

La tiranía del mercado

El auge del neoliberalismo en Chile

Renato Cristi

*Filosofía
política*

CIENCIAS
SOCIALES Y
HUMANAS



La tiranía del mercado

El auge del neoliberalismo en Chile

Renato Cristi



Filosofía política | CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

© **LOM ediciones**

Primera edición, julio de 2021

Impreso en 1000 ejemplares

ISBN impreso: 9789560014306

ISBN digital: 9789560014672

Motivo de portada: óleo sobre lienzo «Sr. y Sra. Andrews»,
1748

por Thomas Gainsborough.

Es muy posible que Mr. y Mrs. Andrews se entregaran al goce filosófico de una naturaleza inmaculada. Pero ello no excluye que hayan sido también orgullosos terratenientes...

El goce de una naturaleza pura e incorrupta no incluía, sin embargo, la naturaleza de otros seres humanos. En aquel tiempo, la pena para la caza furtiva era la deportación. Si alguien robaba una papa, arriesgaba a ser sentenciado por un juez, también terrateniente, a ser azotado en público.

Había límites propietarios muy estrictos para lo que se consideraba natural. / John Berger, *Ways of Seeing*.

Todas las publicaciones del área de Ciencias Sociales y Humanas de LOM ediciones han sido sometidas a referato externo.

Edición, diseño y diagramación

LOM ediciones. Concha y Toro 23, Santiago

Teléfono: (56-2) 2860 6800

lom@lom.cl | www.lom.cl

Diseño de Colección Estudio Navaja

Tipografía: *Karmina*

Registro N°: 506.021

Impreso en los talleres de LOM

Miguel de Atero 2888, Quinta Normal

Impreso en Santiago de Chile

*Este libro le debe muchísimo al magnífico equipo de LOM,
con Paulo Slachevsky, Silvia Aguilera y Guillermo
Bustamante.*

*Sin la constante compañía, buenos consejos e
inquebrantable apoyo de Marcela y de mis hijas Paula y
Carola no me habría sido posible escribirlo. Sueño que
algún día mis nueve nietos canadienses puedan leerlo en
castellano.*

Prólogo

Pablo Ruiz-Tagle

Este libro se propone identificar y criticar las raíces filosóficas del neoliberalismo que, según Renato Cristi, es un pensamiento ecléctico que combina ideas económicas, morales y políticas. Estas ideas tienen su origen en el utilitarismo, el hedonismo, el nominalismo, el empirismo, la teoría de los juegos, el convencionalismo y el contractualismo. La idea de Cristi consiste en enfrentar, particularmente, los supuestos del contractualismo desde una perspectiva fundada en una interpretación republicana de Hegel, rechazando los aspectos absolutos y totalitarios del pensador alemán. Se trata de enfatizar la noción hegeliana de «eticidad», que supone superar la idea de la moral individual, para incluir una idea de bien común y el patriotismo, que concibe las instituciones familiares y estatales en un nuevo contexto que sirve como contrapeso al dominio del contrato, la propiedad y la primacía del interés particular.

Para Renato Cristi, el neoliberalismo se instala en Chile a nivel del pensamiento constitucional a partir del trabajo de Jaime Guzmán, que se inspira a su vez en la obra de Carl Schmitt. Es la noción de Poder constituyente la que Guzmán hace suya al recibirla en forma indirecta al leer la obra de Luis Sánchez Agesta, en el libro que se encuentra en la biblioteca personal del político chileno. Cristi plantea que, en el caso de Guzmán, el pensamiento de Schmitt se usa para fundar la validación y justificación «guzmaniana» de la dictadura militar en sus peores medidas y consecuencias, tales como en las violaciones de los derechos humanos y la desigualdad económica y social en

Chile. El punto de encuentro de Guzmán con el neoliberalismo se concreta en su antiestatismo que, en el caso del político chileno, también se remonta a la influencia que recibe del pensamiento «carlista» español, que se expresa en la obra de Juan Donoso Cortés, cuyo conservatismo es admirado por F. A. Hayek.

Esta genealogía y filología de las ideas y los conceptos que ha seguido el profesor Cristi para rastrear el modo en que se introduce el pensamiento neoliberal en los sectores conservadores que apoyaron el golpe militar en Chile, es de gran valor. Es probable que existan otras líneas de pensamiento no explorado en esta pócima de ideas autoritarias, tales como las que provienen del grupo «ibañista» o «estanquero». Sin embargo, el aporte de Renato Cristi para explicar la forma en que Jaime Guzmán se vincula con su pensamiento conservador al grupo de los economistas neoliberales de Chicago es ciertamente una contribución de primer orden al pensamiento político chileno. Hay otras ideas que se trabajan en esta obra, como las explicaciones sobre la noción de «ordoliberalismo» que según Cristi es, en verdad, una versión alemana del neoliberalismo. Esta idea todavía parece requerir más desarrollo, pero anuncia una cartografía intelectual muy compleja que sirve para entender mejor las ideas autoritarias que rigieron en Chile durante la dictadura militar que comenzó con el golpe de Estado de 1973 y que todavía conservan parte de su influencia.

La obra que comentamos contiene además una serie de argumentos dedicados al presente político y constitucional chileno. Sobre esta cuestión Renato Cristi nos dice que el periodo histórico postestallido del 18 de octubre de 2019 no corresponde a un momento constitucional originario, porque no ha destruido el régimen actual ni creado un nuevo origen, sino que ha sido un momento constitucional derivado y reformista. De esta idea se deriva el que para estos tiempos el profesor Cristi nos proponga concentrar el

cambio constitucional en la reforma de la Constitución de 1925 y no en la de 1980. Es muy clara esta propuesta, pero me gustaría usar estas líneas para expresar mi desacuerdo con esta postura. Me parece correcto calificar de reformista y derivado, y no revolucionario, el momento constitucional actual, pero no en programar la reforma de la Constitución de 1925 como tarea para la Convención Constitucional chilena. El proceso de reforma en que estamos empeñados actualmente debe abrirse a recibir y evaluar todas las propuestas constitucionales de nuestra tradición, incluida la de 1980. Tal como lo ha demostrado Jaime Arancibia en su estudio de las disposiciones constitucionales actualmente vigentes, la Constitución chilena actual contiene, en un alto porcentaje, normas y principios de la Constitución de 1925 y de las experiencias constitucionales chilenas previas. En una sección del Ensayo V de este libro, Cristi desarrolla una apreciación crítica del estudio realizado por el profesor Arancibia. El contrargumento de Cristi asume la idea de una continuidad republicana en Chile a partir de 1810, de su violenta interrupción en 1973, y propone ahora restaurar, aunque no sea sino simbólicamente, esa continuidad. ¿No queda en evidencia aquí una actitud conservadora que rema contra la corriente del movimiento constitucional en la actualidad? Aunque solo se busque una restauración simbólica de la Constitución del 25, ¿no implica esto una sacralización hegeliana del pasado histórico? Por lo demás, la Constitución de 1925 tiene la marca del autoritarismo presidencialista que ya en su momento denunció Hans Kelsen (ver Pablo Ruiz-Tagle, *Cinco Repúblicas y una Tradición*, 2016, 122-123). Y, por cierto, el derecho comparado y sus adelantos más recientes, en mi opinión, también deben inspirar la nueva carta fundamental chilena.

En el Ensayo I, Cristi se refiere también a la idea de Orden Público Económico (en adelante denominado indistintamente OPE), como expresión del neoliberalismo

en la Constitución de 1980. La crítica de Cristi no considera que existe una versión del OPE que adquiere ribetes pro Estado, y tampoco considera la discrecionalidad, ni el confusionismo que deriva de esta noción de OPE. Es de notar especialmente en esta parte de la obra de Cristi los párrafos que dedica a mostrar los errores de Cristian Gazmuri. Según Cristi, Gazmuri se equivoca en negar la influencia de Schmitt sobre Guzmán y en decir que no habría existido una conexión temprana de Guzmán con la dictadura.

El libro de Cristi, en su Ensayo II, trata del carácter central que adquiere el diario *El Mercurio* en la difusión de las ideas que dan sustento a la dictadura militar que se instala en Chile en 1973. En esta sección se muestra cómo *El Mercurio* expande y combina las ideas conservadoras con las de la Escuela de Chicago que llegan a Chile para dar sustento al régimen de la dictadura militar. Este medio de comunicación social estructura una inteligente y eficaz alianza entre el tradicionalismo político, social y religioso con una versión del liberalismo económico. Muy buena es, en esta parte, la explicación de Cristi de la idea de poder social (hoy sociedad civil) que contiene el corporativismo gremialista de Jaime Guzmán y que se expresa en diversas intervenciones en la Comisión Constitucional y que tiene como corolario la idea de distinguir entre una soberanía política y una soberanía social, una idea, según Cristi, de origen carlista. Así, el régimen de libertad económica que se consolida en Chile lo hace, no a pesar de la dictadura militar, sino en razón de esa dictadura. Esta es la «lección de orden» que, según Cristi, imparte *El Mercurio* en esos primeros años del régimen militar y que motiva, en último término, su ánimo refundacional. A este respecto puede parecer un tanto forzado atribuir al «carlismo» el ser un factor tan relevante y ser, por ejemplo, la fuerza ideológica de convencimiento de la Armada y otros participantes en la aventura de derrocar al presidente Salvador Allende. La

verdad es que también la situación polarizada que se vivía en Chile, la crisis económica y social, y por cierto la intervención extranjera, particularmente de EE.UU., a través de la Escuela de las Américas y las acciones encubiertas de la CIA, tienen a mi juicio tanto o más incidencia que el carlismo en el golpe de Estado de 1973. En todo caso, Cristi tiene razón en argumentar que en el espectro y registro del limitado teclado ideológico en que se movía el pensamiento autoritario de Jaime Guzmán alrededor de los años setenta, el carlismo constituía una de sus teclas más recurrentes.

En el Ensayo III de la obra de Cristi se trata, en forma separada, la influencia del así denominado *El Ladrillo*. Este es un documento de política económica que, antes de 1973, sirvió para aglutinar a economistas de derecha y demócrata cristianos para preparar el programa económico de la dictadura. Según Cristi, *El Ladrillo* se escribe, en forma reservada antes del golpe militar, y se entrega a los jefes castrenses de la Armada. En este documento se enfatiza el fracaso de las políticas tradicionales de redistribución de ingreso, basadas en el control político de los precios y en los reajustes de remuneraciones. Según *El Ladrillo*, el control estatal de los precios y el reajuste de remuneraciones generan inflación y conducen a «situaciones aún más injustas que al inicio de esa política, ya que los sectores más pobres son los menos protegidos ante la inflación». Cristi hace notar la importancia de *El Ladrillo* y cómo en este texto se encuentra algunas supuestas contradicciones, ya que, por una parte, este documento afirma que: «Es evidente que, por razones humanitarias y de solidaridad social, debe garantizarse a los sectores de menor ingreso un servicio adecuado, cualquiera sea su posibilidad de financiar los gastos. Existen variados mecanismos para aplicar esta clase de subsidios» (CEP, 1992:125-6). Pero, según Cristi, en otra sección de *El Ladrillo* la afirmación recién citada no se

concilia con otro pasaje en que se sostiene la idea de que la pobreza es principalmente responsabilidad individual y que para derrotarla es necesario «trabajar más esforzadamente». Los pobres deben ejercer «su propio esfuerzo y tesón» (CEP, 1992: 35-36).

La obra de Cristi que comentamos también contiene un estudio, el Ensayo IV, dedicado a la Constitución de 1980 y la consagración de las ideas que conforman la visión neoliberal del Estado, la concepción de persona y la sociedad que instala Guzmán en sus disposiciones. Entre ellas destaca el profesor Cristi la definición del bien común de su Art. N°1, que tiene como propósito resaltar el carácter accidental del Estado y contrastarlo con el carácter sustancial del individuo. Esta idea supone adoptar una posición filosófica que reconoce la primacía individual, cuya fuente deriva de una particular interpretación de la encíclica papal *Mater et magistra*. Es muy clarificador para Cristi el que Guzmán haya rechazado la idea de reconocer intereses colectivos como límites a los derechos, particularmente en el debate sobre el derecho de propiedad en que se enfrenta con los demás integrantes de la Comisión Constitucional. En esa controversia Guzmán sostuvo la idea de bien común y de armonía entre lo general y lo particular, dando primacía a la persona por ser sustancia y no accidente en una interpretación tomista. Sobre esta cuestión cabe preguntarse si lo que hace Guzmán respecto a la jerarquía que se desprende en el orden de los derechos, donde priman la libertad religiosa y la propiedad, por sobre los derechos políticos y los derechos económicos sociales, no corresponde también a una aplicación no reconocida del principio de distribución que Carl Schmitt expone en su obra *Teoría de Constitución* como idea normativa que da prioridad a algunos derechos respecto de otros (ver Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Alianza Editorial, Madrid, p. 165). Cristi sostiene, por su parte, que Guzmán formula su concepción del Estado

inspirado por la Doctrina social de la Iglesia, y le atribuye las siguientes tareas: primero, la defensa nacional, las relaciones exteriores, la dictación de normas jurídicas generales y la eliminación de la miseria. Y segundo, estipula que el Estado puede asumir actividades que los particulares no puedan desarrollar adecuadamente. Así, según Cristi, Guzmán le asigna al Estado las mismas funciones que corresponden al Estado mínimo del neoliberalismo, y asume como propia la concepción del Estado meramente protector, y no productor, que postulan destacados representantes del neoliberalismo, tales como Robert Nozick y James Buchanan. Se trata de un Estado al que le está vedado «producir» salud, educación y seguridad social. Para Guzmán, estas son funciones que le competen a las familias y a la Iglesia, y que deben organizar empresas privadas. Esta es, en verdad, según Cristi, la articulación de la idea de principio de subsidiariedad que inspira el pensamiento de Jaime Guzmán y que establece el vínculo o punto de contacto entre el pensamiento conservador de inspiración carlista y pontificia, con el neoliberalismo económico que se expresa en *El Ladrillo* y la Escuela de Chicago.

Adicionalmente, en la explicación que da Cristi del pensamiento constitucional que sirve de sustento al golpe de Estado de 1973, y al proyecto de la dictadura militar, hace notar que el juramento militar no incluyó referencia a mantenerse leales a la Constitución. Señala que a partir del gobierno del general Carlos Ibáñez dicho juramento se cambia para que las fuerzas armadas juren lealtad a símbolos abstractos tales como la bandera, la Nación y/o «las leyes», pero que los generales René Schneider y Carlos Prats sacrificaron patrióticamente sus vidas en aras de su lealtad al orden constitucional. Cristi sostiene que la historia chilena registra golpes y asonadas militares, pero nunca antes de 1973 se trató de una refundación que

despojara al pueblo de su poder constituyente e intentara redefinir al sistema democrático de gobierno.

Quienes acompañaron a Pinochet en 1973, según Cristi no solo traicionaron la Constitución del 25, sino que rompieron nuestra continuidad republicana y tradición constitucional bicentenaria, matriz y símbolo de la identidad y unidad de los chilenos, y la capacidad de la nueva Constitución de suscitar la fe y la lealtad ciudadanas. Este punto quizás explica por qué después de treinta años de vigencia de la Constitución de 1980, que dio paso a la Quinta República chilena, no se haya podido adquirir la legitimidad necesaria para subsistir y hoy sea objeto de reforma por la vía de una Convención Constitucional que propone sentar las bases de una Sexta República en Chile.

La obra del profesor Cristi, dedica su Ensayo VI a examinar las ideas de Carlos Peña, en particular las críticas que esgrime el rector Peña en contra de Michael Sandel. A Cristi le parece que algunas de estas críticas a Sandel avanzadas en la obra de Peña parecen inicialmente afines al neoliberalismo. Cristi cita para fundar sus observaciones el que ciertas afirmaciones de Peña parecen contradictorias. Por ejemplo, Carlos Peña dice que: «no es posible concebir la sociedad moderna sin la extensión del mercado y la expansión del consumo» (Peña, 2017: 25). Al mismo tiempo que Peña agrega que la importancia que se le atribuye al mercado no debe: «conducir al exceso de pretender privar de autonomía a la política, concibiéndola nada más que como un remedo del mercado» (ibid.: 25). A partir de estas ideas de Peña, Cristi se pregunta ¿cómo explicar estas disonancias en su argumentación? Cristi concluye que es posible decir que el pensamiento de Carlos Peña está en proceso de experimentar una transición para dejar atrás sus vínculos potenciales con el neoliberalismo. Según Cristi, en su formulación actual, las ideas de Peña parecen más inspiradas en Hegel y Durkheim que en la

versión anterior, donde destacan elementos del neoliberalismo que se inspiran en las obras de Kant y Rawls.

En el ensayo final de su libro, Cristi examina la síntesis orgánica entre libertad y autoridad que procura el republicanismo como doctrina política. La compenetración de la *libertas* y la *civitas* según Cristi se manifiesta en Atenas y Roma, y más tarde en las ciudades italianas del Renacimiento y en los movimientos revolucionarios burgueses. Según Cristi, la obra de Maquiavelo coincide con el republicanismo romano porque concibe la autoridad de la ley como condición transcendental de la libertad. En abierto contraste con estas nociones que se fundan en el pensamiento del republicanismo clásico, el neoliberalismo ha servido para instalar una visión individualista y autoritaria que ha conformado la esfera de lo público en Estados Unidos y Chile. Estos son países que, no solo por inepticia, sino también debido al dogmatismo economicista, han sufrido las peores consecuencias del azote de la pandemia del Covid-19. En este contexto, resulta imperativo en nuestros tiempos, según Cristi, reactivar y fortalecer constitucionalmente una política republicana del bien común y rescatar los ideales republicanos que estuvieron vigentes en Chile hasta 1973. Solo así es posible sobrellevar las severas regulaciones y controles públicos que resulta necesario imponer para superar la pandemia del Covid-19.

Estos ensayos concluyen con una serie de referencias al pensamiento de Jaime Guzmán y muestran, cómo, en sus ideas conservadoras, se percibe la disparidad entre el *ethos* tradicional y la nueva mentalidad neoliberal que él ha contribuido a forjar. Según Cristi, Jaime Guzmán se propuso afirmar la conveniencia de que las: «formulaciones conceptuales y las expresiones prácticas» del sistema económico neoliberal que se impuso en Chile «se lleven a cabo buscando conseguir y demostrar su congruencia con la idiosincrasia y la mejor tradición nacional, en lugar de

escoger el camino inverso –por desgracia frecuente en los últimos años– de presentar las ideas y las medidas económicas en cuestión, del modo más chocante imaginable para la mentalidad chilena..». (Guzmán, 1982c: 26). Para Cristi, es claro que en el caso de Guzmán el problema no reside en el sistema económico mismo, sino en la retórica de sus apologistas. Lo que este libro de Cristi propone como alternativa al complejo pensamiento de Jaime Guzmán y de los partidarios del neoliberalismo en Chile, en palabras del propio Cristi: «es una restauración efectiva de la institucionalidad constitucional, política y económica de nuestra ‘mejor tradición nacional’, y que es precisamente la republicana».

Introducción

La tiranía del mercado

*La sociedad civil ofrece... el espectáculo
de extravagancia y miseria, con la corrupción
física y ética que es común a ambas.*
Hegel, FdD §185

|

El neoliberalismo es una corriente de pensamiento económico que, a partir de 1973, se instala en Chile y permite consolidar una economía de mercado libre. Esta corriente ha impregnado lo esencial de la institucionalidad económica y política chilena. Más allá de esta manifestación objetiva, podría decirse que el neoliberalismo describe la estructura profunda de nuestra mentalidad y que ha tomado posesión de nuestra autoconciencia, de nuestra manera de entender nuestras relaciones con otros, con las instituciones, y con el entorno natural. Por ello habría que decir que, más que una doctrina económica, el neoliberalismo es un pensamiento político y moral que desarrolla ideas acerca de la democracia, la constitución, el Estado y la individualización (ver Biebricher, 2015: 255). En tanto que filosofía moral y política se podría decir que combina, sincrética pero no consistentemente, varios puntos de vista epistemológicos y morales: nominalismo, empirismo y teoría de los juegos; hedonismo, utilitarismo, convencionalismo y contractualismo. Entre estos puntos de vistas fijo la atención en el contractualismo radical de Hobbes, tal como

lo desarrolla David Gauthier, pues me parece ser lo que permite describir con mayor profundidad los aspectos epistemológicos y morales del neoliberalismo.¹ Es también el punto de vista que me parece ser el más problemático para el neoliberalismo porque dejaría en evidencia su incoherencia teórica y también práctica (Gauthier, 1977: 155-6).

En este libro adopto una aproximación que privilegia lo histórico por sobre lo analítico. Sigo en esto a Thomas Biebricher, quien ha escrito acerca de la crisis del liberalismo en Europa, particularmente en Alemania durante el periodo de Weimar, y ha estudiado cómo el *Colloque Walter Lippmann* que se reúne en París a fines de agosto de 1938 busca responder a esa crisis. En ese coloquio se sientan las bases ideológicas del neoliberalismo (ver Biebricher, 2015: 255; Biebricher, 2018: 11-28). En el caso de Chile, hace especial sentido examinar el contexto histórico, entre otras razones por lo excepcional que resulta ser su implementación en nuestro país. Parece excepcional, en primer lugar, que lo que permita su aplicación sea una dictadura (ver Crouch et al., 2016: 504). Esto me lleva a examinar el documento llamado *El Ladrillo*, que vino a ser el programa económico neoliberal de Pinochet y la junta militar. En su formulación colaboran economistas formados en Chicago, economistas de la Democracia Cristiana posiblemente influidos por el ordoliberalismo y Jaime Guzmán, quien contribuye con puntos de vista que emanan de la Doctrina Social de la Iglesia interpretada a partir del carlismo. Segundo, ese contexto histórico puede explicar también por qué la imposición del neoliberalismo conduce a la destrucción de la Constitución de 1925 y la creación de una nueva. La nueva Constitución es promulgada en marzo de 1981. La visita de Hayek a Chile un mes más tarde, junto con otros connotados intelectuales neoliberales, permite integrar la

experiencia constitucional chilena al registro histórico que sella la definición del neoliberalismo (ver Cristi & Ruiz, 1981; Cristi & Ruiz, 2016). Tercero, parece ser también excepcional que la Doctrina Social de la Iglesia se tome en cuenta en el diseño de las políticas públicas neoliberales. En este sentido cabe considerar la aplicación del principio de subsidiariedad como principio constitucional rector. Importante también es que en el edificio constitucional que se construye para Chile se tome en cuenta la ontología social que elaboran los documentos pontificios y la interpretación idiosincrática que hace Jaime Guzmán de ella. He fijado mi atención en el contractualismo como manera de desentrañar esa ontología social pontificia y su posible coincidencia con los supuestos ontológicos propios del neoliberalismo.

Un primer elemento teórico esencial del contractualismo es que todas nuestras interacciones con otros seres humanos son mediadas por contratos. Ello tiene que ser así porque los seres humanos somos fundamentalmente libres. Solo libremente podemos enajenar nuestra libertad. ¿Por qué enajenar nuestra libertad? ¿Por qué abandonar nuestra feliz anarquía original? Debemos hacerlo si queremos vivir en sociedad y aprovechar equitativamente los beneficios de la cooperación. Los contratos son relaciones por las que dos o más individuos acuerdan libremente obligarse con el fin de lograr beneficios mutuos. Autonomía y reciprocidad constituyen así las bases de la obligación contractual. El espacio dentro del cual tienen lugar estas interacciones contractuales es lo que llamamos «mercado», que podría definirse como una constelación de contratos. Las partes contratantes deben ser entendidas como personas autónomas que tienen prioridad ontológica por sobre las ataduras contractuales que las entrelazan. No se trata de una prioridad temporal, sino de una prioridad conceptual que apunta a individuos autónomos y exentos de sociabilidad. La sociedad misma tiene que ser el resultado

de un acuerdo entre individuos, lo que corresponde a la doctrina del contrato social. Gauthier señala que, para esta filosofía, «el ser humano es social porque es humano, y no humano porque es social» (ibid: 138). Queda establecida así la existencia atómica de individuos como entidades independientes y autónomas.

Un segundo elemento esencial de contractualismo es la idea de apropiación sin límites. Hay que tener en cuenta que lo que motiva la acción de estos individuos atómicos es perseverar en su existencia (*in suo esse perserverare*, dice Spinoza), es decir, sobrevivir físicamente. Para ello deben encontrar bienes naturales que aseguren esa sobrevivencia. Las cosas de este mundo, que buscamos usar o poseer individualmente, se encuentran a nuestra disposición. El problema reside en que esos bienes están también disponibles para otros individuos. De ahí la necesidad de apropiarse de esos bienes en forma exclusiva. Esto significa que no es posible asegurar su plenitud, su *supply*, como dirían los economistas, y que lo seguro es la escasez. Los problemas de distribución que se generan implican que nuestro deseo de apropiar no puede tener límites.²

La razón instrumental es un tercer elemento esencial del contractualismo. Según Hobbes, filósofo contractualista por antonomasia, la razón solo nos permite encontrar los medios para satisfacer nuestros deseos y lograr una máxima utilidad. Debe entenderse nuestra racionalidad, por tanto, como subordinada a nuestros deseos y servir para maximizar nuestras utilidades. Hume dirá que la razón es esclava de las pasiones. No hay un orden natural antecedente que guíe a la razón. No es posible pensar, como reconoce Gauthier, en la Cosmópolis estoica, en la ley eterna del Dios cristiano o en el reino de los fines de Kant (ver ibid: 151). Presos de su subjetividad, los apropiadores infinitos enfrentan una condición de mutua hostilidad. Ello

es así porque para individuos que buscan maximizar su acceso a bienes necesariamente escasos, no es posible acordar esquemas de cooperación. Están forzados a desertar porque no pueden resolver el Dilema del Prisionero, ni en primera instancia, ni reiterativamente. Caemos así en un estado de naturaleza hobbesiano donde reina la tiranía de las preferencias, o lo que Streek llama «la dictadura de las siempre fluctuantes ‘señales de mercado’» (Streek, 2017: 76). Esta es la miseria del contrato porque, como afirma Hegel en su *Filosofía del Derecho*, «en el contrato los participantes aún conservan su voluntad particular; el contrato no ha, por tanto, abandonado todavía el estadio de la libertad arbitraria (*Willkür*), y por ello está entregado a la injusticia» (*FdD* §81, Agregado; ver §258, Obs.).

El miedo a la muerte violenta aconseja evitar la inevitable guerra del estado de naturaleza. A falta de un orden natural y objetivo que estipule las condiciones de la paz, la única salida posible es crear un orden convencional. Por medio de un contrato social se puede generar una agencia colectiva, lo que denominamos Estado, que proteja nuestros derechos posesivos. En este contrato todos transfieren libremente la totalidad de sus derechos propietarios al soberano. El resultado es un Estado absoluto y todopoderoso, un leviatán de autoridad ilimitada que sirve para asegurar la paz. A un costo muy alto, sin embargo. Si insistimos en que la propiedad privada es un derecho absoluto, y no limitado por el soberano, se debilita sin vuelta su autoridad. Si pensamos que el contrato social es, en verdad, un contrato todavía anclado «en el estadio de la libertad arbitraria», tenemos un nuevo Dilema del Prisionero en nuestras manos.

Nos topamos aquí con la incoherencia teórica que Gauthier detecta en el contractualismo. Si, como señala Hegel, la figura del contrato se funda en la arbitrariedad que abre las puertas a la injusticia, es necesario un aparato

legal que asegure el cumplimiento de los contratos. Pero si ese orden legal se funda también en un contrato, no hemos dejado atrás, según Gauthier, el ámbito del mercado (ibid: 155). La lógica del argumento contractualista podría fortalecerse si se concibe un Estado absoluto, como el hobbesiano, que escape a la reciprocidad exigida por la relación contractual. Pero ello no es aceptable, ni hoy ni antes. Ya Locke objetaba que podemos defendernos de hurones y zorros injustos, pero no del león, que termina por devorarnos.

La incoherencia práctica del contractualismo consiste en no reconocer las disposiciones y sentimientos que desde un comienzo aseguran la autoridad estatal. Locke, a diferencia de Hobbes, piensa en un estado de naturaleza en que existen familias constituidas y las relaciones entre sus miembros son anteriores al contrato social y no pueden concebirse como contractuales. Hegel da un paso más allá: enmarca los contratos en la sociedad civil, y niega la naturaleza contractual, no solo de la familia, sino también del Estado.³ Para el contractualismo radical, el amor familiar y el patriotismo son mitos que deben ser exorcizados. Le está vedado, por tanto, acudir a esos sentimientos y disposiciones que tradicionalmente han sostenido el orden coercitivo que impone el Estado. Lo que el contractualismo consigue con ello es minar los fundamentos que sostienen a la autoridad estatal. Gauthier puede así augurar que «el triunfo del contractualismo radical conduce a la destrucción, y no a la racionalización, de nuestra sociedad» (ibid: 163).⁴

Llegado a este punto, Gauthier apela a Hegel y su rechazo de la idea de que el amor y el patriotismo puedan ser entendidos contractualmente. Gauthier reconoce que la discusión de Hegel acerca de la propiedad y el contrato es la «fuente fundamental para cualquier articulación de la ideología contractualista a pesar de que Hegel rechaza la

idea de que todas las relaciones sociales son contractuales» (ibid: 164, nota 26). Ciertamente Hegel defiende la idea de un Estado fundado en nuestra disposición patriótica republicana, por la cual subordinamos nuestros intereses individuales al bien común. Cree así posible escapar del abismo anómico y nihilista que se abre al interior de la sociedad civil de mercado, y retoma el republicanismo greco-romano donde cree encontrar los sentimientos y disposiciones que pueden proyectarse hacia un ámbito situado más allá de la sociedad, y que trascienden su característica disposición anímica. Se trata de un Estado republicano transido del espíritu de la familia trocado ahora en patriotismo. La manera de superar la lógica contractualista exige la adopción de una concepción cívica del bien común (ver Sandel, 2020: 208-9).

¿Es posible afirmar que la crítica anticontractualista de Hegel nos sitúa en la senda que conduce a la superación del neoliberalismo? ¿Tiene sentido hoy en día revitalizar el patriotismo republicano para detener la progresiva erosión de los vínculos sociales? ¿Es viable pensar que una crítica al contractualismo, como la que elabora Hegel, puede engendrar una política del bien común?⁵ Hegel es crítico de Rousseau y de la idea de un contrato social; el régimen político que favorece no es la democracia, sino la monarquía. ¿Es posible una democracia republicana que tome en cuenta la crítica anticontractualista, pero también antidemocrática de Hegel? ¿Es posible una política del bien común que sea a la vez democrática?

II

Para desentrañar el sentido de la crítica anticontractualista de Hegel apelo a la noción de eticidad o *Sittlichkeit*. Esta noción aparece en Hegel como superación de la moralidad (*Moralität*) kantiana (*FdD* §33; §142-157). Mientras que la

moralidad se refiere al ámbito interno del individuo, a las intenciones, a la conciencia y los deberes del individuo aislado, la eticidad es comunitaria en tanto que toma en cuenta el contexto social que sostiene a los individuos. Si la moralidad es abstracta en tanto que considera al individuo como independiente y autónomo, la eticidad es concreta, pues lo concibe como parte de un todo social, como atado involuntariamente a la comunidad de que forma parte. «Respecto de lo ético (*Sittlichen*) solo hay, por lo tanto, dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad, o se procede de modo atomístico, procediendo sobre la base de individuos aislados. Este último punto de vista carece de espíritu, porque solo establece una yuxtaposición, mientras que el espíritu no es algo aislado, sino la unidad de lo individual aislado y lo universal» (*FdD*, §156, Agregado).

Hegel critica a Kant por reducir toda comunidad, aún el matrimonio, a acuerdos voluntarios entre las partes contratantes. Los contratos forman la red de acuerdos que configuran la arquitectura de la sociedad que, por esta razón, debe entenderse esencialmente como un mercado. En esto consiste precisamente lo que Hegel denomina sociedad civil o burguesa, en la que las relaciones de mercado ocupan un lugar primario. Hegel rechaza la universalización de la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*), pues sostiene que las relaciones de mercado no tienen lugar ni en la familia, ni el Estado, pues en la constitución de estas instituciones no tiene cabida el contrato.

El servicio que presta la noción de eticidad es fijarle límites al contractualismo que impera al interior de la sociedad civil, y que, desde allí, busca invadir las relaciones de familia y la formación del Estado. Hegel le teme al ánimo libertario que impera en ese momento dialéctico de la sociedad civil que denomina «Sistema de Necesidades», por la inminente posibilidad de que conduzca a «la libertad

del vacío»⁶, y el consiguiente «fanatismo de la destrucción». Es la voluntad negativa que «solo alcanza un sentimiento de su propia existencia al destruir algo» (*FdD* §5). La eticidad aparece como la salvación frente al abismo nihilista que se abre al interior de la sociedad civil, y que no puede resolver internamente, a pesar de las mediaciones proto-estatistas, tanto judiciales como administrativas, que Hegel toma en cuenta. Apela a la eticidad para retornar a la familia en busca de los sentimientos y disposiciones que puedan proyectarse hacia un ámbito omnicomprensivo situado más allá de la sociedad civil y que trasciendan su característica disposición anímica. Concibe, en principio, un Estado republicano en que se anida el patriotismo. El contractualismo rechaza la disposición patriótica como un mito peligroso. Según Hegel, no se toma en cuenta que la ideología contractualista erosiona sin vuelta el tejido comunitario que sostiene la posibilidad misma del contrato. De ahí la incoherencia ideológica de contractualismo que detecta Gauthier.

En sus lecciones de filosofía de la historia Hegel define la eticidad del siguiente modo:

La realidad viviente del Estado en sus miembros individuales es lo que he llamado eticidad (*Sittlichkeit*). El Estado, sus leyes e instituciones, pertenece a esos individuos; gozan de sus derechos en su interior y sus posesiones externas se sitúan en su naturaleza, su territorio, sus montañas, su aire y sus aguas, porque esa es su tierra, su patria (Hegel, 1980: 102).

En su *Filosofía del Derecho*, Hegel insiste en la naturalidad y objetividad de la *Sittlichkeit*, y al mismo tiempo en su interioridad y subjetividad. El territorio, las montañas y los ríos que sentimos frente a nosotros como realidades inamovibles sin admitir duda alguna, ilustran la

autoridad de los imperativos éticos. Pero esta normatividad ética no es puramente externa, sino que opera internamente en cada sujeto.⁷

La sustancia ética, sus leyes y fuerzas, tiene para el sujeto, por una parte, en cuanto objeto, la propiedad de *ser*, en el más elevado sentido de independencia. Constituyen, por lo tanto, como el ser de la naturaleza, una autoridad absoluta, infinitamente fija... El sol, la luna, las montañas, los ríos, los objetos naturales que nos rodean, *son*... Por otra parte, estas leyes éticas no son para el sujeto algo extraño, sino que en ellas aparece como en su propia esencia, el testimonio del espíritu (Hegel, *FdD* §146-§147).

La eticidad, por tanto, incluye los derechos de los individuos. En ella se reconcilian la comunidad y el individuo, y se sintetizan los derechos de la subjetividad y los derechos de la objetividad. Las leyes éticas son autónomas e independientes de la voluntad de los individuos a las que estos deben someterse. Pero a la vez Hegel las concibe como internas al individuo, «no son para el sujeto algo extraño, sino que en ellas aparece como en su propia esencia, el testimonio del espíritu» (*FdD* §147; ver Cordua, 1989).

Cabe preguntarse si el equilibrio que busca establecer Hegel entre los derechos de la subjetividad y los derechos de la objetividad, es decir, entre individuo y comunidad, entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, es estable. Este es el punto central del debate en torno a la filosofía moral y política de Hegel. Para algunos, como Ernst Tugendhat, el hecho de que Hegel indique que el punto de vista de la *Moralität* es superado (*aufgehoben*) por la *Sittlichkeit*, significa la extinción de la conciencia individual. La eticidad no permite una relación crítica con la comunidad y el Estado, y les reconoce una autoridad absoluta a las leyes

(Tugendhat, 1979: 349). Por el contrario, Joachim Ritter observa que lo superado (*das Aufgehobenes*) es al mismo tiempo conservado (*Aufbewahrtes*) (ver Taylor, 1975: 119). Por ello el Estado ético no invade el ámbito de la autodeterminación moral de los individuos. Escribe Hegel: «No se puede invadir esta convicción del ser humano; no se le puede ejercer ninguna violencia, y eso hace que la voluntad moral sea inaccesible» (*FdD* §106; ver Ritter, 1977: 284).⁸

La defensa de Ritter parece confirmarse al rechazar Hegel la eticidad propia de la república platónica. Hegel menciona a Platón en el parágrafo §185 de la *Filosofía del Derecho*. La sociedad civil aparece ahí como «un espectáculo de extravagancia y miseria, con la corrupción física y ética (*sittlich*) que es común a ambas» (*FdD* §185). La describe como una sociedad radicalmente desigual, una sociedad de extrema riqueza y extrema pobreza, donde se atrofian la eticidad y sus disposiciones. El espectáculo de una sociedad desigual y dividida es el que Hegel observa cuando dirige su mirada a Platón. Los Estados de la Antigüedad se fundaban originalmente en una eticidad simple y substancial. Cuando Platón aparece en escena, esa eticidad patriarcal y religiosa está ya en vías de extinguirse, debilitada por el surgimiento y expansión incontenible de la libertad subjetiva. En esta disolución del Estado ético Hegel percibe «el comienzo de la corrupción de las costumbres y la razón última de su decadencia» (*ibid*). El diagnóstico de Platón es adecuado, pero le parece que yerra en el remedio que propone, y que significa reprimir las manifestaciones del principio de particularidad por medio de un Estado puramente substantivo, sin espacio para la subjetividad propia de la familia y la propiedad privada. Le reconoce mérito a Platón por haber aprehendido en su pensamiento el principio que obsesiona

a la Grecia de su época y que, en su opinión, Platón busca herir mortalmente.

Pero Tugendhat no deja de tener razón, pues, en la eticidad, los individuos aparecen como accidentes adheridos a la sustancia ética (*FdD* §145 & §163). Según Hegel, las leyes éticas tienen «una autoridad absoluta, infinitamente fija...» (*FdD* §146). La eticidad le parece ser un motor inmóvil dotado de la autoridad para exigir la obediencia de sus sujetos, a la vez que ella misma carece de obligaciones (*FdD* §152). Aunque la intención de Hegel es establecer que esas leyes e instituciones éticas «no son para el sujeto algo extraño» (*FdD* §147), y que los individuos «tienen derechos en tanto que tienen deberes, y deberes en tanto que tienen derechos» (*FdD* §155), no cabe duda de que esto ocurre en un contexto conservador que le otorga primacía al deber y la autoridad. Hay un autoritarismo implícito en Hegel que favorece el derecho de la objetividad por sobre el derecho de la subjetividad. Después de todo, Hegel reconoce que «en una comunidad ética es fácil señalar qué debe hacer el ser humano, cuáles son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias» (*FdD* §155).

Este autoritarismo aparece en forma explícita cuando Hegel invoca los oficios de un monarca hobbesiano para asegurar la autonomía e independencia del Estado frente a las fuerzas de la particularidad desatadas al interior de la sociedad civil. En la sección que trata del Estado, Hegel entrega la decisión política última a la persona del monarca quien reúne «los diferentes poderes en una unidad individual, que es por lo tanto la culminación y el comienzo del todo» (*FdD* §273; ver Cristi, 2005). Esto garantiza, en última instancia, la real posibilidad de impedir, o por lo menos moderar, el *bellum omnium contra omnes* que bulle y hierve al interior de la sociedad civil.

III

El contractualismo es clave para entender los supuestos de la filosofía económica y política de Hayek y Friedman, y es por ello que mantienen una distancia crítica frente al anticontractualismo de Hegel que, según Popper, conduce al autoritarismo. Los neoliberales adoptan así una postura radicalmente antiestatal, y esto me parece, como indiqué más arriba, que abre un espacio para desarrollar una crítica de su pensamiento a partir de la noción de eticidad.⁹ Pero en vistas del autoritarismo implícito y explícito involucrado en la eticidad hegeliana, no parece posible afirmar que el anticontractualismo nos sitúe en la senda que conduzca a la superación del neoliberalismo. No parece viable pensar que una crítica al contractualismo, tal como la que elabora Hegel, pueda engendrar una política del bien común.¹⁰

El instrumental que ofrece Hegel para la construcción de un aparato crítico capaz de interpretar y superar la moral neoliberal se encuentra en la estructura tripartita de la eticidad. Esa estructura la componen tres figuras éticas: familia, sociedad civil y Estado. La esencia de la familia, la primera figura en el desarrollo dialéctico del sistema de la eticidad, reside en las relaciones de amor, abnegación y fidelidad que atan a sus miembros. En la familia, tal como la entiende Hegel, no hay lugar para las relaciones contractuales propias del mercado. «El *matrimonio* no se puede subsumir bajo el concepto del contrato; esta subsunción, que solo puede ser descrita como vergonzosa, es propuesta por Kant en sus *Principios metafísicos de la teoría del derecho*» (FdD §75).

En la figura de la familia se encuentra la raíz de la comunidad (*Gemeinschaft*) y el espíritu comunitario. Hegel comprueba su natural disolución, y la de los sentimientos que la constituyen, y observa la emergencia de individuos

libres que se definen como propietarios relacionados por intereses mercantiles. Es en el ámbito propio de la sociedad civil donde esos intereses pasan a ser la figura primera y primordial. Es el reino de la libertad preferencial que conduce a la anomia, es decir, a la extinción de la eticidad. Hegel deja entrever que, en el Sistema de Necesidades, correspondiente al primer momento en el desarrollo dialéctico de la sociedad civil, aparece un residuo o resto (*Rest*) del estado de naturaleza (*FdD* §200). Cuando escribe «la sociedad civil es el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos» (*FdD* §289), es difícil no ver en esto una referencia al estado de naturaleza hobbesiano, donde mejor se puede apreciar la tiranía de las preferencias.¹¹ Este punto marca una división de las aguas. Para algunos comentaristas, al introducir una tajante separación entre Estado y sociedad civil, el argumento político de Hegel reproduce el argumento de Hobbes y se adelanta al que más tarde propondrá Schmitt. La sociedad civil misma es incapaz de controlar y moderar las corrientes centrífugas que se desatan en su interior. Hegel determina que solo un Estado ejecutivo fuerte, definido por el ‘principio monárquico’ (Ilting, 1984: 98, nota 19), puede detener el desorden espontáneo que genera el contractualismo de la sociedad civil. Otros autores, Jean-François Kervégan entre ellos (Kervégan, 1992), enfatizan al Hegel dialéctico, al Hegel que busca mediar entre Estado y sociedad civil de modo que su articulación orgánica pueda contener las fuerzas centrífugas de la sociedad civil. Esto se logra confiando en los recursos jurídicos y administrativos internos a ella, lo que hace innecesario exacerbar el momento ejecutivo del Estado monárquico que presenta Hegel, y que sería genuinamente liberal y constitucionalista.¹²

En su extenso y muy bien documentado estudio crítico de mi libro acerca de Hegel (Cristi, 2005), Andrés Jiménez

Colodrero (Jiménez, 2009) adopta el segundo punto de vista. Comparte el argumento que expone Jean-François Kervégan acerca de la relación entre la sociedad civil y el Estado en Hegel (Kervégan, 1992) y se propone así identificar limitaciones y distorsiones en mi propio argumento. Mi lectura de Hegel, en cambio se inspira en la interpretación de Karl-Heinz Ilting, y así opto por el primer punto de vista.¹³ Hegel observa cómo al interior de la sociedad civil se genera un Estado instrumental, con funciones tanto judiciales como administrativas (*Polizei*), y que busca paliar los efectos de la degradación ética y la fractura del tejido social que produce ineludiblemente el mercado posesivo. Extrema pobreza y extrema riqueza son la manifestación más evidente de la disolución comunitaria. Hegel reconoce que la sociedad civil presenta «un espectáculo de exceso y miseria, y de la corrupción física y ética que es común a esos dos extremos» (*FdD* §185). También advierte que cuando la sociedad burguesa funciona sin impedimentos ello genera gran progreso industrial y gran acumulación de riqueza, al mismo tiempo que aumenta la dependencia y miseria de los trabajadores (*FdD* §243). «El hundimiento de una gran masa bajo la medida de una subsistencia mínima... y el consiguiente detrimento del sentimiento del derecho, la integridad y el honor que genera vivir de su propia actividad y trabajo, conduce a la formación de un proletariado (*Pöbel*)» (*FdD* §244). Están dadas las condiciones para una revolución, para esa «íntima rebelión en contra de los ricos, la sociedad y el gobierno» (*FdD* §244).

La debilidad e insuficiencia de las figuras estatales que operan al interior de la sociedad burguesa anuncian la aparición del Estado ético, como momento final del proceso dialéctico. Aunque en apariencia encontramos aquí el punto de remate y la culminación del desarrollo de la eticidad, en realidad se trata de su principio o primer paso. El Estado,