

**VI Jornadas de Sociologías de la UNLP. Mesa 2: El jardín de senderos que se bifurcan.
Teoría social, teoría sociológica, sociología: la pregunta por lo social y sus múltiples
respuestas. Perspectivas contemporáneas**

De la “sociedad” a la “colaboración espontánea de los individuos”: sobre la forma
comunitaria de lo social en el pensamiento de F. Hayek

Victoria Haidar * CONICET
Email: vickyhaidar@yahoo.com.ar

I. Introducción

La obra de F. Hayek ha sido intensamente problematizada en el campo de la filosofía política y social, la epistemología y la filosofía de la ciencia¹. Se ha estudiado largamente su vínculo con la Escuela Austriaca y el pensamiento de K. Popper (Vernon, 1976) y sus esfuerzos por de fundar la teoría política y social en una teoría psicológica (Horwitz, 1997). Se discutió la procedencia, el alcance y los límites de los tres modelos en los que Hayek ancla su visión de la reproducción y el cambio social: los órdenes espontáneos, el evolucionismo cultural y la tesis de la radical ignorancia de los individuos (Barry, 1985, Lagueux, 1989, Witt, 1994) Sus principales enemigos -el “racionalismo constructivista”, el “utilitarismo”, el “cientificismo”, el “socialismo” y el “positivismo jurídico”- se encuentran nítidamente identificados (Barry, 1985, Yeager, 1985) Se han dedicado varios libros y artículos a problematizar su visión del derecho, la justicia, el gobierno y la democracia (Nemo, 1988, Gray, 1981, Postaler, 2001).

Su obra ha sido inscripta en el ámbito más general de las filosofías y teorías sociales que otorgan un lugar central al “conocimiento tácito”, los saberes inarticulados, las reglas sociales y la “tradición” (Kerstenetzky, 2000). Su crítica la “Razón” está bien identificada así como la relativa marginación que sufre la política -entendida en un sentido sustancial- en su obra (Papaioannou, 2003). Asimismo, se ha señalado cómo su devoción por el mercado, la libertad en un sentido negativo y la limitación del Estado convive no sólo con una inclinación conservadora hacia la tradición, sino con la subestimación de los derechos humanos (Losurdo, 2003).

Sin embargo, la cuestión de la comunidad ha sido prácticamente desconsiderada. De la multiplicidad de *papers* dedicados a la discusión de diversas aristas de la obra de Hayek, sólo A. Galeotti se ocupó en un artículo del año 1987 del problema de la comunidad y su abordaje

¹ Por razones de espacio no aludimos a la bibliografía de referencia, sino sólo a aquella que será ulteriormente citada.

sólo fue recuperado en un breve comentario crítico (Heath, 1989), sin que tengamos noticias de que haya sido posteriormente retomado.

La tesis de aquel artículo se estructura sobre el interrogante relativo a la posibilidad de una teoría política que prescindiera de una noción de comunidad y de membresía y afirma que, aun en una propuesta como la de Hayek -en la que la política se encuentra privada de toda referencia a la cooperación- existe una idea “tradicional” de comunidad.

Para arribar a tal conclusión, Galeotti establece una fructífera demarcación entre la “teoría política” y la “teoría social” en el pensamiento del economista y filósofo. La primera es identificada con la forma del “Estado mínimo”, es decir por el gobierno limitado por las normas de derecho; entendiéndose esa limitación desde la perspectiva de la tradición anglosajona del “*rule of law*” y la tradición continental del “Estado de derecho” (Galeotti, 1987: 165). La segunda postula la existencia de un orden espontáneo fundado en la interacción de los individuos, quienes persiguiendo libremente sus propios fines y actuando de conformidad con un conjunto de normas sociales de carácter tradicional, generan de manera “no intencionada”, “deseada”, “querida”² un orden, una estructura, en la que sus legítimas expectativas se complementan y coordinan³.

“De acuerdo a la teoría social de Hayek, los individuos no aparecen como entidades aisladas (...) involucrados en el cumplimiento de sus metas, planes y objetivos en sus esferas privadas protegidas de la interferencia externa, como aparecen en la concepción del Estado (...). La filosofía social de Hayek describe a los individuos viviendo en un contexto de reglas tradicionales que constituyen la base para la identidad individual, el entendimiento común y el sentido compartido. (...). En una palabra, la versión de la comunidad de Hayek es la tradición” (Galeotti, 1987: 173).

Así, la concepción estrecha de la política, que impide toda acción gubernamental encaminada a brindar a los individuos oportunidades para su desarrollo, resulta complementada con una filosofía social que explica la cohesión social. Hayek intenta

² A lo largo de sus diferentes obras, Hayek atribuye diferentes significados a la idea de que las acciones individuales generan consecuencias que no intencionadas (*unintended*): en ocasiones afirma que el orden del mercado produce resultados que son simplemente “diferentes” a las creencias e intereses que la gente conscientemente persigue, en otras que la búsqueda de ciertos objetivos (así, la igualdad material o la justicia distributiva) genera consecuencias “indeseables” (como la destrucción del orden liberal). Sobre esta multivocidad vid. Kerstenetzky, 2000: 165.

³ Hayek (2006 [1974-1979]) atribuye la idea de la “generación espontánea de las instituciones” a la obra de K. Menger (Kresge y Wenan, 2010:90); sin dejar de filiarla, asimismo, en una tradición aun más antigua, que se remonta al pensamiento de A. Ferguson, uno de los primeros en referirse a fenómenos que son el “resultado de la acción humana pero no de la intención humana”, al modelo de la “mano invisible” de A. Smith y a E. Burke, quién en sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* afirma que las instituciones no son el producto de ninguna invención individual sino que surgen “de manera espontánea, de la fuerza productiva del espíritu humano” (Burke, 2003: 236).

reconciliar la “espontaneidad” del orden del mercado con la “tradición” y la “libertad” con el “conservadurismo” (Galeotti, 1987:179), asignado a la comunidad entendida como tradición, un rol crucial en la emergencia del mercado. El orden político parasita, desde esta mirada, el orden social, ya que el Estado sólo puede ser mínimo si el orden social ha alcanzado un nivel de auto-regulación muy complejo, que ha resuelto por la vía tradicional, el problema de “cómo vivir juntos” (Galeotti, 1987: 173).

Compartimos con la autora italiana la idea de que la “Gran Sociedad”⁴ en la que piensa Hayek inviste (e incluso, “presupone”) una “comunidad tradicional” que impregna todos los intercambios de mercado, desempeñándose como el soporte que asegura el orden social. No obstante, mientras Galeotti atribuye a los individuos y al Estado una posición “pasiva” respecto de las normas e instituciones tradicionales, asociando esa pasividad con el conservadurismo de Hayek y la imposibilidad del cambio social, entendemos que la perspectiva que emerge de su obra es más compleja. Esto es así porque, más allá de la inclinación anti-racionalista, el propio autor echa mano, en algunas ocasiones, a un constructivismo dosificado y deposita expectativas transformativas en la capacidad de experimentación de los individuos.

Sin discutir en términos de una “teoría política” la consistencia de la respuesta que el neoliberalismo austriaco provee a la cuestión de la integración en la Sociedad Abierta, consideramos que la solución “tradicional” no sólo no consigue, como sostiene Galeotti, dar respuesta al problema del conflicto entre capital-trabajo, sino que funciona como un mecanismo de exclusión, que obtura preventivamente la posibilidad de integración de todas aquellas expresiones que no se corresponden con lo que el autor entiende por “civilización”. Estos argumentos serán discutidos en el apartado II.

Por otra parte, sostenemos que, si bien la obra de Hayek aloja una idea de “comunidad tradicional” de naturaleza espontánea, esta no es la única valencia de comunidad que emerge de la misma. Por el contrario, siendo la tesis sobre la sociedad eminentemente evolutiva, la comunidad se identifica, también, con una etapa en ese proceso de evolución -más o menos abonada por el conocimiento antropológico y la “historia conjetural” (Hayek, 2006)-, correspondiente a una etapa pre-civilizatoria, incluso a un umbral previo a la auténticamente “social”. Esta comunidad -asociada con los vínculos de parentesco, más con la coalición por la sangre que con la coalición por la propiedad- resulta problematizada en contrapunto con la Gran Sociedad. La particularidad de este argumento, que analizaremos en el apartado III,

⁴ El propio Hayek señala que el término “Gran Sociedad” alude a la “Sociedad Abierta” teorizada por K. Popper en *La Sociedad Abierta y sus enemigos*. Para una discusión de esta idea de sociedad vid. Vernont, 1976.

estriba en la tesis de la amenazante ultra-actividad de algunos de los elementos de aquella comunidad “tribal” en el espacio de la Gran Sociedad, fundamentalmente en el ámbito del “yo” y de los “grupos” que portan reivindicaciones propias de la agenda de la “justicia social”.

Finalmente, como explicaremos en el apartado IV, contra la ficción del *homo economicus*, Hayek reconoce la coexistencia, al interior de la Sociedad Abierta, de pequeños grupos cuya sociabilidad se corresponde con el régimen de la “organización” que emergen de la cooperación voluntaria de los individuos pero que, asimismo, deben ser alentadas con la finalidad de incrementar la participación de los asuntos públicos, reduciendo los peligros asociados al gobierno a través del Estado.

II. La comunidad como núcleo de la Gran sociedad

Distanciándose del presupuesto del *homo economicus* que configura el sentido común económico⁵ y de las concepciones esencialistas de la persona, para Hayek el individualismo es una construcción intelectual que sólo tiene sentido en conexión con la sociedad. La acción, si bien orientada por finalidades individuales y por un conocimiento siempre singular sobre el mundo, se encuentra modelada por la sociedad. La idea de que no existe oposición ni hiato alguno entre la “libertad” y la “ley”⁶ (entendida como el conjunto de normas de justa conducta), porque la libertad significa a la vez “disciplina”, explica que la identidad de los individuos se encuentre configurada por reglas sociales, que ni siquiera pueden ser articuladas en la conciencia individual.

Ante la necesidad de adaptarse al entorno, el individuo está abierto a la experimentación, pero, a la vez actúa siguiendo inconscientemente unas reglas sociales. La función esencial que desempeñan estas reglas es extender los estrechos límites impuestos a la razón individual por la condición ontológica de ignorancia radical (Kerstenetzky, 2000: 169) que afecta a los hombres. En cierto sentido, actuar conforme a reglas o principios ayuda a superar la ignorancia de la gente respecto del comportamiento probable de los otros. La general aceptación de principios contribuye a la predecibilidad en el mundo, aumentando con ello las chances de la coordinación entre las actividades de diversos individuos (Yeager, 1985:74).

⁵ Para la discusión de la recepción que la sociología económica ha efectuado de este presupuesto y los matices del individualismo metodológico en la obra de Weber, Hayek y von Mises, vid. Boettke y Storr, 2002.

⁶ Como señala adecuadamente Kacenebogen (2009: 462) la perspectiva de F. Hayek y la concepción republicana comparten la intuición (moderna y liberal) de que la ley y la libertad no se oponen intrínsecamente, sino que la “exacta naturaleza” de su relación, depende del carácter de la ley, de su generalidad y certeza y de las restricciones que la misma establece a la autoridad.

Tanto la idea de libertad como el reconocimiento de que la actuación humana involucra el seguimiento de reglas, encuentran su fundamento en postulados epistemológicos. En la teoría psicológica que Hayek ensaya en *El orden sensorial*⁷ se encuentran los fundamentos “fisiológicos” de la radical ignorancia que afecta la condición humana y de la actuación conforme a reglas. Siguiendo las ideas de E. Mach, para explicar de qué manera se produce el conocimiento, Hayek diferencia tres niveles: el mundo externo, el orden neuronal de las fibras y el orden fenoménico o mental de las sensaciones. El orden neurológico es un aparato de clasificación que produce cualidades sensoriales determinando los vínculos entre los diferentes impulsos en el sistema nervioso.

Desde su perspectiva, los fenómenos mentales se encuentran determinados por la posición que, dentro del sistema nervioso central, ocupan los estímulos provenientes del mundo exterior. Ese sistema funciona como un proceso de clasificación y reclasificación constante de los impulsos; dónde el orden que la mente impone a las sensaciones indiferenciadas del mundo exterior, proceden de experiencias anteriores. “Cada sensación, incluso la más ‘pura’, debe ser considerada una interpretación de un suceso a la luz de una experiencia pasada del individuo o de la especie” (Hayek, 2004).

Esa primera clasificación -de la que depende la experiencia sensorial-, no es conciente y está organizada por reglas fisiológicas abstractas: así, todo el entendimiento humano del mundo está gobernado por reglas.⁸ La idea de que la mente es limitada por lo que sólo puede explicar operaciones de un orden inferior de complejidad a sí misma, constituye el fundamento fisiológico de la moral. Cada individuo tiene el deber no sólo de reconocer sino de respetar los límites “naturales” de su mente (Papaioannou, 2003: 231).

El hecho de que las clasificaciones emerjan del proceso de percepción y no sean fijas, explica su conexión con el desarrollo de órdenes espontáneos (Kresge, 2010:50). “A la prioridad de la percepción orientada por esquemas se corresponde en la práctica social la prioridad del comportamiento gobernado por normas” (Galeotti, 1987: 170). Del mismo modo como en el ámbito de la mente la experiencia sensorial se encuentra regida por reglas fisiológicas inconscientes, también en el ámbito de la vida social los individuos se sirven deliberadamente del conocimiento disponible para perseguir sus propios fines pero esa actuación se encuentran bajo la órbita de las reglas sociales que el individuo no ha creado

⁷ El interés de Hayek por la “psicología fisiología” en la que finalmente ancló su teoría del conocimiento, se despertó a raíz de la lectura de Ernest Mach (Krege y Wenan, 2010:99).

⁸ “La mente se halla inserta en una estructura tradicional e impersonal de normas aprendidas, y su capacidad para ordenar la experiencia es la repetición adquirida de un modelo cultural que toda mente individual se encuentra como algo dado. *El cerebro es un órgano que permite absorber, pero no proyectar, la cultura*” (Hayek, 2006:527, subrayado en el original).

deliberadamente ni conoce, sino que surgen en el marco del proceso de evolución cultural⁹, constituyendo la condición de posibilidad de los órdenes espontáneos. El proceso fisiológico se transfiere desde el contexto orgánico al social, siendo el modelo que explica la formación de los órdenes espontáneos¹⁰. Cada individuo sigue inconscientemente reglas abstractas que no conoce y regulan sus acciones cotidianas (Papaioannou, 2003: 235).

Como explica Kerstenetzky (2000:166), la acción social con sentido y, con ello, el orden social¹¹, sólo es posible porque los individuos siguen reglas. La regla “denota la propensión o disposición a obrar o no obrar de una cierta manera, que se manifiesta en (...) una práctica o costumbre” (Hayek, 2006: 102). Estas normas de conducta poseen una serie de atributos que las distingue: son observadas en la acción sin que sean conocidas en forma articuladas (así, no resultan “verbalizadas”), se manifiestan en una regularidad de acción, se observan porque “de hecho dan al grupo en que se practican una fuerza” (aunque sean aceptadas porque producen ciertas consecuencias no son seguidas con la intención de producirlas) y se transmiten a través de procedimientos implícitos de aprendizaje (Hayek, 2006: 38).

Según la explicación que provee el autor, la acción social se encuentra determinada por reglas y éstas bien pueden ser el elemento predominante en la mayor parte de los casos. La acción es el *locus* de una disputa entre los “impulsos inmediatos” o “instintos” de los individuos y las reglas que, a su vez, pueden entrar en conflicto (Hayek, 2006: 102).

La razón sólo desempeña un lugar intersticial: “ser guiados [exclusivamente] por lo que Max Weber llama ‘racionalidad respecto al fin’ es de todo punto imposible” (Hayek, 2006 [1973]: 83). Las normas no son medios para la acción instrumental porque los individuos las cumplen de manera inconsciente (saben “cómo” pero no “qué”¹²), sino que, de manera más

⁹ En reiterados pasajes de su obra Hayek sostuvo que el modelo de evolución del que se sirve proviene de las humanidades -más precisamente de los estudios de William Jones sobre las relaciones entre los lenguajes indoeuropeos- y no de la biología de C. Darwin (Hayek, 2010a:198).

¹⁰ El conocimiento de los individuos en el mercado es igual al proceso fisiológico del cual surge el conocimiento humano. El individuo recibe información a través del sistema de precios, hace una clasificación y actúa; cuando en el mercado se produce algún cambio específico y contingente aprende de ese cambio y re-clasifica la información incorporando los datos inesperados (Papaioannou, 2003:243).

¹¹ En *Derecho, Legislación y Libertad* el autor proporciona una definición “general” de orden que, no obstante, resulta particularmente aplicable al orden social que emerge del mercado: “Por orden entendemos *una situación en la que una multiplicidad de elementos de diverso género se hallan en tal relación unos con otros, que del conocimiento de alguna parte temporal o espacial del conjunto podemos aprender a formarnos expectativas sobre otras partes del mismo conjunto, o, por lo menos, expectativas con una buena posibilidad de resultar acertadas*” (Hayek, 2006: 58, subrayado en el original). La marca distintiva de esta noción de orden es su “espontaneidad” en contraposición con las perspectivas que, como la weberiana, asumen que el orden es “algo que debe ‘obligar’, que debe gozar de ‘validez’, o que debe ser impuesto por, o estar contenido en, una máxima legal” (Hayek, 2006: 244).

¹² Cuando Hayek sostiene que las reglas sociales, aun desconocidas, permiten a los individuos “saber cómo”, está pensando en los trabajos de G. Ryle, particularmente en “Knowing how and knowing that”, *Proceedings of The Aristotelian Society* (1945-1946) y *The Concept of Mind* (Londres, 1949).

relevante, son “constitutivas” de las prácticas sociales¹³, los significados compartidos, el entendimiento común y la identidad personal (Galeotti, 1987: 171). Independientemente del énfasis en las reglas, Hayek suele ser ambivalente en cuanto a la proporción de “elección razonada” y “conformidad irreflexiva con normas” que existe en las decisiones humanas (Rowling, 1988: 222).

Todos los intercambios sociales se inscriben en el espacio (que todo lo impregna) de esta comunidad tradicional, una comunidad que carece de un “fin común”, o en una versión minimalista del utilitarismo, su fin es hacer posible la vida social. Se trata de una comunidad formada por una dotación tradicional de costumbres morales, por una serie de prácticas sociales evolutivamente probadas y no diseñadas por la inteligencia que los individuos repiten mecánicamente y constituyen el núcleo “tácito”, “presupuesto”, “inarticulado” de toda acción social. En palabras del autor,

“No es cierto que nuestros actos deban su efectividad exclusiva o principalmente al conocimiento que podemos formular en palabras (...). Muchas de las instituciones sociales imprescindibles para alcanzar nuestros objetivos conscientes son de hecho fruto de ciertas costumbres, hábitos o prácticas que ni han sido inventadas ni se han practicado con semejante propósito. Vivimos en una sociedad en la que podemos orientar con éxito nuestro comportamiento y en las que nuestras acciones tienen la oportunidad de alcanzar sus objetivos, no sólo porque nuestros semejantes responden a conocidas aspiraciones y conexiones entre medios y fines, sino igualmente porque ellos se ajustan a normas cuyo propósito u origen a menudo no conocemos y cuya misma existencia con frecuencia ignoramos” (Hayek, 2006: 29).

La filosofía social de Hayek se inscribe, así, en la larga estirpe de las filosofías de la tradición y del conocimiento tácito. Su aproximación a las reglas se ha asociado con los “conjuntos de presuposiciones” y el “conocimiento inarticulado o inespecífico” de M. Polanyi y las “reglas del lenguaje” del primer Wittgenstein (Kerstenetzky, 2000). Al igual que F. Perroux (1964: 107), que asignaba la producción acuerdos entre capitalistas y trabajadores a un mecanismo comunitario fundado sobre una serie de “intercambios mudos”, tabúes y concepciones normativas explícitas que mantenían el orden social existente, revivían las costumbres y los valores de la comunidad cristiana (Déat, 1938: 40)¹⁴, el intercambio conciente en el mercado se apoya sobre un nivel sobre-conciente que no puede ser articulado

¹³ A pesar de la insistencia en el individualismo metodológico, Hayek no puede evitar la caída en el sociologismo, al confundir el *explanans* con el *explananda*, invocando las reglas y prácticas sociales para explicar el orden social Kerstenetzky (2000:167).

¹⁴ Sobre la noción de “Comunidad de Trabajo” desarrollada por François Perroux, vid. Haidar, 2010.

(Kerstenetzky, 2000:167), sobre unas “verdades evidentes que actúan como presupuestos tácitos” (Hayek, 2006:95).

Resulta relevante destacar, no obstante, que los modos de hacer, opiniones y sentimientos genéricos que integran esta comunidad no conocen un origen deliberativo ni una instancia original de semantización (así no nacen de un “contrato social” ni de convención social explícita alguna) sino que presuponen -al igual que la noción durkheimniana de sociedad- un fondo preexistente de reglas sociales fácticas que se transmiten a través del aprendizaje implícito. Sólo en la hipótesis de que la “certeza instintiva” que asegura la observación de las reglas, se pierda, es preciso recuperar esa guía a través de su formulación explícita (Hayek, 2006: 85).

Ese núcleo tradicional -un flujo de costumbres, valores, convenciones- se desarrolla lentamente, al calor de un proceso evolutivo en el que, gracias a la capacidad de experimentación de los individuos, se exploran posibilidades, seleccionándose algunos cursos de acción y excluyéndose otros. Ese mecanismo exploratorio, fuertemente ligado a las dotes emprendedoras de los individuos y al principio de la competencia, acontece bajo la mirada fiscalizadora de los poderes gubernamentales, cuya “función positiva” consiste en intervenir los desarrollos evolutivos que enturbien el juego de la competencia y contradigan las reglas de justa conducta.

Así, la intervención constructivista, la “mano del jardinero”, encargado de crear las condiciones más favorables para el desarrollo de la planta (Hayek, 2010b:48), se encuentra justificada en la hipótesis de que los procedimientos evolutivos sean dictados por el “uso de una fuerza que excluye desarrollos alternativos”; en todo caso, la interferencia sólo podría consistir en “experimentar con una alternativa sin excluir lo que de hecho está ocurriendo” (Hayek, 2010a: 214).

En contra de las ideas de Galeotti (1987: 175), las reglas tradicionales no resultan impermeables a toda acción transformadora. La posibilidad de transformarlas recae, a decir del economista, sobre ciertos grupos que, sobre la base de las normas preexistentes (y de su moral cívica, de su apego a esas reglas), “experimentan” en relación a ellas, las reproducen recreándolas, las cuestionan e inventan otras. No se sostiene que la tradición, por el simple hecho de serlo, sea sagrada y esté libre de crítica sino “que el criterio para cuestionar cualquier producto de la tradición debe ser siempre otros productos de tradición que no podemos o bien no queremos cuestionar” (Hayek, 2006: 212). Así, al interior de esta teoría, la crítica sólo puede ser inmanente a cada cultura.

Al igual que Burke¹⁵, al economista le parece un horror sociológico, un verdadero supuesto anti-social, la posibilidad de construir desde cero o reexaminar en forma completa la estructura que hace a la coordinación de las acciones. La crítica al racionalismo presente en el pensamiento de Hayek, largamente discutida al interior de la sociología de los saberes expertos y la sociología del conocimiento, es uno de los aspectos que más lo aproximan a Burke. Si al whing, la “sola idea de fabricar un nuevo tipo de gobierno” lo llenaba de “disgusto” y de “horror” (Burke, 2003:211), un desprecio similar expresa Hayek por la pretensión del reformista radical de reducir la sociedad a “[un] objeto manipulable a su gusto” (Losurdo, 2003:291). Con Burke y Popper, se inclina, en cambio, por la “ingeniería a trozos” [*piecemeal engineering*] (Hayek, 2006: 213), es decir, con la idea de preservar la tradición *in totum* y corregir sus productos.

Ese trabajo de ingeniería está guiado por una idea de eficacia, las reglas que se mantienen, se imitan y se generalizan¹⁶, en la medida de que aseguran la sobrevivencia del grupo que comenzó a usarlas. Las “estructuras formadas por las prácticas humanas tradicionales no son ni naturales, en el sentido de genéticamente determinadas, ni artificiales, en el sentido de obedecer a un plan racional, sino que son fruto de un proceso de criba y aventado, seleccionadas a través de las diferentes ventajas que obtienen los distintos grupos” (Hayek, 2006: 525).

Aunque el autor admite que nada garantiza que del proceso de evolución cultural emerja un resultado “civilizatorio”, sostiene, sin embargo, que existe un conjunto específico de reglas de conducta -aquellas abstractas y generales- que resulta seleccionado porque conduce a la formación de un orden en las actividades del grupo (Hayek, 2006: 100). En la medida en que las normas y los valores morales transmitidos por la cultura e incorporados en los psiquismos individuales bajo la forma de esquemas comunes de comportamiento, sirven para asegurar el ajuste mutuo de acciones en una sociedad compleja, la paz, la prosperidad y la moral, son útiles. Constituyen un saber que sirve a la vida (Nemo, 1988: 88). Si bien en algunos pasajes

¹⁵ Burke (2003: 211) padecía las escenas francesas de destrucción: “A mí no me gusta ver nada destruido, no me gusta que se produzca un vacío en la sociedad, una ruina sobre la faz de un país”. Nada lo espantaba más que el desasimiento de la malla histórica de instituciones, “comunes sentimientos naturales” (2003:229) y la consideración del país como una “carta blanca” sobre la que se puede escribir lo que se quiera. En cuanto a la noción de “comunidad” en el pensamiento de E. Burke, Vid. Haidar, 2009.

¹⁶ En este punto, el diálogo con *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 1998 [1904-1905]) es insoslayable. Hayek (2006: 539) insiste con vehemencia en que la aparición del “espíritu capitalista” se debió más a la acción de los jesuitas españoles (es decir, al cristianismo), que a la ética calvinista. Y, en cuanto a la capilarización social de las normas del mercado, sostiene que “mucho antes que Calvino, las ciudades comerciales italianas y holandesas practicaron las normas propias de la moderna economía de mercado, normas que posteriormente fueron codificados por los escolásticos españoles”.

de su obra, el autor señala que la eficacia de las normas se mide en términos de crecimiento demográfico y económico (Postales, 2001), su valor central deriva de su contribución al orden social. Con ello “facilitar la cooperación social” (Yeager, 1985) constituye el único criterio que permite evaluar comparativamente las acciones individuales, las políticas públicas y las tradiciones.

Como ha señalado Rowland (1988: 229), la visión de la tradición que propone Hayek trasunta un cierto funcionalismo que convive, asimismo, con una creencia en el progreso de la historia. A pesar de que Hayek no estaría dispuesto a afirmar que toda tradición produce progreso, ciertamente identifica a la “moderna civilización” con el progreso. Así, es válido preguntarse con Rowland (1988: 229) si la evolución cultural no tiene, al cabo, algún fin u objetivo.

Las reglas de conducta que hacen posible la coordinación de las acciones en la Gran Sociedad, revisten unas propiedades específicas. Dada las condiciones de complejidad de tal sociedad, solo puede existir acuerdo en torno a unas “reglas aplicables a un número desconocido e indeterminable de personas y situaciones [siendo su aplicación] independiente de cualquier fin común” (Hayek, 2006: 72). Así, lo que tenemos en común en la sociedad moderna no es “la querencia de cosas particulares, sino la adhesión a las normas abstractas”¹⁷ y ello constituye a su vez el atributivo distintivo de la “peculiar civilización” de esa sociedad. Nos permitimos una cita un tanto extensa:

“Lo que llamamos la *tradición* o el *carácter* nacional de un pueblo (...) no son aspectos particulares, sino manifestaciones de normas por las que se rigen tanto las acciones como las percepciones de la gente. Incluso en los casos en que dichas tradiciones llegan a estar representadas por símbolos concretos (un lugar histórico, una bandera nacional...) esos símbolos ‘representan’ concepciones generales que sólo pueden enunciarse como normas abstractas, definiendo qué se hace, y qué no, en dicha sociedad. (...). Lo que reconcilia a los individuos y los integra en el patrón común y perdurable de una sociedad es que responden a estas diferentes situaciones particulares con arreglo a las mismas normas abstractas” (Hayek, 2006: 198).

Identificada con una urdimbre de reglas abstractas, la comunidad funciona como: **a)** el descriptor sociológico (o, de manera más laxa, “socio-histórico”) de la moral del mercado, a

¹⁷ G. Postaler (2001:87) sugirió en un sentido significativo que la insistencia de Hayek en la “abstracción” de las reglas que constituyen el cemento de la Sociedad Abierta, guarda relación con el “proceso de universalización” y la oposición “universalismo/particularismo” a los que se refirió T. Parsons. Por otra parte, Hayek (2006: 529) no dejó de vincular, sobre todo en la última parte de *Derecho, Legislación y Libertad* la idea de los “órdenes espontáneos” o “auto-generados”, con las tesis de las teorías sistémicas. Así, por ejemplo conocía el trabajo de L. von Bertalanffy, de H. von Foerster y de I. Prigogine.

través del cual es posible caracterizar y explicar el funcionamiento de las sociedades comerciales, tales como la sociedad inglesa¹⁸, **b)** como un “principio normativo” que califica la existencia de la civilización, es decir de una sociedad “humanista en la que cada persona cuenta como tal y no sólo como un miembro de un grupo particular” (Hayek, 2006: 215) y proporciona un criterio para distinguir entre lo “social y lo no social”: “todo lo genuinamente social es necesariamente general y abstracto en una Gran Sociedad” (Hayek, 2006: 197) y **c)** como un “programa”¹⁹. Es esta última valencia “programática” la que convierte a esa comunidad en un sistema moral superior a otros: “sólo si aceptamos un orden universal tal como un objetivo, es decir, si queremos avanzar por la senda que caracteriza la civilización occidental desde los antiguos estoicos y el cristianismo, podremos argumentar que este sistema moral es superior a otros y, al mismo tiempo, intentar perfeccionarlo mediante una incesante crítica inmanente” (Hayek, 2006: 215).

Así, la peculiar “civilización” de la Sociedad Abierta se define tanto por lo que incluye como por lo que excluye.

Incluye el repertorio de prácticas, costumbres, opiniones, valores y sentimientos morales que constituyen la sociedad capitalista²⁰, cristiana²¹, liberal y Occidental; una “moral viable”, capaz de producir orden social y de hacer que los grupos sociales prosperen. En ese repertorio Hayek inscribe: a) el auténtico individualismo, que reconoce al individuo como supremo juez de sus fines²², b) la “actitud liberal” frente a la sociedad, que consiste en percibirla como fruto

¹⁸ El modelo de Sociedad Abierta, amalgamada por reglas sociales abstractas y generales que el economista austriaco tiene siempre presente es la sociedad inglesa, donde la fortaleza de las convenciones sociales hace que la gente comprenda cuáles son las necesidades de cada cual sin tener que mencionarlas.

¹⁹ La organización una serie de apariciones de la comunidad en la obra de Hayek, que en esta ponencia se compone de cinco valencias –la comunidad como descriptor sociológico, principio normativo, programa, etapa histórica y tecnología- se corresponde, en términos generales, con el objetivo de clasificar, sistematizar y discutir las diversas nociones de comunidad presentes en las teorías sociológicas, objetivo que viene siendo desarrollado por el Proyecto “Teorías sociológicas sobre la comunidad” (IIGG-UBA) que la autora integra. Al interior de ese espacio, P. de Marinis (2008) ha propuesto cuatro criterios de clasificación: la comunidad como descriptor sociológico, como etapa histórica, como sustancia o “esencia” y como programa utópico. De todas las valencias de la comunidad que, según se sostiene a lo largo de este trabajo, emergen de la obra de F. Hayek, sólo la idea de la comunidad como “etapa histórica” (que será desarrollada en el apartado siguiente) coincide totalmente con el sentido que le atribuye de Marinis en su clasificación, mientras que los otras referencias se aproximan a los conceptos propuestos por este último, sin ser totalmente coincidentes con ellos.

²⁰ La *catalaxia* es decir, el orden generado por la recíproca adecuación de las distintas economías dentro de un mercado, “es la ciencia que describe el único orden global que comprende a casi toda la humanidad; por lo tanto, los economistas pueden con justo título insistir en que lo que conduce a este orden debe aceptarse como patrón según el cual juzgar todas las instituciones” (Hayek, 2006: 316).

²¹ De manera no casual, Hayek (1958: 234) señala la afinidad entre la tradición anti-racionalista y la tradición cristiana de la “falibilidad y la pecaminosidad del hombre, mientras que el perfeccionismo del racionalismo se encuentra en un inconciliable conflicto con aquella tradición”.

²² Resulta relevante subrayar que la primacía del individualismo sólo puede deponerse transitoriamente en situaciones excepcionales como guerras, desastres naturales y sediciones; hipótesis en las que es legítimo someter la acción de los hombres a un objetivo común, en nombre del mantenimiento a largo plazo de la libertad. La circunstancia de que, para la visión neoliberal de Hayek (2010b: 249), “resulta razonable sacrificar

de un proceso evolutivo espontáneo que simplemente “acontece” y no resulta totalmente inteligible para los hombres que se encuentran impedidos de controlarlo²³, c) un sistema de competencia que minimiza el poder que los hombres pueden ejercer sobre otros, d) la ética de la elección y del riesgo, en virtud de la cual cada individuo debe efectuar elecciones que involucran el sacrificio de algunos fines para alcanzar otros que juzgan más altos, e) la igualdad formal ante la ley, f) la propiedad privada, que es garantía de libertad en tanto asegura que nadie pueda tener un poder completo sobre los otros y permite conciliar la libertad con la ausencia de conflictos, g) la liberación de los hombres respecto de la obligación general de mutua asistencia²⁴ -“el *ethos* de la Sociedad Abierta (...) considera como deber primario perseguir del modo más eficaz posible el propio fin elegido libremente sin preocuparse de su papel en la compleja red de actividades humanas” (Hayek, 2006: 350)-, h) un conjunto de virtudes individualistas: la tolerancia y el respeto por otros individuos y sus opiniones, independencia de juicio, entereza de carácter y disposición para defender las propias convicciones frente a un superior, el respeto de la costumbre y la tradición²⁵, la voluntad para soportar el riesgo, el sano desprecio y desagrado respecto del poder y cualidades que facilitan el trato entre los hombres en una sociedad libre (cortesía y sentido del humor, modestia personal, respeto a la vida privada de los demás y confianza en las buenas intenciones del vecino). Estas últimas virtudes “suavizan los contactos sociales”, haciendo más difícil la intervención desde arriba, y florecen donde prevalece un tipo de sociedad individualista.

Privada de toda finalidad común, no programada para de asumir objetivo redistributivo alguno, opaca frente a la justicia social, inmunizada contra toda intervención gubernamental o acción colectiva que suprima o perturbe el principio de competencia, esta comunidad tradicional: **a)** excluye a todo hombre a quien el “hombre moderno” no considere como un

temporalmente la libertad para hacerla más segura en el futuro” junto con las sospechas del autor respecto de la democracia (a las que asocia con el peligro de sancionar leyes que contraríen la opinión común y, con ello el convencionalismo social) permite explicar el hecho de que algunas de sus ideas se hayan combinado con formas autoritarias. Sin desembocar en ese resultado, la posibilidad de que la libre determinación pueda ser sustituida por una determinación heterónoma en nombre de la libertad, constituye un argumento por demás laxo, capaz de ser movilizado para satisfacer los más diversos objetivos políticos.

²³ Incluso afirma que el postulado de la falibilidad e insignificancia del conocimiento humano frente a las estructuras complejas permite soportar la desigualdad material que “afecta mucho menos a la dignidad de la persona si está determinada por fuerzas impersonales que cuando se debe al designio de alguien” (Hayek, 2010b:142). Por el contrario, una actitud “anti-liberal” que se niegue a someterse a algo que no puede comprender puede conducir a la ruina de la civilización (Hayek, 2010b: 247).

²⁴ La obligación general de mutua asistencia resulta incompatible con la Sociedad Abierta, “siendo su abandono parte del precio que es necesario pagar para el logro de un orden pacífico más amplio” (Hayek, 2006:229).

²⁵ En consecuencia con esa idea, Hayek (2010a:111) admite que, “siendo tan agnóstico como Mises”, dos de las tradiciones decisivas para el orden -la propiedad y la familia- que permiten extender la visión del individuo (cuya capacidad intelectual resulta limitada) “son esencialmente una tradición religiosa” y define la actitud de los individuos respecto de las tradiciones en términos de “fe” (Hayek, 2010b: 263).

igual, ya que la aplicación de reglas abstractas y generales incapaz de extenderse “más allá de lo que el sentimiento general está dispuesto a soportar” (Hayek, 2006:255), particularmente a quienes emprenden la construcción de una “contra-cultura” que, a decir del autor “son el producto lógico de la educación permisiva que no es capaz de transmitir la responsabilidad de la cultura y se abandona a *los instintos naturales que son los instintos del salvaje*”²⁶, **b)** repele el igualitarismo, porque la civilización se forma a partir de la selección de grupos y de la utilización máxima de la infinita variedad de individuos de la especie humana²⁷, **c)** sanciona como “antisocial” toda acción común de un grupo (trátase de trabajadores, mujeres, homosexuales, etcétera) orientada a asegurar una renta o posición, porque crea un obstáculo para la integración, **d)** permite que el pequeño grupo que ha prosperado gracias a la aplicación de ciertas opiniones y procedimientos racionales, imponga a la mayoría lo que ésta no desea “trabajar más duro, cambiar los hábitos o prestar cierta atención y aplicación continua y regular a su trabajo” (Hayek, 2006: 445) y **e)** sensible al particularismo cultural, niega la existencia de “derecho universal” alguno que garantice a los individuos la provisión social de determinados bienes como el trabajo, la salud, la educación, el desarrollo cultural, etcétera. En ausencia de ideales y sentimientos comunes nadie puede esperar que “un campesino francés consienta en pagar impuestos más altos para contribuir al desarrollo industrial en Italia” (Hayek, 2010b: 267), ni tampoco que exista un derecho universal “que garantice al campesino, al esquimal y acaso también al Abominable Hombre de las Nieves ‘vacaciones periódicas pagadas’ (Hayek, 2006: 307).

La identificación de ese conjunto de virtudes y cualidades “liberales” que definen la sociedad comercial, supone concebir al mercado como el lugar de asiento de la “virtud cívica”; una visión que el neoliberalismo de Hayek comparte con cierta vertiente del republicanismo. Como señala Kacenelembogeh (2009: 461) la coincidencia con la posición republicana se encuentra en la insistencia del economista sobre los “hábitos” y las “virtudes”, así como en la forma en que piensa la adquisición del “civismo”. Las normas de civilidad y las normas de buena conducta emergen del mercado, a través de la “experimentación” individual (en el caso de Hayek) o de la “participación” para los republicanos.

En *Camino de servidumbre* la estrategia a través de la cual se define la civilización asume un sesgo histórico e incluso autobiográfico. En su discusión con el socialismo, Hayek

²⁶ “No me extraña en absoluto que, según un informe de *The Times*, en un reciente congreso internacional de oficiales de policía y otros expertos, se reconoció que un porcentaje notable de los terroristas actuales estudió sociología, ciencias políticas o ciencias de la educación [sic]” (Hayek, 2006:459).

²⁷ “Sería realmente una trágica broma de la historia si el hombre, que debe su rápido desarrollo únicamente a la excepcional variedad de los talentos individuales, tuviera que terminar su propia evolución imponiendo a todos un esquema igualitario” (2006: 547).

no duda en afirmar que esa fisonomía de la sociedad comercial (que encarna los ideales de la civilización Occidental) se corresponde con el pueblo inglés²⁸. La construcción de la “sociedad comercial” se obtiene, asimismo, de su contraposición con las cualidades que caracterizan la “sociedad militar” alemana. Invirtiendo el gesto de Sombart, que creyó encontrar el peligro para la civilización Occidental en los valores comerciales del “inglés” (Losurdo, 2003), para el Hayek (2010b: 260) que escribió, en 1944, *Camino de Servidumbre*, “los valores específicos de la civilización británica” corrían el riesgo de verse carcomidos por el avance de las cualidades colectivistas provenientes de Alemania.

A pesar de que en *Derecho, Legislación y Libertad* el autor se inclina por un modelo explicativo evolutivo, las referencias históricas siguen estando presentes. En línea con toda una tradición historiográfica y sociológica, Hayek no sólo continúa defendiendo la superioridad de la tradición inglesa, sino que introduce específicas referencias históricas, tales como la afirmación de que “los sentimientos morales que han hecho posible la Sociedad Abierta se desarrollaron en la ciudad, en los centros comerciales y mercantiles” (Hayek, 2006: 350).

El *pathos* de la comunidad y la oposición entre dos modelos irreconciliables de sociedad (la sociedad “comercial” inglesa y la sociedad “espiritual” alemana) que, a decir de Losurdo, nutrieron la “ideología de la Guerra” en Alemania²⁹, configuran, en fin, este discurso neoliberal, un discurso que, más a pesar de la retórica de la tolerancia y del cosmopolitismo, sostiene que existen unos “criterios de vida” que son superiores, aquellos correspondientes a la civilización occidental.

III. La comunidad como etapa histórica y contrapunto de la Sociedad Abierta

Una de las razones a las que Hayek atribuye la tendencia de los hombres a inclinarse por el racionalismo constructivista (a “planificar” la sociedad en la que viven), a pretender la “justicia” de instituciones que, como el mercado, no pueden ser ni justas ni injustas, así como la resistencia a reconocer que el orden social emerge de la coordinación no-intencionada de acciones, consiste en la ultra-actividad de los “instintos” y “sentimientos morales” ligados a fases más antiguas de la evolución de las sociedades -la tribu, los grupos más amplios de

²⁸ De allí que, parafraseando a Milton, la prioridad de Inglaterra es “enseñar a vivir a las naciones” (Hayek, 2010b: 261, nota 4).

²⁹ Por “ideología de la Guerra” Losurdo (2003) designa un conjunto de temas que, provenientes de series discursivas heterogéneas, justificó e incentivó el ejercicio de la voluntad de potencia; el cual habría sido heredado y desarrollado por el nazismo. Este autor afirma, incluso, que la primera teorización de la “comunidad” se produce en Inglaterra y que la categoría de *Gemeinschaft* no es más que la traducción de la *partnership* teorizada y celebrada por E. Burke, un autor con que quién Hayek mantiene más de una filiación.

clanes y las posteriores etapas hasta llegar a la Sociedad Abierta³⁰-, que constituyen “residuos” de la moralidad del pequeño grupo (Hayek, 2006:235).

Así, una otra noción de comunidad es utilizada para connotar un estadio evolutivo de la sociedad, caracterizado por la escasa división del trabajo, los contactos “cara a cara”, los lazos personales, los vínculos mediados por el sentimiento concreto del amor, la integración de las acciones a través de fines comunes, la existencia de una multiplicidad de deberes morales para con los miembros del grupo, el desigual tratamiento respecto de los “extraños” y los “extranjeros”, los sentimientos de lealtad personal y la “justicia sectorial” basada en fines comunes tangibles.

Tanto la descripción histórica/antropológica que Hayek ofrece de la “pequeña comunidad”, como el contrapunto que traza con la Sociedad Abierta -conectada por normas abstractas y generales- se sirven de motivos éticos y cognitivos. De manera explícita, Hayek comparte con H. Spencer (1947 [1877]) la tesis de que el cambio social se debe al aumento de la diferenciación funcional y sostiene -aun sin reconocer su deuda con E. Durkheim (1993 [1893])- que la unidad valorativa que caracteriza a las sociedades pre-modernas se relaja con la emergencia del individualismo moral. Pero el énfasis de su visión del cambio social está colocado en el hecho de que la complejización de la sociedad produce un decrecimiento progresivo de la capacidad de los grupos sociales para planificar su existencia, explicable por la imposibilidad de disponer de conocimiento que torne comprensible la totalidad, por la participación de “extraños” en la vida social y el consecuente debilitamiento de la “comunidad de criterio” (Hayek, 2010b: 267).

El pasaje de las sociedades primitivas a la Gran Sociedad no viene dado solamente por el aumento en la división del trabajo, sino, asimismo, por la “fragmentación del conocimiento” (Hayek, 2006: 32) y la emergencia del individualismo moral, que exige “tratar a cada persona como ser humano más bien que como amigo o enemigo” (2006:292). La ausencia de fines concretos comunes, no sólo no constituye un factor de inestabilidad social ya que, como vimos, la integración se produce en el plano “abstracto” de las reglas de conducta, sino que, por lo contrario, es una de las condiciones del progreso.

³⁰ Este no es el único argumento que proporciona, no obstante. En *Camino de Servidumbre* atribuye el declive en la confianza de los mecanismos ciegos y la propensión a la modelación de la sociedad a la generalización de los hábitos mentales engendrados en la reflexión de los problemas tecnológicos, “los hábitos mentales del hombre de ciencia y del ingeniero” (Hayek, 2010b: 49) e incluso al aumento mismo de la complejidad del mundo (Hayek, 2010b: 247).

Claro que la difusión de las normas abstractas y generales, de una “justicia impersonal”, no se produjo pacíficamente, sino como el resultado de una lucha contra las reivindicaciones de la justicia sectorial basada en fines comunes tangibles (Hayek, 2006: 348).

La institucionalización en el plano de las normas abstractas y generales de la idea moral de individuo, ocasiona, simultáneamente, una reducción de la gama de deberes morales para con los otros (Hayek, 2006: 292). Así, los pasos de la transición desde el pequeño grupo hacia la Sociedad Abierta fueron todos “violaciones de la ‘solidaridad’” (Hayek, 2006: 533).

Desde esta perspectiva, el altruismo es epistemológicamente imposible -ya que los hábitos y las formas de pensar de los individuos que integran esa sociedad son muy disímiles- e, incluso, perjudicial para el mantenimiento de la paz y el progreso. Aquello a lo que Hayek teme es al resurgimiento de las moralidades instintivas que contradicen la moral universal y las reglas aprendidas de la sociedad de mercado (Rowland, 1988: 238).

Así, la identidad individual resulta constituida por el conflicto entre emociones espontáneas y naturales -profundamente arraigadas en la naturaleza humana-, y la exigencia de principios abstractos. Aquellos sentimientos constituyen una “rebelión del espíritu tribal contra los requisitos abstractos de cohesión de la Gran Sociedad”, un “*atavismo* basado en emociones primordiales” (2006:537), explicable por un déficit en el aprendizaje de los “principios de la civilización”. Son esos instintos espontáneos, que satisfacen las necesidades emocionales de los individuos, produciendo el placer que la Gran Sociedad no proporciona, los que inspiran las peligrosas reivindicaciones de justicia social (Hayek, 2006: 348),

Frente a la tensión entre aquel atavismo emocional y las normas culturales abstractas requeridas para asegurar la integración sistémica, el autor apela a que la “percepción racional” (la identificación de lo que “a largo plazo” es bueno) domine las concepciones instintivas naturales.

Aquí, la dicotomía “natural-cultural” es utilizada estratégicamente para emplazar a los grupos sociales que se auto-presentan como marginados y que articulan reclamos de justicia social fuera del umbral de lo cultural-social, en el territorio a-social de la naturaleza.

En la Sociedad Abierta, coagulada por la moral abstracta del mercado, la pretensión de modelar las relaciones sociales según el modelo de la familia, dirigiendo a los individuos a fines comunes y tangibles, no constituye una “huida hacia delante” (Sasín, 1998) sino una retroversión histórica que conduce inevitablemente al totalitarismo.

Sin bien en la Sociedad Abierta no es posible imponer una obligación de asistencia, es factible que exista una obligación moral hacia personas libremente elegidas por el actor (Hayek, 2006: 229). Incluso, en hipótesis de emergencia, cuando es preciso que un pequeño

grupo actúe de manera concertada, la persistencia de un resto de solidaridad, entendida como la persecución mancomunada de objetivos comunes conocidos, resulta una ventaja. Asimismo, la guerra constituye una ocasión propicia para satisfacer el “fuerte deseo de tener un propósito común” (Hayek, 2006: 314).

Más allá de estos funcionamientos subsidiarios en situaciones excepcionales, la ultra-actividad de los sentimientos del pequeño grupo, constituye una fuente de amenaza siempre abierta ya que el “vacío emotivo” que produce la desaparición de los deberes específicos hacia con el prójimo, puede ser movilizado estratégicamente por los nacionalismos y los socialismos.

El diagnóstico sombrío respecto de los sentimientos y actitudes humanas que, en tanto resabio de la sociabilidad del pequeño grupo, constituyen una resistencia contra los órdenes espontáneos y la coordinación fundada en reglas abstractas, encierra, asimismo una exhortación a modelar las instituciones, las reglas de conductas y las actitudes de las personas de forma de alinearlas con las modernas condiciones de la Gran Sociedad. Esta posibilidad y, en términos más generales, la “actitud del jardinero” que se atribuye al gobierno, ha conducido a señalar que, a pesar de las críticas, Hayek es, en algunos aspectos, un “constructivista”, si bien su compromiso con la intervención se reduce siempre a la “ingeniería por trozos” (Yeager, 1985: 78).

IV. La comunidad como tecnología para la activación del “espíritu público”

Finalmente, la comunidad también encuentra un lugar en el marco de la teoría del gobierno de Hayek bajo la forma de una organización, es decir de una asociación voluntaria entre individuos que coinciden en sus fines, concertándose para su consecución. Nada niega la posibilidad de unos “fines sociales” pero entendidos como “fines idénticos” o “fines a cuyo logro los individuos están dispuestos a contribuir en pago de la asistencia que reciben para la satisfacción de sus propios deseos” (Hayek, 2010b:92).

El individualismo nunca es puesto en cuestión, ni como principio metodológico ni como principio moral. Por una parte, porque la mancomunación de esfuerzos y fines se juzga como un medio para la realización de los deseos individuales, no hay posibilidad alguna de disolución de la individualidad que constituye la *ultima ratio* de la organización. Los fines comunes no son nunca “fines últimos” sino los medios que las personas emplean para satisfacer múltiples propósitos. Y, por otra parte, porque al igual que Simmel, Hayek observa que la participación del individuo en múltiples sociedades parciales (ninguna de las cuales agota la totalidad de sus fines) es una garantía de libertad. “Por suerte, cada uno es miembro de muchas sociedades superpuestas y relacionadas entre sí a las que pertenece con mayor o

menor intensidad y por un período más o menos largo. La sociedad es una red de relaciones voluntarias entre individuos y entre grupos organizados y, rigurosamente hablando, no existe una sociedad a la que alguien pertenezca en forma exclusiva” (Hayek, 2006: 508).

De manera no sorprendente, a juzgar por la influencia que sobre su obra ha ejercido el pensamiento de Tocqueville entre las virtudes liberales Hayek (2010b: 257/259) alista la “disposición a cooperar voluntariamente con el prójimo” y la “eficaz predilección por la actividad voluntaria”.

Contra las malas interpretaciones del liberalismo, que piensan al actor como un individuo aislado y egoísta³¹, el verdadero individualismo “afirma el valor de la familia y de todos los esfuerzos comunes de la pequeña comunidad y grupo, y que cree en la autonomía local y las asociaciones voluntarias (...). No puede haber mayor contraste con esto que el falso individualismo que quiere disolver todos esos pequeños grupos en átomos que no tienen otra cohesión que las reglas coercitivas impuestas por el Estado” (Hayek, 1949:23).

Mientras la agrupación para la defensa de una renta o posición en la sociedad (así, por ejemplo, un sindicato o agrupación profesional) resulta tachada de “antisocial”, las asociaciones voluntarias que se dedican a perseguir fines públicos, restringiendo con ello la ingerencia del Estado, son bienvenidas. Hayek auspicia la formación de sociedades particulares porque, al igual que Tocqueville, las piensa como antídotos contra el desarrollo del Estado de Bienestar, la obstaculización estatal de la competencia y la tiranía de la mayoría (Grondona y Haidar, 2010).

No obstante, dichas asociaciones deben ser celosamente vigiladas para evitar que perturben el principio de la competencia (no deben ser exclusivas) y la libertad individual (no deben ser obligatorias). Hayek piensa la relación entre las esferas de la acción común y las esferas individuales como una suerte de diafragma: no es posible extender indefinidamente la esfera de la acción común y mantener la libertad de cada uno en su propia esfera.

El escepticismo del autor respecto del conocimiento individual y el poder de la autoridad centralizada, se corresponde con su exhortación a “empoderar” a los actores locales para perseguir estrategias experimentales que respondan a circunstancias particulares (Kacenelebogen, 2009). Esta propuesta se compadece con la idea de que lo público no es coextensivo con lo gubernamental, sino que puede ser asumido por organizaciones de la

³¹La “ficción” del *homo economicus* no hacía parte originalmente de la tradición evolutiva británica, sino que fue explícitamente introducido -con lo que pertenece mucho más a la tradición racionalidad que a la evolutiva- por el joven Mill (Hayek, 1958: 234).

sociedad civil: “En una sociedad sana es importante preservar, entre sector privado y sector estatal, un tercer *sector independiente* [cuyo desarrollo] es (...) el único modo de evitar el peligro de un control completo del gobierno sobre la vida social” (Hayek, 2006: 418).

La idea de que el conocimiento que disponen los individuos es sólo fragmentado, justifica su participación en la política local, la focalización del *civismo* sobre los asuntos domésticos, locales y, en cambio la exclusión de toda vocación para discutir los resultados de un ente que, como el mercado, sólo puede ser abstracto e impersonal. Las asociaciones locales deben encarar los problemas públicos a partir del “conocimiento del vecino” y no de la disposición de una *expertise* particular o de medios burocráticos.

La “deshumanización” atribuida a la sociedad moderna es, desde la perspectiva de Hayek, un resultado adverso de la centralización. Es posible restituir al hombre las emociones cívicas (de las que gozaba ampliamente en el contexto de la sociedad pre-moderna) permitiéndole participar en los asuntos locales. Así, en las esferas que los individuos conocen resulta beneficioso inducirlos a aportar sus conocimientos y opiniones, ya que “devolver la dirección de las actividades de muchos servicios que actualmente presta el gobierno a unidades más pequeñas provocaría probablemente el renacimiento de aquel espíritu comunitario que tan sofocado ha sido por la centralización.” (Hayek, 2006: 514).

Si bien estas asociaciones reticulan el tejido de la Gran Sociedad, el autor les atribuye un sentido político, al vincularlas con el desarrollo del “verdadero espíritu público” (Hayek, 2006: 356): “Sólo donde la responsabilidad puede aprenderse y practicarse en los asuntos que son familiares a la mayoría de las personas, donde lo que guía la acción es el íntimo conocimiento del vecino más que un saber teórico sobre las necesidades de otras gentes, puede realmente el hombre común tomar parte en los negocios públicos, porque éstos conciernen al mundo que el conoce” (Hayek, 2010b:282).

A pesar del énfasis en la mancomunación “espontánea” de esfuerzos, la valencia política que asumen en el pensamiento del autor, aproxima a estas “comunidades” (organizaciones o sociedades espontáneas menores) que emergen en el ámbito de la Gran Sociedad, a una “tecnología de gobierno” (Rose y Miller, 1996, Dean, 1996, 1999) a una forma de ejercicio cooperativo de la agencia que lejos de destituir al individuo, activa la participación y la responsabilización individual en los asuntos públicos.

Este sentido “tecnológico” de la comunidad que abraza, sin dudas, un propósito constructivista, resulta hiper-explotado en lo que constituye el “momento prescriptivo” de esta teoría neoliberal. Como señalamos antes, cuando las sociedades “pierden la guía” de la tradición liberal o bien, carecen de tradición liberal alguna, Hayek reconoce la posibilidad de

corregir tal situación mediante la formulación de reglas de conducta explícitas. Circunvalando las restricciones derivadas de la crítica al racionalismo y del evolucionismo, en *Derecho, Legislación y Libertad*, el autor ensayó un “modelo de Constitución” destinado a ser aplicado en los países sin tradiciones constitucionales, que carecen de las creencias y convicciones tácitas que, en otros contextos, permitieron el desarrollo de instituciones liberales.

Más allá de las particularidades de este modelo ideal de Constitución y de las contradicciones que involucra tal propuesta normativa en relación al evolucionismo de la teoría (Rowland, 1988), resulta relevante destacar que, a los efectos evitar los peligros de los métodos representativos (fundamentalmente su sumisión a intereses sectoriales) y de promover el desarrollo “sano” de instituciones democráticas, Hayek apela a la formación de “clubes locales de coetáneos”, una suerte de asociaciones de formación y discusión política, compuestos de diferentes franjas etarias y de carácter local.

La forma “comunitaria” y el valor programático que el autor atribuye a estos clubes son indudables. Se trata de fomentar el espíritu cívico y el interés de los individuos por los temas públicos y de ensayar prácticas deliberativas entre personas de diferentes clases sociales. Su contribución a integración social no es menor: además de funcionar como escuelas de civismo y simulacros de parlamentos, los clubes de coetáneos “introducirían un importante elemento de coherencia social, especialmente en la estructura de la sociedad urbana, y contribuirían grandemente a reducir la distinción por clases y profesiones (Hayek, 2010: 485).

V. Conclusiones

Con la finalidad de introducir una serie de conclusiones conviene retomar el diálogo con el artículo de A. Galeotti, que sostiene la existencia de una noción “tradicional” de comunidad en la obra de Hayek, emplazada exclusivamente en el ámbito de su teoría social y a la que el autor le habría atribuido (en ausencia de una concepción cooperativa de la política) la función de producir consenso, resolviendo los problemas de integración inherentes a la “cuestión social”.

Sin negar la existencia de ese concepto “tradicional” de comunidad ni dejar de asociarlo con la producción del orden social, en esta ponencia mostramos que los usos de la comunidad en la teoría de Hayek exceden con creces la caracterización ensayada por Galeotti. Además de núcleo “tradicional” de la Gran Sociedad, la comunidad es una etapa histórica cuyos sentimientos y actitudes todavía se alojan en el corazón humano, emergiendo continuamente bajo la forma de reivindicaciones de justicia social, emprendimientos “contraculturales”, expresiones nacionalistas y prácticas asociadas a una ética del placer y una tecnología

específica de gobierno, aplicada a la activación del “espíritu público”, la limitación del Estado y la socialización en las tradiciones.

Ciertamente, la comunidad constituye una urdiembre de prácticas, valores, actitudes y sentimientos tradicionales que permite el entendimiento y el sentido compartido. Pero, en relación al problema del consenso, ese sentido tradicional de comunidad no sólo es formulado -como sugiere Galeotti aun sin expresarlo de este modo- en tanto “concepto sociológico” que permite describir y explicar la integración. Al mismo tiempo, la comunidad tradicional funciona como principio normativo que, en cuanto produce consenso, permite distinguir lo “civilizatorio” de lo “no civilizatorio”, lo “social” de lo “asocial”. Y, asimismo, como un programa, un objetivo ideal a alcanzar por vía de la evolución espontánea y de la labor de jardinería atribuida al Estado.

Por otro lado, mostramos que la reducción del problema de la integración a la “cuestión social” (en fin, al conflicto entre capital y trabajo) que emerge del artículo de Galeotti, conduce a una valoración restringida de los efectos derivados de la comunidad tradicional. La autora italiana se ocupa de mostrar porqué dicha comunidad, fundada sobre la tradición, *no es capaz de producir integración* y porqué no constituye un sustituto eficaz de la política. Sintéticamente afirma que en ningún caso la interacción guiada por reglas tradicionales y coordinada por el mercado puede resolver, por sí misma, el problema de “cómo vivir juntos”. Pero, en cambio, prescinde de mostrar qué efectos positivos, de exclusión, se encuentran ligados a ese sentido tradicional de comunidad.

Así, dicha comunidad no sólo “no incluye” por su incapacidad para absorber los problemas atinentes a la desigualdad material, sino que efectivamente “excluye”, porque instituye un concepto restringido de “nosotros”, circunscrito a lo Hayek entiende como la civilización peculiar de la Sociedad Abierta: la urdimbre de prácticas, valores, opiniones, sentimientos de la sociedad capitalista, liberal, cristiana y Occidental.

Esta última operación de exclusión, que no sólo expulsa del horizonte del entendimiento, sino que emplaza a quienes no pueden ser reconocidos como iguales (hasta tanto el sentimiento común no avance en esa dirección) a la exterioridad de lo a-social, no puede ser visibilizada con el registro limitado de la cuestión social. Este registro, eficaz para formular los problemas de la inclusión cuando el recurso a la ciudadanía constituye no sólo una solución disponible, sino deseable, margina toda una serie de agendas sensibles al problema sociológico de la integración en el escenario de la Modernidad reflexiva, como la “cuestión racial”, los tópicos ligados al multiculturalismo y la inmigración.

En contra de la hipótesis de Galeotti, también hemos demostrado que el problema del vivir juntos, no sólo encuentra respuesta en el ámbito de la teoría social ni se abandona sin más al “espontaneísmo” del mercado. Hayek confía en el rol correctivo del gobierno y en la experimentación de los grupos para transformar la tradición, ajustando con ello los problemas de integración. Y, asimismo, apuesta al cultivo de las asociaciones (como los “clubes erarios”) para atender fines públicos y fomentar la discusión entre personas de diferentes clases sociales.

Bibliografía citada

- Barry, Norman (1985) [1979]. *Hayek's social and economic philosophy*. Macmillan : London.
- Boettke, Peter y Storr, Virgil (2002). “Post-Classical Political Economy: Polity, Society and Economy in Weber, Mises and Hayek”, *American Journal of Economics and Sociology*, 61 (1), 161-191. Disponible en : <http://www.jstor.org/stable/3487743>. Fecha de Acceso: 21/09/2010.
- Burke, Edmund (2003) [1790]. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Madrid: Alianza.
- Déat, M., 1938, “Corporatisme et liberté”, en AAVV, *Le corporatisme*, París : Librairie du Recueil Sirey.
- De Marinis, Ernesto Pablo (2008). “Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia exacerbada, la proyección utópica y la sobria conceptualización”, ponencia presentada en el Seminario *Comunidad, identidad y políticas de gobierno en la sociedad del conocimiento*, Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, Departamento de Sociología, Universidad del País Vasco.
- Donzelot, J., 2007 [1984], *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Durkheim, E. (1993) [1893]. *La división del Trabajo Social*. España: Planeta-Agostini
- Galeotti, Anna (1987). “Individualism, social rules, tradition”. The case of Friedrich A. Hayek, *Political Theory*, 15 (2), 163-181.
- Grondona, Ana (2007). *Un clásico relegado para un concepto reciclado: la ‘comunidad’ en Alexis de Tocqueville*. Mimeógrafo.
- Gray, John (1981). “Hayek on Liberty, Rights and Justice”, *Ethics*, 92 (1), 73-84. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/2380705>. Fecha de acceso: 21/09/2010 12:11.
- Heath, Eugene (1989). « How to understand liberalism as gardening ». Galeotti on Hayek, *Political Theory*, 17 (1), 107-113.
- Lagueux, Maurice (1989). “Ordre spontané” et darwinismo méthodologique chez Hayek”, Pilles Dostaler et Diane Ehier (dir) *Philosophie, économie et politique*. Economica: Paris.
- Kresge, Stephen (2010) [1994]. “Introducción”, en S. Kresge y Leif Wenan (eds.) *Hayek sobre Hayek*. Unión Editorial: Madrid.
- Losurdo, Domenico (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente*. Buenos Aires: Losada.
- Haidar, Victoria (2009). “La comunidad contra el proyecto de *hacer sociedad*. Una aproximación a su problematización en *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* de Edmund Burke”. V Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani Eje N° 9. Buenos Aires, 4-6 de noviembre de 2009. CD ROM ISBN 978-950-29-1180-9
- Haidar, Victoria (2010). “De la disolución a la recreación de la comunidad. Un contrapunto entre Max Weber y François Perroux”, en *Papeles del CEIC*, vol. 2010/1, n° 54, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/54.pdf>. ISSN: 1695-6494.

- Hayek, Friedrich (1949) [1945]. "Individualism: True and False", en Friedrich Hayek, *Individualism and Economic Order* (1-32). London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Hayek, Friedrich (1958). « Freedom, Reason, and Tradition », *Ethics*, 68 (4), págs. 229-245. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/2379464>. Fecha de Acceso: 21/09/2010 12:13
- Hayek, Friedrich (2004). *El orden sensorial*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, Friedrich (2006). [1973-1979]. *Derecho, Legislación y Libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, Friedrich (2010a) [1994], S. Kresge y Leif Wenan (eds.) *Hayek sobre Hayek*. Unión Editorial: Madrid.
- Hayek, Friedrich (2010b). [1944]. *Camino de servidumbre*. Alianza: Madrid.
- Horwitz, Steven (1997). « From *The Sensory Orden* to the Liberal Order: Hayek's non-rationalism liberalism », Cahier N° 9711, *Cahiers d'épistémologie*, Université de Québec à Montréal. Disponible en <http://www.unites.uqam.ca/philo/pdf/9711.pdf.Horwitz.Fecha> de acceso 19/00/2010.
- Kacenenbogen, Edwige (2009). "Epistemological modesty within contemporary political thought: A link between Hayek's Neoliberalism and Pettit's Republicanism", *European Journal of Political Theory*, 8 (4), 449-471.
- Kerstenetzky, Celia (2000). « Hayek : the evolutionary and the evolutionist », *Rationality and Society*, 12 (2), 163-184.
- Nemo, Philippe (1988). *La société de droit selon F. A. Hayek*. PUF : Paris.
- Papaioannou, Theodoros (2003), « Market order and justice in Hayek's political theory : the exclusion and requirement of substantive politics », *Theory and Methods*, 42 (2), 229-253.
- Popper, Karl (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Postaler, Gilles (2001). *Le libéralisme de Hayek*. La Découverte: Paris.
- Perroux, François, 1964, *Industrie et création collective*, t.I, Paris, PUF.
- Rowland, Barbara (1988). « Beyond Hayek's Pessimism: Reason, Tradition and Bounded Constructivist Rationalism ». *British Journal of Political Science*, 18 (2), pp. 221-241. Disponible en : <http://www.jstor.org/stable/193908>. Fecha de acceso: 21/09/2010 12:08.
- Sasín, Mariano (2008). "La Comunidad Estéril. El sentido trágico en la autodescripción social". Ponencia presentada en las V Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, 11 de diciembre de 2008.
- Spencer, Herbert (1947) [1877]. *Principios de Sociología*. Buenos Aires: Revista de Occidente.
- Vernon, Richard (1976) "The 'Great Society' and the 'Open Society': Liberalism in Hayek and Popper », *Canadian Journal of Political Science*, 9 (2), 261-276. Disponible en : <http://www.jstor.org/stable/3230923>. Fecha de Acceso : 21/09/2010.
- Yeager, Leland (1985). "Utility, Rights, and Contract: Some Reflections on Hayek's Work", *The Political Economy of freedom. Essays in honor of F.A. Hayek*. Philosophia Verlag GmbH : München.
- Weber, Max (1998) [1904-1905]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo.
- Witt, Ulrich (1994). « The theory of societal evolution . Hayek's unfinished legacy », Jack Birner and Rudy van Zijp, *Hayek, co-ordination and evolution*, London : Routledge.