti-humanismo teórico* la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Solo se puede *conocer* algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre»⁴⁷.

Por eliminar Spinoza de su sistema al hombre no puede calificársele a continuación de inhumano, en todo caso, como hace Althusser respecto de Marx, sólo de antihumanista o a-humanista⁴⁸. Spinoza no se olvida del hombre en ningún momento, como tampoco lo hace Marx. Solamente está en contra del humanismo que le otorga al hombre un papel de relevancia con respecto al orden de la realidad que puede verificarse que no ejerce. Y si relega al hombre a una función secundaria dentro del sistema, si lo retira del *centro*, no es por inhumano, sino que lo hace a fuerza de ser rígido y consecuente en sus estudios, de no dar concesiones y de ser intransigente con todo antropomorfismo voluntarista y poco riguroso. ¿Porqué las cosas iban a ser a la medida humana?, ¿y si no fuera así? Esto es lo que pone en duda Spinoza, y luego Marx y que nos hace replantearnos cuál sea realmente la posibilidad de casar orden espontáneo con libertad de elegir. ¿Puede ser la voluntad del hombre causa de sus voliciones?

Bibliografía

- ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx* (1965), trad. cast.: M. Harnecker, Siglo XXI, México, 2ª ed. corr. y aum., 1968.
- DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica* (1968), trad. cast.: A. Escotado, Tusquets, Barcelona, 1984.
- FRIEDMAN, R. y M., *La libertad de elegir* (1980), trad. cast.: C. Rodea Pujol, Grijalbo, Barcelona, 1992.
- HAYEK, F., *Camino de servidumbre* (1944), trad. cast.: J. Vergara, Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- *Derecho, legislación y libertad*, vol. I: Normas y orden, trad. cast.: L. Reig Albiol, Union Editorial, Madrid, 2ª ed., 1985.
- *Individualism and Economic Order*, Routledge and Keagan Paul, Londres, 1976.
- *Los fundamentos de la libertad* (1959), trad. cast.: J-V. Torrente, Unión Editorial, Madrid, 1991.
- NIETZSCHE, F., *El crepúsculo de los ídolos* (1887), trad. cast.: A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- MARX, K., *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), trad. cast.: J. Aricó, Pasado y Presente, Córdoba, 1968.
- SPINOZA, B., *Ética* (1661-77), trad. cast.: V. Peña, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

⁴⁷ Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, p. 190. Véase además pp. 187- 196 y, especialmente, 201-206. Y también cfr. Negri, A., *Spinoza subversivo*, en especial “Spinoza: cinco razones para su actualidad” y “Spinoza, necesidad y libertad. Algunas alternativas interpretativas”.

⁴⁸ Según M. Harnecker, la traductora, « Althusser reconoce en su trabajo “L’objet du Capital”, en *Lire le Capital*, que con todo rigor debería hablar de *a-humanismo teórico*. Si empleo la “forma negativa” de *anti-humanismo*, en lugar de la “forma privativa” de *a-humanismo*, solo es para señalar con mayor fuerza la ruptura del marxismo en relación con las ideologías humanistas que desde hace cuarenta años no dejan de amenazar al marxismo”». N. del T. en p. 190, Althusser, L., *op. cit.*

- *Correspondencia* (publicadas entre 1677 y 1977), trad. cast.: A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988.