

# *Los substratos metafísicos de la teoría demo-liberal*

CARLOS KOHN

*Universidad Central de Venezuela*

## RESUMEN

El trabajo critica la fundamentación liberal de la democracia. Por dos razones: la primera, por la imposible defensa de un modelo neutral de estado; y la segunda, por el componente individualista tanto de su epistemología como de su filosofía moral y política, que reduce de modo significativo las posibilidades emancipadoras del proyecto democrático. Por último, señala que estos rasgos básicos de la fundamentación liberal se mantienen incluso en una de las versiones del liberalismo social más acordes con la democracia constitucional: el liberalismo político de John Rawls.

## PALABRAS CLAVE

LIBERALISMO—DEMOCRACIA LIBERAL—HOBBS—RAWLS—ARENDT

## ABSTRACT

The paper critiques the liberal foundation of democracy. For two reasons: the first, because of the impossible defense of a neutral model of the state; and the second, because of the individualist element both of its epistemology and of its moral and political philosophy, that reduces significantly the emancipatory chances of the democratic project. Lastly, it points out that these basic features of the liberal foundation even remain in one of the versions of liberalism more akin to constitutional democracy: John Rawls' political liberalism.

## KEYWORDS

LIBERALISM—LIBERAL DEMOCRACY—HOBBS—RAWLS—ARENDT

**EL DESMORONAMIENTO DEL MUNDO COMUNISTA** ha dejado virtualmente libre el camino para que el liberalismo se proyecte como único protagonista en todos los planos del quehacer político, social y económico. De hecho, así lo pregonan los agoreros del «fin de la historia» y, con ellos, un considerable número de iconoclastas del socialismo, que ahora reelaboran su teoría proponiendo

como nuevo telos desarrollar el modelo de democracia liberal, bajo la presunción de que es imprescindible recoger e impulsar sus propuestas más meritorias. Consideran que la puesta en práctica del ideario socialista hizo todo lo que pudo por socavar la sociedad civil y abrogar las tan denostadas libertades formales, amén de muchos derechos básicos que implican –así lo afirman– la ‘supremacía moral’ de las ‘virtudes’ privadas sobre los ‘vicios’ públicos. Los más renegados reiteran, igualmente, que el así denominado «socialismo real» ha anulado a los individuos como sujetos de la ética y la política, de lo cual puede inferirse –concluyen– la depravación inherente a cualquier forma de ordenamiento supra-social.

En consecuencia, todas las miradas se dirigen hacia la teoría liberal con la esperanza típica de los milenarismos, que brotan en momentos de kairós, de que tal vez ella sea la panacea que produzca el advenimiento de una verdadera sociedad democrática. Es por ello que, a fin de fundamentar las condiciones de posibilidad de esta nueva fe, se hayan vertido grandes cantidades de tinta en torno a los alcances del liberalismo, en los más diversos contextos, incluso en el ámbito de la moral. A tal efecto, convendría citar una de las argumentaciones más arraigadas sobre las bondades de esta teoría:

El núcleo originario del liberalismo consiste en el descubrimiento de, al menos, tres grandes posibilidades, a las que en modo alguno podemos renunciar: que hombres con distintas concepciones de vida buena pueden, sin embargo, convivir en paz, siempre que compartan unos valores mínimos que exijan el respeto al pluralismo; que nadie –estado o individuo– tiene derecho a interferir en el desarrollo de los planes de vida de los individuos, mientras éstos, a su vez, no interfieran en los de los demás; y que la vida se compone de diversas esferas –política, económica, religiosa, entre otras–, entre las que es preciso introducir límites practicando el arte de la separación (Cortina 1993, pp. 31-32).

No podría ser éste el locus adecuado para criticar por ingenuos estos principios, los cuales –insiste Adela Cortina, acompañada en este planteamiento, no sólo por la mayoría de los ‘liberales universalistas’, sino también por muchos ‘comunitaristas’ (Rosenblum 1993; Walzer 1984; Galston 1991; Larmore 1990)– subyacen a ‘todas’ (sic) las formas de liberalismo. Lo que sí me interesa señalar, en este capítulo, es que su propuesta ha omitido lo que a mi juicio es el quid fundamental de todos los discursos neoliberales, a saber: la instauración, precisamente, de aquel ‘ordenamiento supra-social’ (por ejemplo: una sociedad política que se coloque por encima de la sociedad civil), que rechazan, enérgicamente, cuando se trata de criticar a otras ideologías, pero al que aspiran, subrepticamente, tanto como aquéllas. ¿No será que están urdiendo, literalmente, la creación de una suerte de Estado Racional?, y, si así fuera, ¿no les hubiera bastado con recurrir a Hegel?, por cuanto en su *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1991, § 260), el vilipendiado (por los liberales) filósofo-

fo alemán sostiene que sólo en el marco del Estado puede realizarse la Libertad, lo cual debe entenderse como la forma (ético-política) institucional que asume la sociedad civil para poder garantizar, justamente, las máximas a las que apela la mencionada discípula de Apel.

En todo caso, pareciera que los teóricos del liberalismo político no se han percatado, de que la emblemática y controversial acuñación de la expresión «democracia liberal» no responde a una mera síntesis de las tradiciones liberal y democrática, que, como bien lo señala Bobbio (1989, pp. 7-16 y 32-48), surgen de contextos teóricos y políticos muy diferentes. Dicha fórmula constituye, en realidad, a una traducción en clave liberal de los componentes normativos que sirvieron de base –en el contexto de la confrontación de ideas emanadas del prontuario político de la Ilustración– a la formulación de una teoría de la democracia. En efecto, el fracaso del jacobinismo en Francia en la tarea de establecer una República fundamentada en la soberanía popular, que además sería exportada como modelo a las aterrorizadas naciones del continente, allanó el camino para la imposición de la tesis utilitarista que exigía que la materialización de las demandas democráticas de igualdad y fraternidad debía estar condicionada a la implementación instrumental de la libertad ('negativa') Esta operación implicó el predominio discursivo de este último principio, además de una disgregación significativa de los dos anteriores, subordinados ahora a la noción-límite de la no interferencia en la esfera de los asuntos privados de los ciudadanos; mientras, paralelamente, se descartaba por no viable la puesta en práctica de la libertad ('positiva'), entendida ésta como el ejercicio de derechos y deberes sustentados en principios igualitarios y solidarios, y articulados en el plano de las relaciones interactivas.

No debiéramos sorprendernos, por lo tanto, ante el hecho de que uno de los argumentos más convencionales de la teoría demoliberal sea que muchas de las más denigrantes patologías –de la era 'siniestra' que nos toca vivir– provienen de los excesos que se producen en sociedades regidas por gobiernos democráticos: La tiranía de una mayoría 'mediocre' (A. de Tocqueville, J.A. Schumpeter); el amotinamiento de las masas (G. Le Bon, J. Ortega y Gasset); el despotismo de la Voluntad General (J. L. Talmon, B. Henri-Lévi); o el carácter inherentemente perverso de la intervención del Estado (F. Hayek, R. Nozick). La conclusión es siempre la misma: una democracia no mediatizada por el liberalismo se convierte en una democracia 'endeble' y sus instituciones –por más representativas que sean de la 'voluntad del pueblo'– contienen en su seno el germen del peligro totalitario (Held 1990; Kohn 1995, pp. 941-947. Sólo la 'juiciosa' aplicación del 'herbicida' constitucional, compuesto por dosis equilibradas de libertad individual, derechos naturales (incluyendo, por supuesto, la propiedad privada) y *laissez faire* de mercado, pueden impedir el resurgimiento de este fenómeno.

Bajo esta perspectiva, el Nuevo Orden Mundial no implica otra cosa que la transmutación de aquel elan que definía a la Democracia como «el gobierno del pueblo para el pueblo y por el pueblo» en un sistema en apariencia (formalmente) democrático, cuya legitimidad proviene de la supuesta carencia de necesidad de los ciudadanos a actuar políticamente, en vista de que sus aspiraciones siempre se ven colmadas, o porque ya han sido prefigurados y establecidos todos los mecanismos adecuados para la satisfacción *perennis* de las mismas. Parafraseando a Smith y a Hegel: en «la Mano invisible que regula las fuerzas del mercado» radica «la Astucia de la Razón» de la Democracia; *i.e.*: la clave de su gobernabilidad. Este pareciera ser, como veremos a continuación, el *dictum* de la *parousia* 'demo-liberal'.

#### I. DEL 'INDIVIDUALISMO POSESIVO' A LA 'SOCIEDAD BIEN ORDENADA'

A finales de los cuarenta –mucho antes que C. B. Macpherson– Hannah Arendt se expresaba del legado de Hobbes en los siguientes términos:

Resulta significativo que los modernos creyentes en el poder estén en completo acuerdo con la filosofía del único gran pensador que trató de derivar el bien público del interés privado y que, en bien del interés particular, concibió y esbozó una Comunidad [...] Hobbes, desde luego, es el único gran filósofo al que la burguesía puede reivindicar justa y exclusivamente como suyo, aunque sus principios no fueran reconocidos por la clase burguesa durante largo tiempo. El *Leviathan* de Hobbes expuso la única política según la cual el Estado se halla basado no en algún género de ley constituyente –sea ley divina, ley natural o ley del contrato social– que determine los derechos y los perjuicios del interés del individuo con respecto a los asuntos públicos, sino en los mismos intereses individuales, de forma tal que el interés privado es el mismo que el público [...] Difícilmente existe una sola norma de moral burguesa que no haya sido anticipada por la inigualada magnificencia de la lógica de Hobbes. Proporciona un retrato casi completo, no del hombre, sino del burgués, un análisis que en 300 años ni ha quedado anticuado ni ha sido superado (Arendt 1982, pp. 198-199).

El pasaje transcrito ocasionaría mucha extrañeza y difícilmente sería admisible para aquellos liberales que detestan a Hobbes, por considerarlo como un propulsor del Estado Absolutista. Lamentablemente, la autora de *Los orígenes del totalitarismo* nunca se ocupó de fundamentar su novedosa y sugestiva aserción. El presente trabajo intentará explorar, siguiendo la ruta abierta por Arendt, la hipótesis de que los contractualistas contemporáneos no sólo asumen el modelo iusnaturalista hobbesiano, sino que, vía Adam Smith, se apoyan en su metafísica.

En efecto, como es bien conocido, el mecanicismo materialista sustentado por Hobbes lo lleva a plantear que los hombres son masa en movimiento en constante colisión. Para evitar una incesante oposición entre los cuerpos que acarrearía la destrucción fatal de los mismos, las máquinas calculadoras –argu-

ye Hobbes– se autocorrigen; y tal «corrección del movimiento», en tanto sistema racional de obligaciones, no sólo es imprescindible sino que es factible. Pero, como bien sostiene Macpherson y con él numerosos autores (Macpherson 1962; Gauthier 1969; Astorga 1993), si dentro de la lógica argumentativa de Hobbes puede establecerse que su materialismo es una condición necesaria de su teoría de la obligación política, no puede decidirse de ésta una análoga condición de suficiencia. La capacidad de los hombres de evitar la colisión natural entre sí, no podía estar implícita en su presuposición mecanicista. Y aquí es donde Macpherson recoge el filón arendtiano, sin mencionar a esta autora, cuando afirma que:

Este último postulado (el de la oposición entre los hombres en movimiento) [...] ha sido derivado de la concepción de la sociedad de mercado [...] fue lo que le permitió (a Hobbes) tratar a todos los individuos como igualmente inseguros, y por lo tanto, establecer la necesidad de adoptar un sistema de obligación política [...]. Sólo una sociedad tan fragmentada como lo es una sociedad de mercado puede, verosímilmente, ser tratada como un sistema mecánico de individuos con movimiento propio (Macpherson 1962, p. 79).

Este enunciado 'metafísico' se desprende del hecho de que: «en toda sociedad de mercado posesiva, en la que se tenga que vender la fuerza de trabajo, todos sus miembros están en una permanente competencia de poder como forma de relacionarse entre sí» (*ibid.*, p. 59). Ahora bien, ¿cuáles serían las características de la sociedad de mercado regida por un «individualismo posesivo» que según Macpherson se infieren de la teorización hobbesiana sobre el estado de naturaleza? Estas pueden agruparse en cinco grandes postulados (*ibid.*, pp. 53-54): 1) Todos los hombres tienen igual libertad de elegir los medios para satisfacer sus necesidades. El trabajo no se asigna coactivamente. 2) En vista de que los individuos buscan maximizar sus utilidades, no se necesitan –y de hecho no deben ser implementados– estímulos externos que funjan como aliciente o recompensa al trabajo. 3) Algunas personas poseen más habilidades o posesiones que otras y tienen derecho a resguardarlas. 4) La capacidad laboral de cada individuo constituye su propiedad y él la puede enajenar. 5) A fin de garantizar el cumplimiento de estas leyes de naturaleza se establece el contrato social, y a su irrestricto acatamiento habrán de estar sometidos todos y cada uno de los miembros de la sociedad.

Bajo esta perspectiva, la tendencia es que todo termina convirtiéndose en mercancía: hasta los 'más altos valores del espíritu' se cuantifican, todas las relaciones humanas adquieren un precio en el mercado. En la sociedad de mercado posesiva, nos dice Macpherson, incluso el trabajo mismo se convierte en mercancía. La tierra, al convertirse en un tipo de capital, hace que una creciente parte de la población tenga que vender su fuerza de trabajo. En consecuencia (y con esta afirmación, el mencionado autor no hace más que refrendar el dictum

de Marx), aparece una división de clases entre los que poseen tierras y capital y los que no (*ibid.*, pp. 55-56). La lógica de la situación para aquellos que no tienen otra mercancía de la cual disponer que no sea su fuerza de trabajo, los obliga a hacerlo en condiciones desventajosas en relación a su capacidad productiva, mientras los dueños de los medios de producción pueden, empleando fuerza de trabajo ajena, conseguir para sí mismos una neta transferencia del poder de los demás.

Por último, para garantizar el buen funcionamiento del mecanismo que acabamos de describir, Hobbes diseña lo que él ha denominado el «Leviatán», y a pesar de que el propio autor taxativamente le asignara como primera y primordial tarea la de proteger el «*Commonwealth*» (el Bienestar Común), muchos afamados especialistas, incluso hoy en día, consideran erróneamente su teoría como una de las formas clásicas de fundamentación del Absolutismo. Paradójicamente, uno de los primeros en detectar el carácter instrumental del Estado hobbesiano (el que –desde mi punto de vista– asumen, casi taxativamente, sus herederos liberales, tanto los precursores como los contemporáneos) fue otro pensador –igualmente ‘maligno’ y repudiado–, que sólo recientemente ha despertado el interés de los estudiosos de la política, me refiero a Carl Schmitt. En su obra *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, de 1938, podemos leer pasajes como el siguiente:

En el estado civil Estatal todos los ciudadanos están seguros de su existencia física; reina la tranquilidad, la seguridad, y el orden [...]. El terror del estado de naturaleza empuja a los individuos, llenos de miedo, a juntarse [...]; fulge de pronto la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge súbitamente el nuevo Dios [...]. El Estado que naciera en el siglo XVII, llegando a afirmarse en toda el área del continente europeo, es, en realidad, una obra humana y distinta de todos los tipos anteriores de unidad política (aquéllos cuya legitimidad venía dada por «derecho divino» o «de sangre»). Se le puede considerar como el primer producto de la época técnica, el primer mecanismo político de gran estilo [...]. En este tipo de Estado no sólo se da el supuesto sociológico e histórico de la época técnica industrial siguiente, sino que él mismo es obra típica y prototípica de la nueva época técnica (Schmitt 1941, pp. 47-49).

Más aún, reitera Schmitt, a pesar de que Hobbes conceptúa al Leviatán como «una Máquina animada por la persona representativa soberana» (*ibid.*), la legitimidad conferida al Soberano, implícita en la frase, no magnifica las cualidades intrínsecas de éste, sino que implica, únicamente, el mecanismo de mando que asegura la protección efectiva del orden social; es un instrumento creado por un acuerdo entre todos los individuos para garantizar el bienestar de todos y cada uno de los miembros contratantes dentro del *Commonwealth*. Incluso –alega Schmitt– la finalidad última del filósofo inglés es hacer del Estado un instrumento técnico neutral, que opere a través de un sistema de leyes, cuyo funcionamiento es susceptible de cálculo y que es capaz de mantenerse incól-

me frente a toda posible injerencia ajena a las propiedades naturales del mecanismo (*ibid.*, pp. 54, 65-68 y 108).

En las páginas que siguen, sostendré que este enfoque procedimentalista fue el que marcó el carácter eminentemente liberal de las democracias actuales. Un modelo de organización social basado casi en un único axioma, a saber: la valoración como prioritarias de las 'libertades' (es decir, privilegios) y de los derechos individuales (la propiedad y la seguridad) así como en el fomento de la vida privada; mientras, paralelamente, sostiene que la acción política debe ser confinada a la gestión de instancias técnicas o profesionales y, por lo tanto, que tendría que adquirir un sentido instrumental o subsidiario. Así, la democracia liberal —definida por un entramado difuso de dicotomías: entre individuos y sociedad, privacidad y espacio público, alienación social y acción humana— ha mantenido la inercia del debate político, el cual ha sido fraguado como una encrucijada de consensos y divergencias en la que se imbrican el relativismo neutralizante del 'todo vale' y las pautas uniformantes de la hegemonía institucionalizada (Almond y Verba 1989, pp. 337-340 y 365-369).

## II. EL 'LEVIATAN' DEL LIBERALISMO POLITICO

Macpherson nos ha ofrecido una explicación sistemática, aunque discutible, acerca de los orígenes del pensamiento liberal, correlacionando las teorías de Hobbes y Locke con el crecimiento de las clases medias comerciales y con las nuevas pautas de consumo y acumulación de riquezas que dieron lugar a una nueva moral individualista. En su opinión, estos autores son preclaros exponentes del desarrollo de la sociedad de la sociedad burguesa. Uno de los problemas que plantea la lectura sugerida por este autor es que la Inglaterra del siglo XVII no es en absoluto una sociedad 'burguesa' en el sentido habitual de la palabra, lo cual no escapó a sus críticos. No obstante, su explicación del liberalismo como un «individualismo posesivo» actúa como un catalizador para la comprensión de esta ideología: nos recuerda que tanto Hobbes como Locke comienzan describiendo a los individuos en el estado de naturaleza y que ambos consideran al individuo y sus necesidades como la unidad básica de explicación para un análisis sistemático de la sociedad política. Si bien el individualismo, tal como lo entendemos hoy en día, se presenta en tales teorías en estado apenas embrionario, ya está presente en ellas la base para la economía egoísta y la moral utilitaria del liberalismo posterior.

Por discutibles que nos parezcan ciertos detalles de la interpretación dada por Macpherson, no cabe duda de que tiene razón al subrayar la íntima conexión existente entre el liberalismo y el capitalismo. La similitud de las premisas y de la estructura de la teoría política liberal y la economía «clásica» muestra cuán estrechamente tejidas están las distintas tramas de esta ideología.

A continuación procuraré mostrar que tanto la «Mano Invisible» de Adam Smith como «Los Dos Principios de la Justicia» de Rawls persiguen, *mutatis mutandis*, el mismo *telos* del «Leviatán» de Hobbes; a saber: instaurar una Sociedad 'rectamente' ordenada. Y que los presupuestos 'metafísicos' de Hobbes y Smith son los mismos que fundamentan las teorías liberales actuales de la democracia, cuyo fin último –por más que no lo hayan hecho explícito; por más que exijan la anulación (unos) y la reducción a un mínimo (otros) de la intervención del Estado en la economía– es el establecimiento de una sociedad regulada que sea capaz de evitar toda posible 'fisura' en el sistema que provenga de la acción 'azarosa o impulsiva' de individuos 'anómicos', especialmente si son manipulados 'maliciosamente'.

Para la mayoría de los demoliberales, la autarquía del mercado sustituye a la fenecida era de lo político, plagada de ineficiencia, corrupción y mala administración. En la nueva era, hasta las formas tradicionales de organización social (familia inclusive) serían sustituidas por «formas económicas racionales», legitimadas de acuerdo a su grado de eficiencia. A todo se le podría sacar provecho, gracias a las «bondades» de la globalización de los mercados. Esto, entre otras magias, permitiría la extensión de una «cultura universal de consumidores» (Fukuyama *dixit*), que en lenguaje profano significa que todo deseo o actividad que no pueda satisfacerse desde el primoroso individualismo, puede acudir como último recurso a los focos privados de sobrevivencia: grupos de individuos con coincidencia de intereses, sin pactos de lealtad, sin obligaciones absolutas entre ellos; sin mayor filiación que la que pueda suponer la maximización de un objetivo común.

¿Y cuál sería, entonces, la función del Estado bajo el nuevo paradigma? Este no debería ser otra cosa que el marco capaz de garantizar la implantación de las leyes del mercado. No es necesario que desaparezca totalmente, pero debe ser reducido a su mínima expresión (Nozick); mantenerse como un aparato coercitivo («*nightwatchman*» fue el eufemismo acuñado por Locke) que tiene como única función la vigilancia y disuasión ante cualquier eventualidad que surja como foco de resistencia frente al mercado. En suma, se ha decretado la muerte del Estado y se está celebrando la única forma posible de libertad: privada, individual, utilitaria. ¿Y la política?: 'Maquiavelo tenía razón'; ésta se disuelve en mera ¡técnica!; de forma tal que todo sentido de comunidad política y social se desvanece y, por lo tanto, debe imponerse el orden 'desde arriba'. Por supuesto, sigue habiendo política, pero esta política se esconde ahora detrás de un 'velo' que la hace aparecer como un simple instrumento («arte») al servicio del ya mentado mecanismo de regulación social (No en balde los anglosajones acuñaron el término *policy*). Y dada la minusvalía de lo político más la cuadrupleja estatal, el paraíso de la libertad individual sólo puede ser provisto por la racionalidad económica. El *laissez-faire* se presenta

como una verdad científica y en su aplicación 'paradigmática' radica el intrín-gulis de la felicidad humana.

En consecuencia, para deconstruir el sustrato metafísico que subyace a la teoría liberal de la democracia tenemos que remontarnos, aunque sea brevemente, a la hipótesis de la autorregulación por el mercado, a la cual se remiten tanto los demoliberales universalistas como los comunitaristas. Y obviamente, al haber sido canonizada *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776) como una suerte de Biblia para la exégesis neoliberal, casi todo discurso antiestatista contemporáneo comienza –si no de manera explícita, al menos implícitamente– con una recuperación del pensamiento de Adam Smith. De allí que no podríamos seguir adelante sin al menos bosquejar aquellos lineamientos de su teoría que están en conexión directa con nuestro tema.

En esta obra, el autor recurre a un gran mito utópico, a saber: la falacia de que la sociedad civil se autoregula espontáneamente si se deja que el mercado opere libremente. El mercado es, para él, la gran síntesis humana, buscada a través de toda la historia, entre el interés privado de cada uno de los seres humanos y el interés público o interés general. La fuerza primigenia que opera en el mercado es el egoísmo, que es una condición inherente a la naturaleza humana y está en la base de toda la iniciativa económica, de modo que su ciega fuerza de autosatisfacción realiza inconscientemente el bienestar económico, la armonía y el progreso social. Por naturaleza, el individuo es egoísta y no puede dejar de serlo; pero, mientras en el ámbito de la economía ese egoísmo está libre y la razón favorece su libertad, en el de la conducta moral ese egoísmo puede ser pernicioso, e incluso llegar a generar lo contrario de lo que se ha propuesto como meta. La razón, tras su cálculo, logra canalizar el egoísmo, pues fuerza a ubicarse en el lugar del otro, a colocarnos imaginariamente en su situación. En realidad, si cada individuo se comporta de acuerdo a las reglas impuestas por el *laissez-faire*, su persecución del interés propio asegurará automáticamente el interés común de todos.

Por lo tanto, Smith entiende al mercado como una estructura maravillosa que exime al hombre de toda responsabilidad por el resultado concreto de sus actos, porque garantiza que este resultado será directa o indirectamente de provecho para todos. No por mera coincidencia, 200 años más tarde, John Rawls arriba a la misma conclusión al fundamentar la justicia distributiva sobre la base del principio que él mismo ha acuñado como «maxi-min». Obsérvese como lo expresa el propio Smith:

Cada individuo se esfuerza continuamente en buscar el medio más provechoso de emplear el capital de que puede disponer. Es, ciertamente, su propio interés lo que tiene en mente, no el de la sociedad. Pero el examen de su propio beneficio naturalmente, o mejor necesariamente, le inclinan a preferir aquel empleo que es más útil a la sociedad [...]. En realidad, el individuo, por lo general, no se propone promover el interés público, y tampoco sabe que y cómo lo fomenta aunque no lo piensa fomentar. Al preferir la industria doméstica a la extranjera (el

hecho de que ahora pareciera ser a la inversa no invalida en lo absoluto la lógica de esta argumentación) sólo pretende su propia seguridad; y cuando dirige esa industria de modo tal que su producto sea del mayor valor posible, sólo procura su propio provecho; y él es en éste, como en muchos otros casos, conducido por una mano invisible a promover un fin (*v.b.*: el interés general) que nunca tuvo parte en su intención (Smith 1978, pp. 193-194).

Y compárese con el siguiente texto de Rawls:

La estructura básica es un sistema público de reglas que definen un esquema de actividades que conducen a los hombres a actuar conjuntamente de modo que produzcan una suma mayor de beneficios, al mismo tiempo que le asignan a cada uno ciertos derechos reconocidos a compartir los productos. Lo que una persona haga dependerá de lo que las reglas públicas [¿no serán éstas las reglas que se establecen a través de un contrato originario regido por el «velo de ignorancia» del *laissez-faire*?] digan que tiene derecho a hacer, y, a su vez, lo que tiene derecho a hacer dependerá de lo que haga. La distribución que resulte se obtendrá satisfaciendo las pretensiones, las cuales se determinarán por lo que las personas emprendan a la luz de todas las expectativas legítimas (Rawls 1993, p. 107).

¿Y acaso éstas no serían las que se van determinando «como si fuera por una mano invisible»? Del primer pasaje se desprende claramente el 'automatismo' de Smith (y del segundo, presuntamente, también el de Rawls): el interés público se defiende exclusivamente y mejor cuando se actúa en función de los fines que establece el mercado (según Smith); la sociedad bien ordenada (según Rawls). La búsqueda del interés de todos y, con ella, la del bien común, deviene en una simple tecnología que se aplica al asegurar la estabilidad del sistema. Cabe acotar aquí que cuando el pensador escocés apela al *laissez-faire* del mercado, estaba intentando descubrir las fuerzas que movilizan la sociedad en una cierta dirección. A esa fuerza (metafísica, la calificaría yo) la denominó Smith: «principio de la libertad natural», mediante el cual todos los seres humanos guiados por su interés individual, lograban producir un resultado social que era el más eficiente posible. Todo impedimento u obstáculo que limitara el funcionamiento de ese principio era, por naturaleza, ineficiente y, en consecuencia, generador de grandes costos sociales.

De allí nace realmente la aversión de Smith hacia toda intervención en la economía; pero, en ningún momento se manifestó a favor de la desaparición del Estado, mientras éste se mantuviese fuera de este proceso. Por el contrario, Smith (y, obviamente, Rawls también; y de allí la denodada crítica que le hace Nozick a este último) reconoce explícitamente que el Estado es necesario para la preservación y mejora de los bienes públicos: defensa de la Nación, seguridad ciudadana y obras sociales. En sus propias palabras:

De acuerdo al sistema de la libertad natural, el soberano tiene sólo tres obligaciones que atender, las tres [...] muy importantes [...] e inteligibles al entendimiento común: primero,

el deber de defender a la sociedad frente a la violencia e invasión de otras sociedades independientes; segundo, de proteger, tanto como sea posible, a cada uno de los miembros de la sociedad de la injusticia o de la opresión que pueda sufrir por parte de cualesquiera otros individuos de esa misma sociedad [...] estableciendo una exacta administración de justicia [...]; y tercero, la de erigir y mantener ciertas obras e instituciones públicas; cuya erección y sostenimiento no pueden ser de interés para un individuo o para un pequeño número de ellos, porque las utilidades no podrían compensar los gastos que pudiera(n) haber hecho [...] aun cuando frecuentemente pueden resultar mucho más que un mero reembolso del mismo en lo que concierne a una gran sociedad (Smith, *op. cit.*, p. 300).

Salvo por ciertos matices, pareciera que estuviésemos frente a un texto de Hobbes. La diferencia fundamental radica en el hecho de que, mientras para el autor del *Leviathan* «el sistema de la libertad natural», al que alude Smith, es producto del contrato, para el autor de *La riqueza de las naciones*, dicho sistema dimana de las leyes del mercado. Desaparece la obligación política, tan cardinal dentro de la estructura conceptual del filósofo oxoniense, para que su lugar lo ocupe, paradójicamente, un mecanismo aún más determinista que el del propio Hobbes: la estructura del mercado. Para Smith, el punto es que si las normas de regulación social se crean a sí mismas de acuerdo a las fuerzas del mercado, no hay forma de que las leyes sean injustas. Todas las leyes apuntarán hacia la satisfacción de los intereses individuales de todos.

En suma, de seguirse el orden determinado por esta «lógica», se podría absolver moralmente a los individuos que ejercen la explotación, porque la mano invisible, actuando como «artimaña de la historia», compensará la injusticia al sentar las bases materiales para la emancipación final. Es así como el mecanismo del mercado (es decir, «estructura básica» en el lenguaje de Rawls), en tanto referencia metafísica, exonera al hombre de toda obligación frente a su prójimo, adjudicándose ella misma la única y verdadera responsabilidad. En otras palabras, Smith y sus seguidores han implantado –para todos los ámbitos de la actividad humana– los valores del mercado: cumplimiento de los contratos y respeto de la propiedad privada, en reemplazo a los valores estipulados por la ética. Si estoy en lo cierto, lo que está a la base tanto del pensamiento económico clásico como del neoclásico (incluyendo a algunas teorías procedimentalistas contemporáneas) es –parafraseando a Hannah Arendt– el desarraigo del hombre de su comunidad. Veamos cómo lo expresa esta autora en el siguiente pasaje:

Esta igualdad moderna, basada en el conformismo inherente a la sociedad y únicamente posible porque la conducta ha reemplazado a la acción como principal forma de la relación humana, es en todo aspecto diferente a la igualdad de la antigüedad [...] la *polis*, estaba calada de un espíritu agonial, donde todo individuo tenía que [...] demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor [...] la esfera (pública) (era el) único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran. En consideración a esta opor-

tunidad [...] cada individuo deseaba [...] compartir la carga de la jurisdicción, defensa y administración de los asuntos públicos [...]. La conducta uniforme que se presta a la determinación estadística [para Arendt: «el principal instrumento técnico de la ciencia económica»] y, por lo tanto, a la predicción científicamente correcta, apenas puede explicarse por la hipótesis liberal de una natural 'armonía de intereses', fundamento de la economía 'clásica'; no fue Karl Marx, sino los propios economistas liberales quienes tuvieron que introducir la 'ficción comunista', es decir, dar por sentado que existe un interés común de la sociedad como un todo, que con 'mano invisible' guía la conducta de los hombres y armoniza sus intereses conflictivos (Arendt 1993, pp. 52 y 54).

Sin embargo, se podría alegar, en contra de mis argumentos, que dentro de la teoría de Rawls funcionan, además de los «principios de justicia» de la estructura básica de la sociedad, «principios para las personas» (que complementan a los anteriores) como el concepto de valor moral, la benevolencia, los deberes naturales, etc. (Rawls 1993, pp. 131-141), los cuales no están contemplados dentro de las reglas del mercado enunciadas por Smith en *La riqueza de las naciones*.

No obstante, a menos que a alguien se le ocurra cometer la típica digresión de proponer que existe una ruptura epistemológica entre el joven Smith y su obra de madurez, quisiera recordar que en su *The theory of moral sentiments* de 1759 Smith también recurre a una suerte de 'estructura básica' que regula la conducta moral, me refiero a la «simpatía», la cual, de modo semejante al egoísmo, es un sentimiento inherente a la naturaleza humana. Su fuerza generosa, neutral, realiza inconscientemente el bien propio del individuo al hacer posible la vida social. Ahora bien, ese principio moral, esa simpatía, concebida en cuanto observación desinteresada por medio de la cual se juzga de forma totalmente imparcial un acto de otra persona es, en primera instancia –reitera Smith, Rawls *ante litteram*–, el producto de una opción racional, necesaria para la consecución de sus fines que no son otros que los de su propio bienestar; pero, al mismo tiempo, significa que el hombre ha llegado a comprender que ello sólo es factible cuando los demás también progresan. Pero, para que esa inclinación humana opere, no es necesario que se añada *ex nihilo* un sentido moral al juicio; la naturaleza generará el hábito. La experiencia de los pueblos les ha permitido ir seleccionando lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Cada sociedad enseña a aprobar o reprobar las acciones de los hombres, hasta que los juicios se fijan en la naturaleza humana como un hábito que aparece como sentimiento natural (Smith 1897, pp. 257-277).

Si se tiene presente que para el autor de *Teoría de la Justicia* los principios morales se adquieren como hábitos en el seno de la familia y a través de la educación escolar, entonces, al igual que Smith, Rawls presupone que la solidaridad termina convirtiéndose en una manifestación inherente y espontánea de la naturaleza humana. El propio Rawls alude explícitamente a Smith y asume su postura al declarar que:

Algo es correcto, digamos un sistema social, si un observador ideal, racional e imparcial, lo aprobara desde un punto de vista general, teniendo todo el conocimiento de las condiciones relevantes. Una sociedad rectamente ordenada es aquella que recibe la aprobación de tal observador ideal [...]. El punto esencial es que no existe hasta aquí ningún conflicto entre esa definición (reminiscente de Hume y Adam Smith) y la justicia como imparcialidad (Rawls 1993, pp. 214-215).

Para el filósofo norteamericano, entonces, la acción política se desarrolla en un escenario en el cual los individuos, despojados de sus pasiones y creencias disruptivas y en tanto agentes racionales en busca de su propio beneficio (dentro de las restricciones de la moral), aceptan someterse a los procedimientos que consideran equitativos («*fair*»); aunque en sus últimos ensayos ya no los contextualiza dentro del «velo de la ignorancia», sino que acude a criterios razonables («*Reasonable*») para juzgar sus reclamos. Ciertamente, esta concepción de la política puede ser identificada como un arquetipo de la negación liberal de la política. De allí que la siguiente frase de Carl Schmitt valga perfectamente tanto para Smith como para Rawls: «Los conceptos liberales se mueven típicamente entre la ética (intelectualidad) y la economía (comercio). A partir de esta polaridad intentan aniquilar lo político como el dominio de la conquista del poder y la represión» (Schmitt 1976, p. 71).

En todo caso, aprovechemos la referencia de Rawls a Hume y a Smith para que estos clásicos nos ilustren bajo qué parámetros podría erigirse según ellos –y, concomitantemente, también según Rawls– ‘una sociedad rectamente ordenada’:

La industria, el saber y la idea de lo humano –afirma Hume– no son ventajosas sólo en la vida privada, ellos distribuyen su influencia beneficiosa en la Cosa Pública, y hacen el gobierno grande y floreciente, en la medida que convierten a los individuos en seres felices y prósperos. El incremento y el consumo de todos los bienes que sirven para adornar y hacer placentera la vida, son ventajas para la sociedad, porque toda vez que multiplican las gratificaciones inocentes de los individuos, son una especie de depósito de trabajo, el cual, en caso de que el Estado así lo exija, puede ser destinado al servicio público. En una nación donde no existe demanda de este tipo de cosas superfluas, los hombres caen en la indolencia, y pierden todo sentido de goce de la vida, y son inútiles para la Cosa Pública, que no puede mantener sus flotas y armadas con el trabajo de elementos tan perezosos (Hume 1953, pp. 124-125).

De esto se desprende que para Hume –Rawls *avant la lettre*– la sociedad de consumo era capaz, desde el punto de vista de la racionalidad económica, de garantizar una constante mejora en las oportunidades de vida de todos los hombres; y esto lo haría de una manera más eficaz y más rápida que cualquier otra alternativa de organización social que prescindiera de esta racionalidad. Y ahora veamos la argumentación de Smith:

El hombre tiene casi constantemente la ocasión de ayudar a sus semejantes, (pero) sería en vano para él esperarla de la mera benevolencia de ellos. El podría obtenerla más factiblemente, interesando en favor suyo el amor propio de los otros, en tanto les muestra que es en el beneficio propio de ellos que les pide que hagan para él lo que les ha exigido. Quienquiera que le ofrece a otro un negocio de cualquier tipo, se propone hacer esto: «dame lo que yo quiero, y tú obtendrás aquello que deseas. Este es el sentido de cada una de las ofertas de este tipo; y es de este modo que obtenemos cada uno del otro la, por mucho, mayor parte de aquellos buenos oficios de los cuales tenemos necesidad. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero las que nos procura la comida, sino su consideración a su propio interés. No nos dirigimos a sus sentimientos humanitarios sino a su egoísmo, y nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas (Smith 1897, p. 54).

Aparece un egoísmo que moralmente se entiende como lo contrario: preocupación 'realista' por la suerte del otro; o dicho en otras palabras: la persecución del interés propio equivale también a la promoción de los intereses de todos los demás. Los hombres se necesitan los unos a los otros, pero el beneficio común se obtiene sólo a través del 'aumento de oportunidades de consumo' para la mayoría de la población dentro del sistema del mercado, y cada patrón de intercambio se efectúa en función de la motivación personal (el interés privado). Tras ese cuadro subyace un único juicio: que el intercambio económico general de bienes y servicios entre las comunidades humanas constituye el factor dominante y configurador de la vida colectiva humana. Y precisamente porque constituye la fuerza rectora de la sociedad moderna, y porque resulta racional desde un punto de vista práctico, se ha convertido efectivamente en el contexto 'oculto' de los valores políticos modernos.

Pero, dado que Rawls prefiere remitirse a Kant y prescindir, casi totalmente, de Smith –tal vez por su inclinación filosófica–, quizás convendría transcribir un texto del filósofo de Königsberg que, por sus implicaciones, no hace otra cosa que refrendar el sustrato teleológico que sustenta a la teoría del mercado de Smith y al liberalismo político de Rawls. En efecto, ya en el primer párrafo de su incisivo Tratado: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1874), Kant escribe lo siguiente:

Cualquiera sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde el punto de vista metafísico, las manifestaciones de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. Por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de estos fenómenos, la historia –que se ocupa de narrarlos– nos permite esperar que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana [...]. Los hombres, individualmente considerados, e inclusive pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno sus propias intenciones, según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la naturaleza y que trabajan por su fomento, aunque ellos mismos la desconozcan. Por otra parte, si la conocieran, poco les importaría (Kant 1958, p. 40).

Como podemos apreciar, Kant enfatiza que la acción de los hombres –a pesar de su individualismo egoísta, y por más azarosa que fuese– conduce inevitablemente al bienestar social, lo cual concuerda plenamente con los lineamientos de Smith *supra* señalados. Ambos sostienen que basta con que los hombres se contenten en perseguir su propio interés, ya que la Naturaleza (Kant) o El Mercado (Smith) tienen la facultad de salvaguardar (guiada por La Providencia, la primera o guiado por Una Mano Invisible, el segundo) el interés de todos. La acción de cualquiera sirve a los demás, ya que el beneficio ‘cuantitativo’ que cada uno logra *qua* individuo, resulta ‘cualitativo’ para la «especie» (Kant) o para la «Nación» (Smith) como consecuencia de la eficacia de este ‘mecanismo’. El mercado –dejamos a Kant y retornamos al autor de *La Riqueza de las Naciones*– parece ser un simple ámbito de servicios, dentro del cual el interés propio impulsa a cada uno a ayudar al otro lo más posible, en aras de un mejor resultado para todos. El mercado asume así la característica de *societas perfecta* que siempre tiene la razón, y frente a la cual todos son responsables; y desde esta ‘posición originaria’ comienza a llenarse el vacío dejado por la iglesia medieval. ¡La infalibilidad de una *Auctoritas* es ahora sustituido por la infalibilidad de otra!

Mas la afinidad entre Rawls y Smith no sólo se da a través de la conexión kantiana. Al igual que Rawls, Adam Smith y otros pensadores de la Ilustración Escocesa prescribieron una serie de funciones para el Estado en el seno de la vida económica y social (incluso Smith apoyó la provisión de servicios públicos básicos, considerados por él ‘esenciales’), los cuales difícilmente podrían justificarse en un marco de estricto respeto al *laissez-faire*. Estos liberales clásicos, como también lo aceptaría posteriormente Rawls, no proscribieron la facultad gubernamental de brindar importantes servicios y, sin embargo, paradójicamente, no consideraron que tal posición pudiera ser incompatible con su fuerte defensa de la libertad económica.

¿Cómo puede entenderse y ser superada esta contradicción? Podríamos empezar a aclarar este problema destacando la indeterminación y la ambigüedad en la propia fórmula del *laissez-faire*. Toda defensa de este mecanismo se basa en una teoría de la justicia o de los derechos que indica qué acción implica una interferencia o una invasión de la libertad. Ello presupone, por lo tanto, una teoría de los derechos de propiedad y de las libertades justas, y estos dictámenes variarán de acuerdo a las divergencias de las teorías subyacentes. De allí que algunos defensores del *laissez-faire* considerarían a las leyes de patentes y bancarrotas como interferencias a la libertad económica, mientras otros considerarían que constituyen un marco justo para la actividad económica. Tales diferencias sólo pueden ser resueltas cuando se asume que el liberalismo clásico contiene las fórmulas justas apropiadas para cada caso. Empero, sostengo que dicha teoría carece de «cinturón protector» (Lakatos); es decir: se

desmorona cuando se la confronta con el análisis de los derechos naturales. Ella se fundamenta –insisto– en la conjetura metafísica de la mano invisible que, al decir de Smith, regula toda la sociedad.

Es así como el *ethos* social es sustituido por una mera técnica. Para satisfacer los requisitos éticos estipulados por la sociedad, la teoría liberal implanta ahora un simple mecanismo: «La imparcialidad del *laissez-faire*». Así queda abolida, como decíamos anteriormente, la política. ¿Para qué la política, si hay un ‘medio técnico’ que por su propia inercia asegura infaliblemente lo que la ética y la política siempre habían postulado ilusoriamente?. Los valores de la propiedad privada y la aceptación espontánea de las reglas de juego del Mercado se transforman en esta estructura mágica, que cumple qua ‘estructura’ automáticamente con todos los sueños de la humanidad. Por ello, concuerdo con Rigoberto Lanz cuando afirma:

‘Economía de mercado’ es un código polivalente que moviliza hoy toda una macrovisión de la sociedad. Su sentido tecno-económico ha sido ampliamente rebasado para constituirse en una de las más eficaces palancas ideológicas en el juego discursivo de la razón dominante [...]. La banalización del discurso político es congruente con la aparición de esta tecnoideología que se sitúa ‘neutralmente’ en los ‘espacios de consenso’: áreas completas de problemas asumidos resignadamente como la ‘única salida’ (Lanz 1994, pp. 32 y 34).

Asombrosamente, los hechos acaecidos en los últimos dos siglos no han logrado vulnerar esta cosmovisión, ni siquiera las crisis económicas que cíclicamente acontecen aun en períodos de aparente prosperidad, por no mencionar las dos Guerras Mundiales y los incontables conflictos internacionales que siguen pululando a diestra y siniestra. Guardo un recorte del periódico chileno *El Mercurio*, del 19 de abril de 1981, del cual transcribo un pasaje de una entrevista que le fuera hecha, nada más y nada menos, que a F. A. Hayek, quien no tuvo ningún empacho en afirmar, en uno de los peores momentos de la dictadura de la Seguridad Nacional Pinochetista, lo siguiente: «Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas, no a la mantención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al ‘cálculo de vidas’: la propiedad y el contrato» (Hayek 1981).

Y a quienes consideran que la filosofía postmodernista es un tanto ingenua e inofensiva, los emplazo a que se pronuncien sobre el siguiente relato, escrito por J.-F. Lyotard, uno de los principales exponentes –para muchos el ‘padre’– de esta corriente: «El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actua-

ciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contraindicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad» (Lyotard 1987, pp. 112-113).

Lyotard—al igual que Smith—piensa que en el fondo vivimos la privatización de los intereses comunes de la sociedad; para lo cual es necesario que la libre acción de la mano oculta en la economía sea protegida de cualquier interferencia de la política. Sin poder entrar en detalles, considero que la seducción de la postmodernidad puede legitimar la ofensiva del *laissez-faire*, haciendo coincidir los gustos de las personas con la promoción de políticas de mercado y la consolidación del capitalismo transnacional. ¿Y qué tiene de malo? Todo eso convergería en una especie de gobierno mundial económica y no políticamente concebido: ¡el Leviatán del mercado!

Estamos asistiendo a la transformación del liberalismo en proyecto político. «Fin de la historia» es su estandarte. La contradicción que expresa el lema revela la paradoja en que se encuentra actualmente la democracia. Más aún, no sería muy difícil mostrar cuán parecidos son los discursos de la teoría demoliberal a las proclamas de los socialistas stalinistas. El mismo hegelianismo quimérico de que ya no puede haber retroceso; de que nos encontramos ante el comienzo de la desintegración del Estado como la fuente del poder al servicio de un interés particular y su sustitución por una sociedad autoregulada. A lo que ahora se agrega: regulada por el *laissez faire*. Esta es, precisamente, la combinación totalitaria perfecta del poder triunfante (antiestatismo y sociedad regulada) que Arendt, con tanto fervor y rigor, explicara y denunciara en su famosa obra *The origins of totalitarianism*.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALMOND, G. y S. VERBA 1989: *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*. London: Sage.
- ARENDT, H. 1982: *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2: *Imperialismo*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ 1993: *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ASTORGA, O. 1993: *La fortuna del pensamiento de Hobbes: reexamen del Leviathan*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- BOBBIO, N. 1989: *Liberalismo y democracia*. México: FCE.
- CORTINA, A. 1993: *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- GALSTON, W. A. 1991: *Liberal purposes: goods, virtues and diversity in the liberal state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GAUTHIER, D. F. 1969: *The logic of Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- HABERMAS, J. 1990: *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
- HAYEK, F. A. 1981: Entrevista en *El Mercurio* (Santiago de Chile), 19 de abril.
- HEGEL, G. W. F. 1991: *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Caracas: EBUC.
- HELD, D. 1990: *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza.

- HUME, D. 1953: «Of the refinements in the arts», en C. Hendel, ed., *David Hume's political essays*. New York: Liberal Arts Press.
- KANT, I. 1958: *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, en *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova.
- KOHN, C. 1995: «Solidaridad y praxis comunicativa: premisas para la formulación de una teoría de la democracia», en C. Gutiérrez, ed., *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*. Bogotá: ABC.
- LANZ, R. 1994: «Discurso democrático y postmodernidad», en *Id.* (coord.), *El malestar de la política*. Mérida: Universidad de los Andes.
- LARMORE, C. 1990: «Political liberalism», *Political Theory*, 18, pp. 339-360.
- LYOTARD, J.-F. 1987: *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- MACPHERSON, C. B. 1962: *The political theory of possessive individualism*. Oxford: Oxford: University Press.
- RAWLS, J. 1993: *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- ROSENBLUM, N. L. (ed.), 1993: *El liberalismo y la nueva moral*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- SCHMITT, C. 1941: *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*. Madrid.
- \_\_\_\_\_. 1976: *The concept of the political*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- SMITH, A. 1897: *The theory of moral sentiments*, en L. A. Selby-Bidge, ed., *British moralists*. Oxford: Oxford University Press, vol. I.
- \_\_\_\_\_. 1978: *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Chicago: Encyclopedia Britannica.
- WALZER, M. 1984: «Liberalism and the art of separation», *Political Theory*, 12, pp. 315-330.
- WEBER, M. 1944: *Economía y sociedad*. México: FCE.

Carlos Kohn es profesor de Filosofía en el Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Coautor de *Democracia y violencia política. Ensayos sobre el ejercicio del poder en América Latina* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1990).

*Dirección Postal:* Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Filosofía, Apartado Postal 47.532, Caracas 1041-A (Venezuela).

*E-mail:* kohncl@sa.omnes.net.