

Liberalismo político (Estado) y Liberalismo económico (Moneda). Sus raíces en común, y una propuesta de definición conceptual¹.

Political liberalism (State) and Economic liberalism (Money). Their roots in common, and a proposal for a conceptual definition.

Carlos Medina Labayru*

FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y ADMINISTRATIVAS, UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO, CHILE.

RESUMEN

El liberalismo está fundado en una metafísica nominalista que rechaza la capacidad de la razón humana de alcanzar un conocimiento esencial del mundo. Visto así, cualquier orden óptimo que imaginemos perfilado cualitativamente en los planos antropológico, político y económico sería sólo, en efecto, un mero producto de la imaginación desprovisto de valor noético efectivo. En el caso del liberalismo político esto se traduce en la afirmación de un concepto meramente formal de la autonomía. En el caso del liberalismo económico es el deísmo, en cuanto evolución ilustrada de la premisa nominalista, el que moldea el pensamiento: el Mercado es concebido desde esta perspectiva como una esfera autónoma y autorregulada providencialmente de la cual solo podemos conocer las leyes procedimentales que rigen su mecanismo interno.

Palabras claves: liberalismo, nominalismo, Mercado, deísmo, autonomía.

ABSTRACT

Liberalism is founded on a nominalist metaphysics that rejects the ability of human reason to achieve essential knowledge of the world. Seen in this way, any optimal order that we imagine outlined qualitatively on the anthropological, political and economic levels would be, in fact, only a mere product of the imagination devoid of effective noetic value. In the case of political liberalism, this translates into the affirmation of a merely formal concept of autonomy. In the case of economic liberalism it is deism, as an enlightened evolution of the nominalist premise, which shapes thought: the Market is conceived from this perspective as an autonomous and providentially self-regulated sphere of which we can only know the procedural laws that govern its internal mechanism.

Keywords: liberalism, nominalism, Market, deism, autonomy.

*carlos.medina@uv.cl

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es presentar a muy grandes rasgos la tesis de que el liberalismo político como el liberalismo económico son ambos el producto de una determinada metafísica y *ethos* en común que podría denominarse de la manera más vaga y general posible como un paradigma “moderno”, pero que va cambiando a lo largo del tiempo en el campo efectivo de la cultura desplegándose primero (siglos XIV y XV) bajo una metafísica nominalista, luego (siglos XVI y XVII) bajo un *ethos* calvinista, para adoptar finalmente su forma ilustrada definitiva bajo la forma del deísmo (siglos XVIII y XIX). Terminadas estas fases el proyecto liberal está completo en su ideario (consciencia, pensamiento) y en el *ethos* profundo (prácticas, costumbres, instituciones) que lo constituye, convirtiéndose literalmente en *liberalismo político* cuando aparece asociado a las ideas sobre el régimen político y las respectivas instituciones del Estado, y en *liberalismo económico* cuando se trata de la institucionalidad y de las ideas en el ámbito económico acerca del “Mercado” y fundamentalmente respecto de la moneda (en este caso, neoliberalismo monetarista).

Cabe advertir que lo que entenderé aquí por liberalismo, tanto político como económico, es lo que estos han llegado a ser en la actualidad tanto en su denominación más genérica como en los hechos prácticos (esto es, al margen de las conceptualizaciones teóricas específicas de uno u otro autor que detente la doctrina) y no lo que ellos supuestamente fueron o los motivos autoconscientes de los individuos que adhirieron –y adhieren todavía– a las diversas corrientes que convergieron en la genealogía de aquello que, en realidad, solo desde el siglo XIX conocemos como el “liberalismo”. De este modo, el liberalismo político es básicamente la doctrina que vela *formalmente* por las libertades y derechos sociales y políticos de los individuos, y que ha llegado a identificarse hoy en día con la defensa de la democracia constitucional como la forma del régimen político óptimo –i.e. el Estado liberal contemporáneo–. En cuanto al liberalismo económico, hoy en día, es en la práctica lo que suele denominarse como neoliberalismo, es decir, el resguardo de

la libertad de empresa que beneficia a las personas, pero también más ampliamente de la libertad del mercado en sí mismo, lo que significa en concreto de los mercados de bienes y del dinero –i.e. el liberalismo de Mercado, o lisa y llanamente, el Capitalismo–.

Como se verá a continuación la razón por la que concibo al liberalismo de este modo en base a lo que ha llegado finalmente a ser es porque en esta fisonomía el fenómeno ha revelado finalmente el sentido nuclear que lo ha constituido en sus distintas fases seminales ya mencionadas –esto es, en los estadios nominalista, calvinista y deísta– y que ha regido en consecuencia el proceso de su autoformación. O dicho aun con otras palabras, porque en esta faz definitiva el liberalismo ha exhibido el significado espiritual último que le corresponde en el plano de la historia profunda. –¡Sólo con las luces del ocaso eleva su vuelo el ave de Minerva!– decía Hegel.

Un punto importante también a nivel introductorio que conviene hacer desde el principio es la diferencia que media entre el liberalismo como doctrina social y la liberalidad. La *liberalidad* es una virtud en general que puede encontrarse en cualquier persona. El liberal, en cambio, en el sentido doctrinal, es aquél que profesa la doctrina del liberalismo político-económico. Esta distinción es obvia, pero es importante a fin de subrayar desde un principio que el liberalismo es un fenómeno propio del hombre moderno y que, por tanto, los signos de liberalidad del pasado deben ser interpretados en consecuencia como expresiones de esa virtud del carácter en sí misma más que de un supuesto liberalismo originario, o peor todavía, como representativos de la eventual naturaleza propia de la civilización occidental.

El artículo consta de siete apartados, o secciones, siendo esta introducción el primero de ellos. En la siguiente sección abro la discusión acerca de la definición general del liberalismo político en el contexto histórico para detenerme en la sección tres en el concepto de la autonomía que constituye su núcleo temático a nivel antropológico. A este respecto distingo entre una posición tradicional que entiende a la autonomía como algo encarnado en el trasfondo social del sentido versus la pretensión de la autonomía individual

que es la propia del modernismo liberal. El apartado cuatro está dedicado a ilustrar la genealogía histórica de la metafísica que funda al liberalismo a partir de sus raíces en los paradigmas nominalista, calvinista y pre-ilustrado. La obra de Descartes representa el punto de arribo de esta evolución, aunque es solo con Locke que esta metafísica modernista se aplica al hombre y a la sociedad de una manera sistemática. Este será el tema de la sección cinco. En la sección seis reviso el modo en que el deísmo ilustrado, último eslabón de esta genealogía, configura el núcleo epistémico fundamental del liberalismo económico. En las conclusiones cierro el trabajo con la identificación del liberalismo político y económico como un mismo fenómeno y con la propuesta de una acotada definición conceptual del liberalismo en general.

2. LA DEFINICIÓN DEL LIBERALISMO POLÍTICO. PRIMER Y SEGUNDO LIBERALISMO.

Como es bien sabido el Liberalismo es un término polisémico, pues el concepto al que alude ha ido cambiando significativamente con el tiempo. La noción más familiar hoy en día, que asocia el liberalismo a un ideario sobre el orden social que enfatiza por sobre todo el resguardo y la promoción del individuo humano con sus derechos y libertades connaturales, es una creación bastante reciente, del siglo XX, forjada principalmente en los Estados Unidos. Como bien ha mostrado el profesor Bell, los contenidos temáticos principales de este relato liberal contemporáneo se han estructurado en el campo teórico esencialmente en torno a los conceptos de los derechos naturales, el constitucionalismo y el contrato social (Bell, 2016). Es decir, en relación a aquellas temáticas que caracterizaron los debates y la producción de pensamiento político propios del siglo XVII. El contexto social asociado a este pensamiento está dado, en efecto, por las guerras de religión que motivaron como resultado la reflexión acerca de la tolerancia y la doctrina moderna de los derechos naturales así como por eventos insignes como la Revolución gloriosa de 1688 que sentó las bases del constitucionalismo. La figura paradigmática de este momento liberal incipiente es por supuesto

John Locke, lo que tiene pleno sentido como veremos ya que es él quien sienta sus fundamentos metafísicos. A continuación, para definir esta primera germinación de las ideas que hoy conocemos como “liberales” –pero que en ese tiempo no se percibían todavía por sus propios cultores dentro de un cuerpo de conocimiento específico bajo el término de “liberalismo”– propongo utilizar en consecuencia el concepto de “proto-liberalismo”, o también los de “primer liberalismo” o “liberalismo temprano”. En contraste con éste, el liberalismo moderno clásico, centrado en las temáticas de la democracia, la utilidad y la economía política, domina el panorama desde fines del siglo XVIII y durante todo el XIX. Es lo que llamaré el segundo liberalismo, o como recién dije, el “liberalismo moderno clásico” o simplemente el “liberalismo clásico”.

Según Bell, el motivo que impulsa a los teóricos del siglo XX para hacer remontar los fundamentos del liberalismo más atrás del siglo XVIII hacia los temas del liberalismo temprano habría sido en los años 30 el intento de salvar al liberalismo en un clima de auge de los totalitarismos de quedar engullido por alguno de estos, ya sea el de izquierda o el de derecha (Bell, 2016). Ahora bien, independiente de que éste haya sido o no el factor central, lo que revela en todo caso este movimiento de refundación retroactiva es la apreciación implícita de que las temáticas, o los conceptos del primer liberalismo, señalarían a unos fundamentos más hondos y/o vastos, o en cualquier caso menos específicamente relacionados a una mera ideología política, o a una orientación o programa en concreto de partido y más implicados, en cambio, en el significado de un trasfondo cultural, o civilizacional. O para decirlo en un solo concepto, que indicarían hacia una acepción más histórica que meramente política del liberalismo. La derivada cultural exhibe esta tendencia a lo largo de todo el siglo XX, y así vemos como este nuevo relato fomenta al interior de la academia el advenimiento de un nuevo espacio disciplinar, que hoy conocemos muy bien, denominado *Historia de las ideas* o *Historia del pensamiento*, así como la creciente presencia dentro de los *curricula* de estudios de cursos sobre la civilización y la cultura occidental en los que se la identifica a

ésta en lo sustancial con el avance de los valores liberales². De lo que se trata, en efecto, es de reforzar el concepto del liberalismo como el principio fundamental que en forma latente habría informado desde sus inicios a la razón occidental sobre el hombre y su vida ordenada en sociedad, y que el trabajo de los tiempos modernos habría sido sólo en el fondo el de explicitar este principio en su genuina esencia, descubriéndola, así como el de reivindicarlo progresivamente en la práctica, haciéndolo real por fin –al menos *de jure*– en el marco regulador de los Estados liberales decimonónicos que erigen la autonomía y/o la libertad individual como un derecho efectivo al que han de ordenarse las instituciones. Es –como podrá notarse– un relato holístico de una evidente impronta hegeliana, o que al menos puede asociarse en el análisis más hondo a la *filosofía de la historia* de Hegel. No es de extrañar que la nueva escuela histórica, centrada en las vicisitudes del pensamiento y las ideas (la vida del Espíritu) por sobre los meros hechos brutos tenga su precursor en Hegel (por lo menos bajo su forma ontológicamente más robusta). La estrategia de retrospección, por su parte, de nuestros casi contemporáneos teóricos liberales del siglo XX de hacer retroceder los orígenes del liberalismo a los temas diecisietescos es efectiva en este sentido para sentar esta nueva definición holística del liberalismo: así, de hecho el contrato social es un evento imaginado como intemporal que sirve como dispositivo explicativo de manera universal aplicable en teoría a toda sociedad en sí, no limitada al momento histórico moderno. Así entendido es superior, o más útil que el concepto de democracia representativa. Y lo mismo vale, incluso en mayor medida, para el concepto del derecho natural, el que puede remontarse tanto a los griegos como al cristianismo en el marco de una narrativa *ad hoc* como no es posible hacer con el utilitarismo o la economía política moderna.

En suma, tenemos que esta gran narrativa sobre el liberalismo y la civilización occidental podría resumirse así en sus tintes hegelianos: el liberalismo sería la filosofía política de Occidente, entendido este último como la consumación de una larga tradición cultural que incluiría el acervo greco-romano y judeo-cristiano. El tema

central gira en torno a la libertad o la autonomía, que se insinúa crepuscularmente en Grecia con sus formas de autogobierno que contrastan con el absolutismo de la forma imperial asiática y se formaliza legalmente en el imperio romano bajo un primer esquema de derechos. Más tarde, el mensaje cristiano proclama esta libertad como universal para todo ser humano independiente de las ciudadanías o la posición social particulares, un principio cuya sedimentación compromete un extenso periodo de elaboración espiritual durante la llamada Edad Media hasta que se vuelve autoconsciente por primera vez con la Reforma³. El choque que contempla este pleno descubrimiento de la autonomía humana con el orden tradicional católico y sus complejas relaciones con la institucionalidad política vigente impulsan el periodo de guerras religiosas que culmina con la depuración definitiva de los componentes dogmáticos contenidos todavía en la doctrina. Pero a partir de aquí el liberalismo ya se encuentra catalizado en su forma secular y moderna; es el momento ilustrado de la autonomía como signo de la *mayoría de edad* del hombre, encarnado institucionalmente en el naciente Estado liberal que rige todavía en la actualidad. La característica central que anima esta narrativa es la presentación del liberalismo como algo en esencia virtuoso; la exposición más fidedigna y esencial de toda la tradición de pensamiento y del espíritu de la civilización occidental con su intrínseca valoración de la libertad, una concepción cuya veracidad es muy discutible en sus términos aunque por el momento omitiré hacer un juicio al respecto. En lugar de ello, quiero oponer otra versión sobre la verdad del liberalismo, para lo cual es menester hacer una diferencia cardinal de partida entre el concepto de la liberalidad por un lado y el del liberalismo propiamente tal por el otro. Como ya lo he adelantado la *liberalidad* es sin duda una virtud y es de hecho bajo el concepto de ésta que durante todo ese periodo que hoy suele interpretarse como de preparación del liberalismo entendían su propia acción *virtuosa* los hombres que forjaron y cultivaron sus ideas germinales. Hasta bien entrado el siglo XIX ninguno de ellos –como se sabe muy bien– habría adherido al “liberalismo” tan sueltamente, entendido éste como el principio ideal

para regir el orden social universalmente sancionado. El calificativo de *liberal*, de hecho, tenía mayormente durante todo ese periodo una acepción bastante peyorativa. Por su parte, y a diferencia de la virtud efectiva de la *liberalidad*, cabría entender al *liberalismo* como aquella doctrina que enfatiza y eleva la *liberalidad* por sobre todo el resto de las virtudes humanas. A continuación quiero relacionar esta diferencia entre el liberalismo y la liberalidad con la controversia antropológica que dio origen propiamente a la modernidad política y que confrontó como se sabe dos enfoques que denominaré por un lado y sin más el enfoque *tradicional*, y del otro el enfoque *moderno liberal*, que debemos someter a análisis.

3. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA AUTONOMÍA. LA POSICIÓN TRADICIONAL VERSUS EL MODERNISMO LIBERAL.

La diferencia central con respecto al principio de la autonomía entre la posición tradicional pre-moderna y la del modernismo liberal reside en que esta última se conforma con su resguardo formal mientras que para la primera esta sola garantía no basta por sí misma si el principio no se lleva a la práctica de tal modo que, en definitiva, lo que importa realmente es la calidad de la autonomía y no sólo si ella está presente o resguardada en el derecho. En lo que sigue defenderé la idea de que estas distintas posiciones de 'política' son la consecuencia de dos paradigmas distintos, primero en el plano ontológico o de la metafísica suscrita, y segundo de la antropología respectiva de cada una, lo que desemboca en una expectativa diferente sobre la calidad efectiva de la autonomía en el hombre concreto. Comenzaré con esta última y dejaré el estudio de la primera consecuencia, más fundamental, para el próximo apartado. De todos modos, ya que es ésta –la cuestión metafísica– la que está en el núcleo causal, será conveniente anticiparse y decir algo al respecto como punto de partida. En pocas palabras, se trata de la querrela moderna contra la metafísica tradicional que viene de suyo con el nuevo modo de pensar que descrece –en el plano ontológico– de la posibilidad del hombre de conocer la esencia de las cosas y que, por tanto, se niega a determinar como materia de un conocimiento

cierto una concepción objetiva acerca del bien universal humano. En el fondo lo que está implicado en este giro es la anulación de la tesis de que la imaginación –informada por la razón– posea un valor *noético* efectivo: la razón humana sólo puede acceder en última instancia a un conocimiento formal del mundo, de su substancia cuantificable y por tanto física, pero no de sus formas esenciales como algo cualitativo. Ya lo veremos con más detenimiento al volver sobre esto más adelante, pero antes quisiera cerrar la idea general en torno al hecho de que una vez proscrita la posibilidad cierta de un Bien objetivo el bien se convierte en algo relativo que dicta para sí cada individuo. La autonomía, desde esta perspectiva, es lo más importante por encima de ese pretendido Bien objetivo, o lo que es equivalente, que dicho Bien ha sido reemplazado en la práctica por el principio formal de la libertad negativa en sí mismo. Lo cualitativo que podría determinar la imaginación, en particular referido a las formas de la vida buena, es dejado al individuo en su propia y personal subjetividad. Pero he aquí que comparece el componente antropológico, pues el pensamiento tradicional siempre juzgó que no todas las personas abandonadas a su propia subjetividad serían capaces de llegar a conocer esa esencia cualitativa del bien. En este sentido el paradigma tradicional es en esencia aristocrático, pues considera que la mayor parte de la población –esto es, aquella numerosa proporción de hombres que los filósofos de todos los tiempos sin reparos han identificado como *el vulgo*– están lejos de ser autónomos (en su sentido de verdad cualitativo, no meramente formal) y que requieren por tanto, necesariamente, de alguna instancia orientadora que complemente su posición psíquica subjetiva guiándolos espiritualmente a través de formar humanamente su imaginación.

En relación con esto, el paradigma moderno adopta una posición por completo contraria, pues tiene que asumir (aunque sepa que no es así) que el hombre moderno es ya de por sí autónomo espiritualmente y *mayor de edad*, sin que necesite orientarse por ninguna autoridad ajena a la propia persona. Desde esta perspectiva la posición tradicional representa de hecho el epítome y el signo

inconfundible de la heteronomía y el paternalismo, lo que es muy comprensible si consideramos la ruptura que avala el modernismo respecto de la idea de la razón encarnada (i.e. la proscripción del poder *noético* de la imaginación informada por la razón). Y es que el modernismo, en el fondo, no juzga al tradicionalismo en sus respectivos términos como una tesis antropológico-psíquica que merezca una investigación seria, sino que se empeña en lugar de ello en oponerle más bien su propia reivindicación de política, situación que desemboca en una omisión que no está libre de problemas, pues cabe la pregunta de por qué motivo deberíamos en verdad asumir que con la modernidad habría nacido, o nacería en prospectiva, un hombre constitutivamente nuevo, distinto en su condición antropológica profunda de lo que ha sido a lo largo de toda la humanidad anterior. Esto no es algo de por sí evidente, en lo absoluto, porque es posible que la erradicación efectiva de las escenas más groseras de superstición y brutalidad del pasado –hecho que suele esgrimirse como ejemplo– no se deba por necesidad a la consagración de un determinado precepto como el de la racionalidad, sino al mero hecho de la experiencia ganada con la historia por la Consciencia. Al margen de esto, la cuestión principal que quiero resaltar es la imagen que aparece del liberalismo moderno una vez que se le contrasta de este modo con la postura tradicional acerca de la vida del espíritu. Esto es, que frente a tal postura el liberalismo se instaure como un paradigma que decreta en definitiva, a nivel social, que el mero *principio formal* de la autonomía constituye en sí mismo el hecho de la libertad. El liberal por supuesto podría objetar contra esto que su proclama se reduce sólo a la igualdad de derechos y no a una equiparación cualitativa. Sin embargo, resulta difícil probar ante la mirada tradicional, más realista, que en el predominio efectivo de la mentalidad de masas (es decir, como son las cosas *de facto*) el concepto no llegará a decantarse en la práctica en su acepción más burda e inmediata consagrando así la noción paradigmática a nivel cultural de que la *libertad* es fundamentalmente la libertad negativa del individuo autónomo, es decir, el principio formal en sí mismo.

En síntesis, visto desde la mirada tradicional, el liberalismo no parecería ser más que la elevación unidimensional de la liberalidad lo que en su exceso y unilateralidad estricta termina por deformar la integridad original de esta virtud convirtiéndola en una moneda de cambio de las masas. El liberalismo consiste pues en ordenar todo en función de la vida liberal y de la libertad como principio formal. Es una perspectiva de vida en la que la libertad se convierte en lo central de una manera absoluta que opaca todo lo demás (todas las demás virtudes). El verdadero rostro del liberalismo, tras de todas las máscaras con las que se revistió históricamente se devela en la forma del liberalismo actual. O dicho aun de otro modo que al margen de sus más nobles y legítimos ideales el tránsito al liberalismo propiamente tal ha estado determinado en la práctica por la transformación de la *liberalidad* como una virtud entre otras que ha de cultivar un hombre justo en el principio atomista, en cambio –a nivel subrepticio– de que cada individuo vale ontológicamente como una realidad absoluta y de que las reivindicaciones de su autonomía tienen, en consecuencia, un valor igualmente absoluto que no puede discutirse. Los movimientos que culminan con la proclamación de los derechos universales del hombre y que reconocen pues los derechos y libertades de toda persona humana, en el siglo XVIII, son el producto de la consagración histórica a nivel social de la liberalidad. El liberalismo, en cambio, queda reflejado con más exactitud en aquello en lo que terminó por convertirse todo este movimiento en la práctica desde la segunda mitad del siglo XIX y fundamentalmente durante el siglo XX. Esto es, la promoción absolutista e indiscriminada del individuo como una realidad última en sí misma en el plano ontológico. Es decir, un paradigma metafísico que anima en realidad desde lo hondo a toda la modernidad, pero exclusivamente a ella. La narrativa cultural reciente y en particular la academia del siglo pasado, como hemos visto, quiere hacernos creer que el surgimiento del liberalismo se remontaría al siglo XVII y –aún más– que lo que éste exhibiría sería el núcleo de una ética de la libertad propia del espíritu occidental bajo el entendido de “Occidente” como una civilización de raíces ancestrales en Grecia

y Judea (la famosa “civilización judeo-cristiana”). Creo que en esto van demasiado lejos. La verdad de las cosas es que el liberalismo es un fenómeno de pleno moderno, esto es, muy concretamente, que consiste en lo fundamental en que encarna un modo metafísico de pensar moderno, una mentalidad paradigmática que es propia de la modernidad.

4. LA GÉNESIS DEL MODERNISMO LIBERAL: NOMINALISMO, CALVINISMO, RACIONALISMO PRE-ILUSTRADO.

Quiero retomar ahora la cuestión del paradigma metafísico moderno y acerca de cómo el liberalismo se funda sobre esta base. Si se trata de identificar una corriente de pensamiento o un movimiento específico de la cultura como su referente habría que indicar que esta metafísica nace y se consolida incipientemente con el nominalismo de fines de la Edad Media y luego con la Reforma, especialmente en su vertiente calvinista. El nominalismo rechazó la idea de que pudiésemos conocer la esencia real de las cosas reemplazándola con la noción de que tales esencias son sólo nombres que nosotros creamos para conceptualizar el mundo fenoménico, pero que no corresponden, en definitiva, a nada real en sí. El calvinismo llevó esta premisa más allá de una mera cuestión epistémica, o gnoseológica, hacia unas consecuencias existenciales y escatológicas sobre el destino del hombre⁴. Es decir, si Dios está en realidad separado por completo del mundo y dado que Dios es el epítome del Bien más puro y sagrado entonces el mundo terreno abandonado a sí mismo y ajeno a esa divina Fuente ha de ser, por el contrario, el lugar más bajo y caído en donde se alberga por antonomasia el pecado y la corrupción. El propio ser humano que pertenece por naturaleza a este mundo está pues constitutivamente caído y en pecado. Ahora bien, hay una diferencia importante al ponderar el efecto de cada una de estas corrientes del pensamiento en la afirmación del paradigma cultural y metafísico moderno. Y es que mientras que las cuestiones epistémicas sobre los fundamentos de nuestro conocimiento o de la ciencia suelen interesar a un grupo bastante selecto y reducido de la población, las concepciones escatológicas, en cambio, acerca

del destino último del ser humano no pueden sino ser del sumo interés de todos, esto es, tanto del intelectual, filósofo o científico, como del más corriente de los mortales. De este modo, si bien la idea seminal de la metafísica moderna la encontramos instalada ya formalmente con la consolidación de la tesis nominalista, es por la vía del influjo calvinista en la forma religiosa que llega a las masas o a la gente común que se convierte por último en todo un *ethos* que permea la cultura y empieza a animar el paradigma de toda la época, primero en los países efectivamente calvinistas, pero luego también como una religión velada en el resto del mundo a medida que la cultura moderna incipiente en aquellos países se vuelve hegemónica universalmente.

En suma, al vincularla con las preocupaciones corrientes de las personas comunes el *ethos* calvinista contribuyó decisivamente a instalar a nivel cultural como toda una mentalidad de época a la metafísica nueva que se asoma con el nominalismo y que niega a la razón la capacidad de conocer la esencia de las cosas y, en su conjunto, del mundo. A continuación quiero conectar esta peculiar metafísica con una definición propuesta de lo que llamaré la *esencia* como algo distinto y en cierto modo opuesto a la *substancia* y que iluminará en su trasfondo el resto del trabajo. Dicho esto sostengo que el núcleo fundamental del principio nominalista ha consistido, en el fondo, en la anulación de la *imaginación* y de todo lo *cualitativo* que ésta aporta en la experiencia *noética* como una posible fuente efectiva de conocimiento. En efecto, al rechazar que podamos conocer la esencia real de las cosas lo que decreta el nominalismo no es otra cosa que esto, pues la esencia de la cosa es –como defiendo– la que contiene su realidad más rica desde el punto de vista de sus cualidades. La esencia equivale, podríamos decir, a la razón última y real de estas cualidades, precisamente lo que no sería cognoscible según el nominalismo. A partir de aquí toda pretensión de un conocimiento de lo cualitativo queda desacreditada. No es extraño que con el gradual desarrollo de este paradigma se afiance finalmente la idea de que aquello que resta disponible a la investigación racional del hombre sea sólo lo que *sub-está* a la esencia, lo menos cualificado

por la forma del pensar humano y que subyace como mera condición mínima y estructural. En otras palabras, lo que podríamos llamar la *sub-stancia* como contrapartida a la *esencia*.

La manifestación cultural última de esta deriva histórica se reveló con fuerza desde principios del siglo XVII en la filosofía cuando el avance de esta norma para concebir el mundo alcanzó de pronto plena consagración, algo que aquí reduciré para abordarlo muy raudamente a la revisión de dos autores cruciales del periodo. Esto será importante a fin de hacernos una idea formada de la metafísica modernista que se consagra con Descartes, pero que sólo luego con Locke se sistematiza en relación con las cuestiones específicamente antropológicas y sociales que atingen al liberalismo. Estos son pues los autores a los que me refiero.

Parto entonces con Descartes que fue quién nos invitó, como se sabe, a superar de una vez por todas la noción de unas supuestas ideas o esencias universales encarnadas en el orden cósmico, e instalando en su lugar una imagen dualista que escinde radicalmente la Realidad –antes unitaria– en las dimensiones ontológicamente separadas de la extensión por un lado, y la mente por el otro. En efecto, la manera como Descartes estipula que podemos llegar a conocer en verdad el mundo (es decir, *a dejar de engañarnos con ilusiones*) es abstrayéndolo a éste en nuestra experiencia de todas aquellas cualidades que parecen suyas pero que en verdad corresponden a nuestra sensibilidad, esto es, las famosas cualidades secundarias del objeto; su olor, su sabor, su suavidad, etc. y conservando entonces tras de esta sustracción tan sólo las cualidades primarias de la extensión: el largo, el ancho, el movimiento, etc. todas ellas susceptibles de demostración geométrica (Descartes, 2010). Ahora bien, si uno prosigue en este mismo sentido –y como muy bien lo ha planteado Millaseaux– se debe reconocer que el propio Descartes ha quedado corto en función de su propio objetivo pues la dimensión de la extensión comporta todavía indisolublemente la representación sensible⁵. Si se quiere ser consecuente con el espíritu de esta sustracción-abstracción y llevarla a su culmine lógico habría que declarar en realidad que el contenido de lo que Descartes llama la *res extensa* está dado por

el conjunto de las propiedades matematizables del objeto, es decir, por todas aquellas características que puedan reducirse en su última formulación a los términos meramente formales y cuantitativos de la matemática pues sólo de este modo se habrá logrado, en efecto, cancelar del todo lo cualitativo-segundo y logrado así una plena abstracción respecto del modo de nuestra experiencia “encarnada”.

El punto decisivo, sin embargo, que me interesa subrayar, es que una vez que se ha obrado de este modo y se ha conseguido con éxito abstraer los objetos del mundo de la experiencia “encarnada” para presentarlos como meras cosas matemáticas lo que se ha hecho es precisamente desproveer al objeto, y con ello al mundo, de todos sus caracteres más significativamente cualitativos, dejando ilesa tan sólo la cualidad mínima de la cantidad, esto es, el rasgo menos cualitativo, o más pobre de todos. La sola cantidad, en efecto, como la figura estrictamente lógica, es lo menos cualificado del objeto, lo que solo suscribe el procedimiento del razonar en sí mismo, el algoritmo funcional de construcción o de las relaciones que constituyen la estructura básica del objeto y que *sub-está* por tanto a todo lo que éste podría llegar a ser cuando es enriquecido en un nivel más alto por los contenidos de la imaginación “encarnada”. Es, en una palabra, lo más bruto, o como hemos dicho antes, la *sub-stancia*. Es muy posible –claro– que para el conocimiento de las cosas inertes esta estrategia de reducir su estudio a la investigación de sus meras cualidades *substantivas* funde la mejor opción disponible tal como lo atestiguan los avances de las modernas ciencias naturales, en especial, de la Física. No obstante ello, hace falta subrayar que en el plano de las ciencias del hombre, o del espíritu, que incluye la esfera de lo social, esta tendencia puede ser muy nefasta, pues lo que aquí importa en realidad es en último término el reconocimiento de la esencia en su sentido más rico y no su mera condición esquelética o arquitectónica de posibilidad lógico-cuantitativa. Lo decisivo aquí es lo más ricamente cualificado, lo más afín a la experiencia sensible o *estética* del hombre. La razón, o la esencia cualitativa.

Hay que recordar, de todas formas, que el criterio matematizante sugerido por Descartes para decidir lo que es real se aplica

estrictamente como lo hemos descrito sólo para el caso particular del conocimiento del mundo, pero no así para determinar si es que acaso las cualidades que la razón imagina como *esenciales* respecto de otras esferas de lo real referidas en lo puntual al conocimiento de Dios o del propio hombre (el alma) son ciertas, o bajo que modos podría discutirse que lo fuesen. A este respecto es claro que Descartes sigue pensando como un hombre tradicional. En este sentido Descartes sólo ha sentado al fin y al cabo las bases de la efectiva episteme moderna de las nuevas ciencias de la naturaleza. Es cierto que ha separado además ontológicamente las esferas de la mente, que ahora puede concebirse como una psique subjetiva, y la *res extensa* o el mundo como algo físico o físico-matemático (o substancial). No obstante ello, a pesar de esta separación, todavía no ha llegado a negar la posibilidad de una metafísica de la verdad del hombre (una Antropología) y de Dios (una Teología). O dicho de otro modo, sintéticamente, que Descartes aún cree que el *cogito* puede conocer algo real en relación a Dios y al hombre. La forma de conocer el mundo físico es sólo y estrictamente a partir de los órdenes construidos por el procedimiento racional que descubre el mecanismo en función de sus ideas claras y distintas. Pero el hombre y Dios son objetos de otra índole cuyo conocimiento último está ligado a la verdad de la *res cogitans* a la manera intuitiva en que la piensan los antiguos. A este respecto, más bien, el pensamiento de Descartes se enmarca todavía dentro de un contexto de ideas tradicionales en el ánimo de la escolástica y su recepción de la filosofía griega como asimismo de la teología agustiniana y tomista.

5. EL RACIONALISMO ILUSTRADO DE LOCKE Y LA METAFÍSICA DEL LIBERALISMO POLÍTICO.

La ruptura con la metafísica tradicional cualitativa en lo que respecta al hombre y la sociedad no se produce con Descartes, sino más bien con Locke, en cuya obra podemos cifrar el argumento metafísico último que consolida la idea del Liberalismo. Es en Locke, quien ha sido llamado precisamente el padre del liberalismo clásico, que encontramos ese movimiento ulterior que extiende el paradigma

constructivista y procedimental de la razón a la concepción ya no sólo de la naturaleza, sino del propio hombre: de la Física a la Antropología. La fórmula que da pie a este movimiento reside en su concepto de la libertad, el que lleva a su extremo los presupuestos nominalistas en contra del poder sustantivo de la razón para conocer la esencia y exhibe además, por otra parte, el importante influjo del *ethos* calvinista, en concreto, en la línea del arminianismo.

Hay dos aspectos centrales que se deben considerar a este respecto. El primero es la impugnación directa que hace Locke de la imaginación humana, en la que reconoce una amenaza al objetivo de autocontrol del hombre racional. En efecto, Locke está empeñado en promover un determinado tipo de subjetividad que se auto-concibe a sí misma radicalmente como un *individuo*. Esto es, un sujeto por completo desencarnado no sólo para efectos de su experiencia *noética* del mundo como en la filosofía de Descartes, sino aún más allá de esto, que extiende esta desvinculación también a la figuración personal del sí mismo. Para lograr esto Locke sugiere la adopción de una postura controladora mediante la cual el sujeto en posesión plena de sus facultades racionales gane el control necesario para construir su propia identidad y decidir en definitiva sus cursos de actuación y pensamiento de una manera que sea efectivamente auto-determinada (Locke, 1959). La imaginación en particular, con los excesos de su impulsividad irracional constituye un permanente peligro a este propósito, de aquí la necesidad de atenuar su poder e influencia (Singh Mehta, 1992). Ahora bien, como ya hemos visto, la anulación de la imaginación supone proscribir la esfera principal en que se revela lo cualitativo. El nominalismo había inaugurado este rechazo a lo cualitativo como fuente de conocimiento y Descartes lo había consagrado como principio fundante de la episteme de las ciencias modernas. Pero ahora vemos que con Locke el principio se ha extendido hasta convertirse en la base de un programa de autoconstrucción del sujeto humano en lineamiento con el nuevo paradigma de la razón meramente procedimental. En el contexto de este plan se enmarca el concepto específico de la libertad que Locke suscribirá en la segunda edición del *Ensayo sobre el Entendimiento*, en

particular, tras la exhaustiva revisión que hace en éste del papel de la voluntad humana (Schindler, 2017). En esta edición ulterior, como se sabe, el giro consiste en robustecer el poder de autodeterminación de la voluntad, pues en la primera entrega la cuestión del libre albedrío estaba todavía concebida en clave compatibilista al modo de Hobbes, lo que para Locke, en unos términos kantianos posteriores, podríamos decir, redundaba todavía en demasiada *heteronomía*. Es curioso por qué Locke haya juzgado así si lo cotejamos, por ejemplo, con la concepción tradicional sobre el sumo Bien en la que el hecho de que sea éste el que determina nuestro movimiento volitivo atrayéndonos hacia sí no supone ninguna pérdida de libertad, sino al contrario, al unirnos con la verdadera fuente de lo real, el Bien en sí o Dios en la perspectiva medieval es lo que nos libera y nos realiza como seres humanos en su plenitud. Lo que está detrás de esta renovada percepción no es otra cosa que el nuevo *ethos* del espíritu moderno que en la línea del nominalismo desdeña el rol *noético* de la imaginación en su aporte cierto de contenidos cualitativos y que al igual que el calvinismo luego, enfatiza la separación ontológica ente Dios y el hombre.

Por último, vale la pena subrayar que el modo específico en que Locke apuntala esta *verdadera* libertad del agente (en la segunda edición del *Essay*) es formulando la idea de que la causa que determina a la voluntad no es ningún bien mayor de la naturaleza sino la propia mente y, en definitiva, la propia agencia del individuo en el pleno control de su discernimiento (Locke, 1959). Es decir, que si bien es cierto que los objetos de la voluntad son creados en la propia mente a partir de un estímulo externo que obedece a la determinación causal de la naturaleza, el sujeto es capaz de someter esta motivación a su juicio soberano y decidir autónomamente si rechazarla o admitirla, convirtiendo de este modo a su acto en una elección en verdad libre. La regla en el fondo es que no hay nada que pueda determinarme si no tiene mi consentimiento. Una fórmula ésta que evoca con nitidez el influjo de la herencia arminiana⁶. Así es como se llega al culmine de la fundamentación metafísica del principio moderno de la autonomía personal y que cimienta el suelo

cultural del liberalismo contemporáneo. Cuando Kant finalmente arriba a la escena, salvo encuadrarla dentro de la episteme de su supuesta revolución copernicana disminuyendo en parte su radicalismo no tiene en verdad mucho que agregar al espíritu general de esta concepción de la libertad interna como autodeterminación de la voluntad.

6. LIBERALISMO ECONÓMICO: EL IMAGINARIO DEÍSTA EN LAS CONCEPCIONES DEL MERCADO Y LA MONEDA.

En el ámbito del pensamiento económico liberal, la relación última con las raíces nominalistas en el curso de la genealogía que hemos descrito se manifiesta aún de modo más patente que en el caso del liberalismo político. En primer lugar, se deja ver en el influjo directo ejercido por el paradigma del deísmo ilustrado en el nacimiento de la Economía moderna, y en segundo, como veremos, en la forma subrepticia, pero también directa, en que viene plasmado en el cuerpo “teórico” del monetarismo actual, baluarte del neoliberalismo financiero.

Partamos por lo primero. El hito señero es la publicación en 1776 de la *Riqueza de las Naciones* con la que Smith pretende haber sepultado a la teoría mercantilista, remanente de una episteme caduca. Al igual que Newton, que distinguía una supuesta esfera autónoma de la realidad física que revelaba en su acción interna el mecanismo impreso en la naturaleza por la Providencia, también Smith, de manera análoga, pretendía haber descubierto en el Mercado una esfera parecida –en este caso social, no física– en que la Providencia actúa en favor de los hombres ordenando un sistema independiente y autorregulado que funciona bajo determinadas leyes que nos revelan su mecanismo interno y que sólo podemos conocer, en efecto, en la medida en que nosotros descubramos y hagamos explícitas estas leyes sin imponer de antemano en el curso de la elaboración teórica ninguna norma ajena, o ningún ideal o estructura de fines o principios últimos a los que debiéramos supuestamente dirigirnos (Smith, 2011).

No es difícil pues ver que el deísmo en este sentido constituye el final de la cadena genealógica del liberalismo precedida por las fases

nominalista y calvinista. El nominalismo, como vimos, proscribía el conocimiento de esencias en lo cualitativo que imagina el hombre. El calvinismo, por su parte, suma a este rechazo una condena moral; la razón es impotente porque el hombre está en pecado. Pero si se parte de estos supuestos, se exhibe muy bien el espíritu del deísmo ilustrado en la forma en que lo entienden Newton y Smith para la fundación de sus respectivas ciencias. Esto es; que dado que la razón es una facultad caída, incapaz de conocer la esencia en su aspecto cualificado (por la imaginación) no estamos entonces autorizados a confiar en que lo que ella proponga en estos términos (cualitativos) sea algo cierto y no un mero producto de la fantasía. Estando así las cosas corresponde descartar esta posibilidad lo que implica suprimir del cuerpo teórico –de la Economía en este caso– la norma de un orden imaginado que responda a lo que *en esencia* sería la organización óptima de la sociedad humana y reemplazarlo por el mero estudio del mecanismo en la ley de su sistema natural interno de exclusivas relaciones funcionales. El deísmo ofrece así una alternativa –en la figura de la teodicea providencial– a la imposibilidad decretada de un conocimiento esencial y cualitativo sobre el mejor orden económico. Es decir, que en definitiva es el propio orden sistémico, como esa esfera autorregulada que es el Mercado, lo que constituye la norma y establece por sí misma sus fines (incognoscibles en esencia, pero que debemos desear) mientras que al entendimiento sólo resta descifrar las leyes fundamentales (las relaciones cuantitativo-funcionales entre las variables) de ese mecanismo en sí mismo autónomo y natural. Por supuesto, el moralista o filósofo moral Smith no avanza por completo en esta dirección, pero allí está ya en su condición incipiente esta derivada, anclada en el deísmo, que será recorrida más tarde hasta su pleno despliegue con el marginalismo y las formas más exageradamente extremas de su *microeconomicismo* repletas de matematizaciones inútiles. Lo que quiero decir, en suma, es que hay todo un proceso progresivo –o mejor dicho, involutivo– que se va cumpliendo hasta su cabalidad desde la publicación de la “*Riqueza*” en el 1767 hasta el inicio de la revolución marginalista en 1870. Se extiende un siglo,

casi exacto, y es el proceso tras del cual, en efecto, quedan sentadas las bases epistémicas de la ortodoxia económica que ha llegado hasta nosotros y que rige todavía como la ortodoxia del *mainstream*.

En suma, el mito de la autoregulación espontánea ha llegado finalmente de la mano del marginalismo a convertirse en el principio dogmático de la actual Economía Ortodoxa (la *Economics*). La tesis dice, en el lenguaje hablado; “el Mercado es un mecanismo cósmico guiado espontáneamente en su virtud por la Providencia, razón por la cual podemos limitarnos, en definitiva, a estudiar sólo el mecanismo *cuanti* de su sistema autónomo y dejar luego que el Mercado en sí mismo nos oriente en cuanto a todo el resto”. El llamado “neoliberalismo” es la extensión de esta tesis marginalista al plano de la teoría monetaria como todos saben, pero pocos estudian, pues independiente de la robustez o superficialidad del tan criticado concepto del “neoliberalismo” hay algo muy importante que suele pasarse aquí por alto, y que son precisamente las consecuencias últimas de aplicar este mito de la autorregulación, no esta vez al mercado de bienes dentro del esfuerzo general de la teorización económica, sino en lo específico a la del mercado del dinero. No tengo mucho espacio para adentrarme aquí –en realidad, siquiera para presentarlas someramente– en las complejidades de la moneda. Solo revelaré un aspecto que parece especialmente infantil en relación con la famosa hipótesis marginalista de las *tasas naturales*, sobre todo al contrastarla con la respectiva respuesta que podemos encontrar en Marx y su postulado acerca del ejército laboral de reserva. En lo que queda quisiera conectar muy brevemente el núcleo de esta discusión con el sentido último que tiene a mi juicio a nivel histórico la instalación de la idea dogmática del mercado autorregulado (en este caso, por supuesto, del mercado del dinero) que está en la línea del deísmo y que evidencia como hemos visto en su espíritu profundo la verdadera esencia del liberalismo modernista. Procuraré que la discusión sea muy simple en sus alcances técnicos.

Como se sabe, el marginalismo postula una Economía de pleno empleo en la que existe un equilibrio *natural* en el Mercado agregado que depende a su vez del equilibrio simultáneo en los dos mercados

de factores productivos considerados tradicionalmente como los más importantes: el trabajo y el capital. En el caso del mercado del trabajo esta tasa (W_N) representaría el nivel del salario que equilibra la demanda por trabajo de las empresas con la oferta de trabajo de los trabajadores. En el caso del mercado de capital (R_N) constituiría la tasa de interés que iguala la oferta de ahorro de las personas con la demanda de capital para inversión de las empresas. Luego, según la teoría, si en estos mercados rigen a un mismo tiempo estas famosas *tasas naturales* de mercado entonces todo estará *providencialmente* equilibrado; de aquí en adelante la única preocupación en esta Economía será la de contar con un Banco Central autónomo y eficiente que mantenga la inflación controlada por la vía monetarista de emitir más dinero en una cantidad proporcional a la que crece el producto, y así todos estarán contentos. Ahora bien, aunque podría haber algo cierto en todo esto –si lo entendemos de una especial manera– lo que conviene ante todo ver en lo inmediato es que la idea de una Providencia que nos exime de pensar es siempre sospechosa y de que en este sentido la premisa del mecanismo autosuficiente y espontáneamente autorregulado del “Mercado” es una fuente demasiado fácil de alienación intelectual. O dicho en otros términos, que no parece conveniente para un buen análisis de la Economía confiar sin más y de antemano en que todo lo arreglará la Providencia. A veces es bueno demorarse un poco más.

La idea del ejército industrial de reserva nos muestra una manera fecunda de hacerlo, al mostrarnos que esa supuesta tasa natural –de la autorregulación espontánea en los distintos mercados– más que una tasa “natural” es una que deberíamos llamar con más propiedad “política”. El marginalismo como se sabe deriva todo su equilibrio general de las funciones del proceso técnico, pero la Economía es más que la sola técnica con que se producen las cosas. Por lo pronto, es también distribución (del producto y del rédito), comercio, finanzas, etc. lo que supone en su conjunto una realidad –o un fenómeno– social que incorpora necesariamente el conflicto. Así pues, en último término, la propia articulación de la tesis monetarista dentro del marginalismo (en unos términos que hagan de ella una doctrina

al menos plausible) depende de la previa y firme instalación de la creencia, a nivel social efectivo, en la existencia real de las tasas naturales y el proceso autorregulado del Mercado ya que sólo esto es lo que asegura que los trabajadores (la gente) no presionarán por un salario más alto. Así es como se anula la fuente del conflicto, lo que es fácil de ver. En efecto, y siguiendo la lógica marginalista, si el salario subiera –digamos– por sobre el natural ($W > W_N$) se rompería entonces el equilibrio en el mercado de trabajo, y el exceso de oferta redundaría en desempleo. Los trabajadores dejarían de apoyar unánimemente el alza (salarial), pero tampoco estarían llanos en realidad a ninguna otra medida que afecte sus salarios reales como lo sería, por ejemplo, el hecho de que R se fije muy baja ($R < R_N$). Si esto aconteciese, efectivamente, la demanda de Inversión superaría al Ahorro, lo que bajo el supuesto de pleno empleo generaría inflación. De esta manera, se concluye fácilmente que en ningún caso la gente discutirá la conveniencia, y por tanto, la verdad última, de las “tasas naturales” (W_N y R_N)⁷. Lo que se necesita para crear este escenario, en definitiva, son dos cosas. Primero, una ideología bien instalada a nivel de la creencia (*mainstream* de la teoría económica, divulgada y asentada por los medios) y segundo, su refuerzo en los hechos brutos por una condición estructural de salarios reales lo suficientemente bajos⁸ de la gente como para que la inflación –en caso de asomarse– les “pegue” fuerte, obligándoles a abandonar sus reivindicaciones sociales.

La enseñanza, en suma, que nos deja el considerar el modelo del equilibrio general marginalista desde la perspectiva de la tesis marxiana del ejército laboral de reserva (reserva cuya disminución, según Marx, aumentaría el poder de los trabajadores, reactivando así el conflicto *oculto*) es que las tasas “políticas” del equilibrio económico han llegado a fin de cuentas a concebirse –en el aparato teórico de la nueva *Economics*– como unas verdaderas variables “naturales” (técnicas), idea que en la actualidad, y tras su efectiva divulgación mediática, parece estar ya universalmente aceptada al nivel acrítico del *público* –esto es, del *Demos*–. El periodo que va desde la publicación de la Riqueza de las Naciones, con la que nace la

Economía Política moderna, hasta el advenimiento de la revolución marginalista, es aquél espacio de tiempo en el que la burguesía liberal, enterada del potencial disruptivo de las teorías de la explotación, primero ricardiana y luego marxiana, sustituye al nivel del cuerpo teórico de una disciplina científica imaginaria –la “Economía” sin más– estas peligrosas tesis por el mito deísta de la autorregulación del Mercado. El problema que esto conlleva es que aun cuando hoy en día las propias teorías ricardiana y marxiana son insuficientes para explicar el tipo de Economía que hemos llegado a crear, sus sofisticados aparatos de análisis son muy necesarios como insumo básico para el trabajo teórico que se requiere ahora emprender, por lo que en lugar de ocultarlas, o despreciarlas, deberíamos en realidad estudiarlas con mucho detenimiento y seriedad. O dicho de otro modo, en el plano de las propias ciencias, que lo que necesitamos hoy en día no es involucionar desde la *Economía Política* a una *Economía Técnica* (el camino que nos ofrece el marginalismo) sino evolucionar desde la *Economía Política* –superándola– hacia el paradigma en verdad nuevo de la *Economía Civil*, tal como lo abordaré en un futuro trabajo.

7. CONCLUSIÓN

Con el objeto de cerrar aquí el texto propongo definir al Liberalismo como un fenómeno de pleno moderno. En concreto es el sistema o el conjunto de ideas sobre el orden social que se corresponde en su nivel más profundo con el paradigma (y el *ethos*) del proyecto modernista gestado y desarrollado inicialmente en el mundo atlántico de cultura protestante (calvinista). El liberalismo no es el patrimonio histórico de una supuesta civilización judeo-cristiana, como si hubiese estado en germen desde sus comienzos para sólo explicitarse con los tiempos modernos. Es más, la propia idea de una civilización judeo-cristiana es un invento ilustrado (no tengo espacio para ahondar en esto). Para ser estrictos, el liberalismo nace una vez que la metafísica nominalista de fines de la Edad Media que funda el proyecto moderno es trasplantada cabalmente a una metafísica de lo social, lo que sólo ocurre en el siglo XVIII con la

obra de Locke en relación con lo político y en general con el deísmo para el liberalismo económico.

En términos de contenido, dado su rechazo al conocimiento cualitativo de esencias, el modernismo nominalista erige una episteme que es inválida como fundamento de una auténtica Ciencia humana y de la Sociedad. En este sentido las dos vertientes doctrinales del liberalismo que hemos estudiado, el liberalismo político como el liberalismo económico, participan de una ilusión. El liberalismo político, en primer lugar, con su reivindicación de la autonomía, eleva la mera formalidad de este principio al nivel de una supuesta verdad *fáctica* de la “Democracia”, esto es, a su imaginario régimen óptimo del *Demos* constituido por tales supuestos agentes autónomos. El Liberalismo Económico por su parte se apega a un objeto igual de fantasmagórico, el famoso *Mercado*, al que concibe no en su calidad auténtica como fenómeno endógeno a la vida social misma, sino como una especie de providencial mecanismo autónomo y autosuficiente del que sólo podemos conocer sus relaciones básicas de tipo formal y matemático. El pensamiento liberal está así asociado a la decadencia de la Teoría Política y la Ciencia Económica actuales.

Por último, como todo gran fenómeno cultural, el liberalismo no se da en el vacío, sino que ha creado toda una institucionalidad afín en la que se revela prístinamente el hecho de que tanto en su aspecto económico como político el liberalismo es un fenómeno unitario. El núcleo de este sistema es la simbiosis institucional del Estado y la Banca moderna, representada esta última en la figura de los Bancos Centrales. A menudo se olvida, de hecho, que la estructura nace de una coyuntural convergencia de intereses. Los soberanos del pasado, como bien lo indica Hicks, estaban siempre “apurados de dinero”, siendo ésta por tanto una verdadera condición estructural de los reinos o Estados pre-modernos⁹. La solución típica –manifiesta paradigmáticamente en la creación del Banco de Inglaterra, en 1694– llega cuando un grupo de banqueros, conformados como un consorcio, otorga al Estado un generoso préstamo y recibe a cambio el monopolio real sobre la emisión de billetes. Así es como se

asocian el Estado y la Banca y conforman en realidad una estructura institucional híbrida que es muy difícil de separar al momento de estudiar su actuación histórica efectiva. En efecto, por esta vía, el Estado ha terminado al fin con la fuente de su endémica deficiencia financiera (a partir de ahora siempre puede acudir al Central o a la banca en general cuando lo necesite para endeudarse) y la Banca en su conjunto ha cerrado un negocio redondo (al inicio sólo el consorcio aludido, pero luego toda la Banca pues el Central, en cuanto banco de los banqueros, custodiará por supuesto, a nivel ya político-estatal, el interés de la industria¹⁰). Nótese de hecho que ni siquiera es necesaria la promulgación de leyes a fin de que la nueva moneda se imponga frente a la de otros privados, pues basta con que el Estado decreta que el dinero expresado en la suya es el oficial para el pago de impuestos para que la gente demande a este dinero en específico por sobre cualquier otro. Este es un rasgo fundamental de aquél momento genésico que hemos descrito de la simbiosis institucional del Estado-Banca, pues configura esa raíz común de las políticas fiscal y monetaria modernas tal como las conocemos hoy en día y cuya relación se esmera en comprender –todavía insuficientemente– la Economía Política.

8. REFERENCIAS

- BELL, D., 2016. *Reordering the world. Essays on Liberalism and Empire*. Princeton University Press.
- CESARATTO, S., 2020. *Heterodox Challenges in Economics*. Springer.
- DESCARTES, R., 2010. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Espasa libros.
- HEGEL, G. W., 2017. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- HICKS, J., 1974. *Una teoría de la historia económica*. Aguilar.
- LOCKE, J., 1959. *An Essay Concerning Human Understanding*. Dover.
- MILLASEAUX, Q., 2018. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra Editora.

- MITCHELL, W., WRAY, R., WATTS, M., 2019. *Macroeconomics*. Red Globe Press.
- RAWLS, J., 1993. *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- RAWLS, J., 1999. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard University Press.
- SCHINDLER, D.C., 2017. *Freedom from reality. The diabolical character of modern liberty*. University of Notre Dame Press.
- SINGH MEHTA, U., 1992. *The anxiety of freedom. Imagination and individuality in Locke's political thought*. Cornell University Press.
- SMITH, A., 2011. *La riqueza de las naciones*. Alianza editorial.
- VON ROHR, J., 1986. *The Covenant of Grace in Puritan Thought*. Wipf and Stock Publishers.

NOTAS

¹Este artículo forma parte de la producción asociada al Proyecto FONDECYT n°11181165. “Liberalismo como *religión civil*. Una lectura hegeliana del liberalismo político de John Rawls”.

²De hecho, sin ir más lejos, y para tomar el caso de un referente obligado de la teoría liberal de fines del siglo, creo que toda esta evolución documentada por Bell se ve muy bien reflejada en la propia obra de Rawls. Así, en primer lugar, en *A Theory of Justice* el objetivo explícito de este autor, como él mismo lo consigna en el Prefacio, es el de superar las teorías utilitaristas por medio de una reformulación teórica más sofisticada de las teorías del contrato (cf. Rawls, 1999). Pero incluso más representativo que esto es el giro de su pensamiento cristalizado en *Political Liberalism*, en el cual el propósito central ni siquiera responde ya a un afán teórico-normativo de la Filosofía Política —esto es, a pensar en las estructuras o principios rectores que debieran regir el buen orden de la sociedad— sino que se plantea más bien directamente como un ejercicio de hermenéutica cultural, o del pensamiento, tendiente a interpretar los valores latentes en la cultura política de las sociedades occidentales modernas. Por último y para rematar, no hace falta añadir que el problema puntual que ordena

esta reflexión sobre el Liberalismo Político es el del pluralismo en las sociedades contemporáneas y cuya solución —enunciada bajo el concepto del *consenso traslapado*— comparece según Rawls con la tolerancia moderna que permite superar el clima precedente de intransigencia durante la convulsionada época de guerras religiosas (cf. Rawls, 1993).

³Esto es, todo el extenso periodo del desarrollo de la autoconsciencia que en la *Fenomenología del Espíritu* Hegel expone como la etapa de la *consciencia infeliz*. (Cf. Hegel, 2017).

⁴El nominalismo ya había surgido en realidad dentro del marco de un debate netamente teológico, pues lo que interesaba a Ockham por sobre todo era defender el concepto de la plena y absoluta soberanía de Dios, la que se vería amenazada, a su juicio, si es que las esencias o los universales que conforman el mundo en lugar de estarle subordinados le eran digamos así consustanciales. La voluntad de Dios debía estar por sobre una supuesta estructura esencial del mundo que le fuera constitutiva a éste mismo y que nosotros eventualmente informados por nuestra razón pudiésemos parcialmente conocer. Dios debía pues, encontrarse radicalmente alejado, como ajeno al mundo, separado por un abismo ontológico insalvable para el hombre. El calvinismo no hace sino extraer las consecuencias escatológicas derivadas más inmediatamente de esta tesis.

⁵“no se puede imaginar una extensión que no esté coloreada, y por tanto que no esté asociada a una cualidad secundaria” (Millaseaux, 2018, p. 26).

⁶Las doctrinas de la gracia y la predestinación concebidas originalmente por Calvino les parecían a los arminianos demasiado radicales al punto de no dejar ningún espacio para la función de la moral. En efecto, si el destino está fijado de antemano y la gracia es irresistible, entonces no hay ningún lugar efectivo para la actuación del deber. Ante ello, Arminio urdió la tesis de que la verdadera eficacia de la gracia dependía de la voluntad humana en el sentido de que el hombre, en base a su libertad originaria, podía recibir o no esta gracia. Es decir, que el hombre podría recibir o no la gracia según

sea su voluntad, lo que implica establecer el requisito de la *venia interna* que influye luego en las concepciones liberales modernas de la autodeterminación y la autonomía. (Cf. von Rohr, 1986).

⁷cf. Cesaratto, 2020, pp. 66-84.

⁸En efecto, la evidencia empírica indica que estadísticamente en las economías de los Estados Unidos y de Australia, pero como un fenómeno representativo también de varias otras economías avanzadas, la equivalencia entre la productividad laboral por hora trabajada y el salario real por trabajador, evidenciada por Kaldor desde la segunda mitad del siglo XIX, se rompe en los tempranos años 80 del siglo XX, momento a partir del cual la brecha entre estos, con el salario real por debajo, ha ido creciendo sistemáticamente hasta nuestros días. (cf. Mitchell et al., 2019, pp. 25-26).

⁹cf. Hicks, 1974, pp. 74-91.

¹⁰Cabe advertir, sin embargo, que esto no implica que el desarrollo y consolidación histórica de la banca moderna haya sido algo necesariamente perjudicial, contrario a los intereses de la sociedad en su conjunto, o carente de virtudes. En efecto, un evidente beneficio resultado de ello ha sido el de abaratar el costo del crédito haciéndolo a éste accesible a segmentos de la población antes excluidos. El desarrollo de la banca moderna favoreció el desarrollo de una economía monetizada, de dinero bancario. Este dinero, como lo conocemos hoy día, es uno que siempre puede crearse. No es un acervo fijo de riqueza (ahorro) limitada. El dinero pues no escasea, y por ende el interés puede ser estructuralmente más bajo a lo que era en la antigüedad, escenario en el que naturalmente sólo los ricos podían acceder a préstamos.

FECHA DE RECEPCIÓN: 5 de mayo 2022

FECHA DE ACEPTACIÓN: 22 de junio 2022

VERSIÓN DEFINITIVA: 29 de junio 2022