

LA MORALEJA DE CÁNDIDO. APUNTES SOBRE LA HISTORIA DEL INDIVIDUALISMO INGENUO

FERNANDO ESCALANTE GONZALBO

*Para mi maestro Luis F. Aguilar,
afectuosamente*

THOMAS HOBBS CREÍA que la vida del hombre sin el Estado sería solitaria, sórdida, infeliz, embrutecida y breve. Ahora hay quienes creen precisamente lo contrario. En el caso de Hobbes, la creencia era parte del fundamento emocional de una bandera política; hoy ocurre lo mismo.

Hoy el enemigo, para muchos, es el Estado. Y el fondo de sus argumentaciones es muy simple: el Estado, como forma organizada de coacción, obstruye a cada paso la libertad individual. Un tema tan viejo como el Estado mismo, pero que aparece con una irreprochable forma científica.

Es cierto que los ataques vienen tanto de la tradición anarquista como del pensamiento conservador. Pero lo que me interesa es una variante –una deformación, de hecho– del liberalismo. Una que, a partir de un individualismo rígido, dogmático incluso, termina en una crítica radical de la política misma.

Como casi todas las tradiciones del pensamiento social, este nuevo individualismo acierta en unas cosas y yerra en otras; es útil en algunas ocasiones y del todo irrelevante en otras. Y, como todas, deriva mucho de su fuerza persuasiva, no tanto de sus resultados teóricos como de su fondo emocional, ideológico si se prefiere. Todo lo cual es común y entendible; pero justifica, también, el empeño de averiguar su filiación intelectual con entera independencia de sus resultados concretos.

Por supuesto, ese fondo ideológico no es evidente. Todo en sus textos parece desprenderse de manera lógica de premisas incontestables. Sin embargo, hay tanta “metafísica” en la idea de que sólo son reales los individuos como en su contraria. Y esa “metafísica” es importante, porque arraiga en formas de relación, en prácticas e instituciones sociales. Revela

y confirma las señas de identidad de una época y una cultura, que además resulta ser la nuestra o, para ser más precisos, una de las nuestras.

No es extraño a esto el curioso entusiasmo que provoca en algunos la confusión de la política con la economía. Hay quienes dicen, como si tal cosa, que cabría definir a los regímenes representativos como “mercados políticos”, y no faltan los que alegan que el orden del mercado es la “democracia económica”.

El asunto, sencillo como es, se complica un tanto porque los nuevos individualistas no aprecian mucho a los clásicos y rara vez señalan algún precedente remoto de sus ideas, como no sea la obra de Adam Smith o de John Locke.¹ La historia, sin embargo, existe. Es la historia de una peculiar vertiente de la tradición individualista occidental y de la manera como se ha traducido en prácticas, en instituciones, en lenguajes cotidianos.

1. CÓMO TERMINAR CON LA POLÍTICA Y SALVAR A LOS INDIVIDUOS

Lo que aquí llamo “individualismo ingenuo” no es una escuela de pensamiento, ni siquiera una tradición teórica. Es algo mucho más impreciso y, a la vez, más simple; es un “clima de opinión”, un sistema de prejuicios que aparece en académicos de muy diferentes disciplinas y métodos.

Los individualistas ingenuos son una tribu dispersa pero reconocible. La mayoría de ellos están, de un modo más o menos directo, emparentados con los recientes modelos de “elección racional”, pero no es siempre el caso. Sobre todo porque algunos de los más notorios teóricos de la elección racional, como Jon Elster o Amartya Sen, son todo menos ingenuos. Muchos también son economistas y se reclaman liberales, aunque ni lo uno ni lo otro bastan para definirlos.

Como fenómeno cultural, el individualismo ingenuo expresa un aprecio extremo del espacio privado como ámbito natural de la libertad, y una correlativa devaluación de lo público, bajo cualquiera de sus formas.² Es un signo de los tiempos que merece atención.

¹ James Buchanan ha dicho que *después de escribir*, junto con Gordon Tullock, *El cálculo del consenso*, buscó afinidades con pensadores políticos clásicos, y las encontró con Althusio, Spinoza, Humboldt y Hume. Esas coincidencias, sin embargo, no reconocen la corriente ideológica que le presta *fundamento* a sus ideas, más allá de las conclusiones particulares. Véase Buchanan y Tullock, *El cálculo del consenso*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980.

² Es un proceso complicado y hasta oscuro, sobre el que volveré más adelante. La referencia clásica es la obra de Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

Como sistema de ideas, reducido a su mínima expresión, es reconocible en dos convicciones básicas: la primera, que sólo son legítimos los intereses individuales, y que a ellos puede y deben reducirse tanto el análisis como la gestión política; el segundo, que no hay ninguna operación o tarea estatal que no pudiese ser cumplida, con más eficiencia y mayor justicia, por la libre y espontánea acción de los individuos.

No hay ningún nexo lógico necesario entre las dos ideas, aunque se pueda imaginar un puente; son, en rigor, independientes. De hecho, cada una de ellas podría ser verdadera o falsa, sin que eso afectase a la otra: podrían ser sólo legítimos los intereses de los individuos y ser éstos, a la vez, incompetentes para defenderlos, o podrían ser técnicamente más eficientes los mecanismos espontáneos para alcanzar fines colectivos irreductibles.

En realidad, ninguna de estas dos ideas puede ser verdadera ni falsa, porque en estricto sentido no son demostrables. No, al menos, como postulados generales. Son por eso, en la mejor acepción de la palabra, prejuicios.

Pero lo califico de ingenuo, no por eso, sino porque asume que los individuos, y con ellos la racionalidad y la libertad, son condiciones naturales y necesarias que pueden ser aceptadas como datos primarios.³ No es que estén al cabo de las discusiones históricas y filosóficas: prescinden de ellas.

Por lo general, el esquema de racionalidad en que se apoyan es un derivado bastante simple del modelo utilitarista: una fórmula enteramente abstracta y casi siempre unilateral.⁴ Por cierto que su método arraiga en la tradición más sofisticada y razonable de la historia de la filosofía, la de la ilustración escocesa; pero los nuevos individualistas no hacen frente a ninguna de las ambigüedades que forman el corazón del pensamiento de David Hume o de Adam Smith.

Esa simplicidad, desde luego, se cuenta entre sus virtudes. Pero su mayor atractivo está en otra parte. El individualismo ingenuo es la expresión más radical de la vieja crítica del pensamiento de Hegel y sus derivados, como emblema de toda "metafísica" de lo social. Y por esa vía, no es difícil ver en Popper a uno de sus precursores más notorios.

Por el tiempo en que se escribió y por su intención, *La sociedad abierta y sus enemigos* es un libro apasionado y violento, no muy riguroso ni muy

³ En otro trabajo propongo que las condiciones que el individualismo ingenuo asume como datos naturales son, en realidad, trabajosas construcciones históricas: "Los límites del optimismo", *Estudios Sociológicos* (en prensa).

⁴ Para una crítica del modelo de racionalidad utilitaria tal como es usado en la escuela de "elección racional", véase Amartya Sen, *Economía y ética*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, *passim*.

justo, pero enormemente eficaz. Desde su publicación, cualquier argumento que suponga que en una sociedad hay algo más que agregados de individuos resulta sospechoso.⁵ Sospechoso, en pocas palabras, de prolongar la trágica historia de la nostalgia tribal.

Popper hizo del individualismo metodológico la línea de demarcación entre el pensamiento "civilizado" y el totalitarismo, que resultaba ser, además, la frontera entre la ciencia de lo social y la metafísica.⁶ Sirve, por eso, para distinguir al pensamiento conservador contemporáneo -el de Voegelin, Kirk, Strauss o Kristol- del impulso "libertario", en el que arraiga el individualismo ingenuo, y que suelen ir confundidos por lo común bajo la etiqueta del "neoconservadurismo".

El mismo tronco de índole, digamos, popperiana, ha dado lugar a explicaciones de muy diferente alcance y naturaleza, desde las teorías del intercambio social de Homans y Blau, hasta la psicología social de Eysenck.⁷ En su forma clásica, el individualismo metodológico asume que los hechos sociales sólo pueden explicarse con certeza cuando pueden ser reducidos a proposiciones sobre el comportamiento de individuos. Eso no prejuzga, hay que decirlo, las conclusiones prácticas de ningún estudio, pero sí les impone un sesgo que sería torpe ignorar.

A la vez, el individualismo ingenuo toma su impulso reciente tanto de la quiebra de los regímenes colectivistas como de los defectos de las políticas de bienestar. Y por esa vía, se puede encontrar su raíz en el "libertarismo" de mediados de siglo; sobre todo, por supuesto, en el *Camino de servidumbre* de Friedrich Hayek,⁸ pero también en los escritos, mucho más radicales, de Alfred Jay Nock y Frank Chodorow.⁹

Desde luego, los libertarios disientían entre sí sobre muchas cosas, pero los unía una común aversión hacia la intervención estatal en la economía y

⁵ Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1991. El libro fue escrito, según dice el autor, entre 1938 y 1943; y las fechas explican mucho, si no del contenido, sí del ánimo de su redacción.

⁶ "En franca oposición al historicismo y al holismo, Popper propone que una sociedad es la suma de los individuos que la componen (atomismo), siendo la historia y la sociedad el resultado de las acciones de los individuos y las repercusiones de dichas acciones." Javier Elguea y Juan M. Ortega, "La filosofía social de Karl R. Popper", en A. Nosnik (coord.), *Caminos de apertura. El pensamiento de Karl R. Popper*, México, Trillas/ITAM, 1991, p. 116.

⁷ Para una exposición sumaria, véase Steven Lukes, "Reconsideración del individualismo metodológico", en A. Ryan, *La filosofía de la explicación social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

⁸ Véase Friedrich Hayek, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial, 1985. La edición original inglesa es de 1944.

⁹ Un panorama general del "libertarismo" de la segunda posguerra aparece en George H. Nash, *La rebelión conservadora en Estados Unidos*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1987. Véase en especial el capítulo primero, "La revuelta de los libertarios".

un común aprecio por las virtudes de la economía de mercado. Con ellos se inició, sobre todo en Estados Unidos, una “lenta reorientación del sentimiento” de los intelectuales hacia los valores del capitalismo.¹⁰

Hayek era entonces en extremo moderado, y de hecho defendía la intervención del Estado para preservar el orden de la competencia.¹¹ Por principio, como heredero de la Ilustración escocesa, desconfiaba de las pretensiones del racionalismo, y eso, junto con el desarrollo progresivo de la noción de “orden espontáneo”, lo condujo, en adelante, hacia posiciones casi conservadoras,¹² difícilmente compatibles con el militante optimismo del individualismo ingenuo. Otros, sin embargo, aprendieron en su obra otras cosas.

Comoquiera, es evidente que el núcleo del nuevo individualismo está en el pensamiento económico. No es difícil ver en sus estudios el prolongado eco de la hostilidad hacia el Estado típica de los economistas posteriores a Adam Smith. Una aversión, dicho sea de paso, que con frecuencia tiene más de reflejo condicionado que de otra cosa.¹³

La clásica paradoja de Bernard de Mandeville se ha convertido casi en un dogma: no es ya que los vicios privados conduzcan al bienestar público, sino que sólo los vicios privados producen cualquier posible bien. Lo público, en particular bajo su forma estatal, resulta sospechoso. Porque sólo puede ser una agregación de intereses individuales o una estafa.

En el origen de la Modernidad, Maquiavelo había visto la oposición entre las virtudes cristianas y las virtudes cívicas; la forma acaso más radical de entender la separación entre la sociedad civil y el Estado. Una oposición que los nuevos individualistas ven hoy con la misma aprensión que Rousseau, y que buscan suprimir por un mecanismo similar.¹⁴ En su solución,

¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹¹ “El uso eficaz de la competencia como principio de organización social excluye ciertos tipos de interferencia coercitiva en la vida económica, pero admite otros que a veces pueden ayudar muy considerablemente a su operación e incluso requiere ciertas formas de intervención oficial.” Hayek, *op.cit.*, p. 65.

¹² La evolución es clara a partir de *Derecho, legislación y libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1976, 3 vols. La valoración más completa del papel de los prejuicios y los hábitos en la conformación del orden social está, sin embargo, en su última obra, *La fatal arrogancia*, Madrid, Unión Editorial, 1991.

¹³ Sobre la naturaleza irreflexiva de muchos de los juicios habituales sobre el desempeño del Estado en el pensamiento económico de Smith en adelante, véase George J. Stigler, “El economista y el Estado”, en Stigler, *El economista como predicador y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, 1985.

¹⁴ Entre los deberes para con la Humanidad, y los deberes para con la República, los hombres tienen –según Rousseau– el “corazón dividido”; una tensión que, según Lówith, sólo puede apurar la Religión Civil. “*La religion universelle de l’homme est vrai mais inutile, et [...] les diverses religions d’Etat païennes sont utiles mais fausses. Rousseau cherche à lever la contradiction par la ‘religion civile’.*” K. Lówith, *De Hegel à Nietzsche*, París, Gallimard, 1969, p. 289.

no hay ya más que individuos con intereses privados: en política, como en economía, el único problema real es la cooperación eficiente, cuyo fundamento es el cálculo racional de "costos" y "beneficios".¹⁵

De manera característica, imaginan que es preciso escoger entre una versión "orgánica" de los procesos políticos, que depende de quimeras autoritarias como el "interés público" o la "Voluntad General", y su propia versión "individualista".

En lo que tiene de aspiración científica, su argumento descansa sobre una extensión del modelo de comportamiento económico. Es su mérito más notable, y también la más obvia de sus deficiencias.

Hace medio siglo, Frank Knight solía repetir que "el 'hombre económico' no es un hombre social, y los tratos del mercado ideal de la teoría *no son relaciones sociales*".¹⁶ Con lo cual no sólo señalaba límites al análisis económico sino que justificaba la necesidad de una ciencia social de orientación y supuestos enteramente distintos; una ciencia social que entre sus tareas tendría, cosa curiosa, "la comprensión histórica y genética del propio individuo".¹⁷

Hoy, sin embargo, ése no es asunto que preocupe mucho. Se entiende que la lógica del comportamiento en el mercado ideal es de hecho la estructura necesaria de las relaciones sociales, cualquiera que sea su naturaleza. El esquema de la elección económica individual es usado para explicar y justificar todo tipo de instituciones políticas, jurídicas o morales.¹⁸ Lo más que conceden algunos es que fuera del mercado pueda haber perturbaciones que hagan menos exactos los resultados; pero es, sin duda, cosa de poca monta.¹⁹

¹⁵ "La acción colectiva es vista como la acción de los individuos cuando optan por cumplir determinados objetivos colectivamente en vez de individualmente, y el Estado se ve nada más que como el conjunto de procesos, la máquina que permite que tal acción colectiva tenga lugar." Buchanan y Tullock, *El cálculo del consenso (fundamentos lógicos de una democracia constitucional)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, p. 39.

¹⁶ Frank Knight, "Teoría económica y nacionalismo", en Knight, *Ética de la sociedad competitiva*, Madrid, Unión Editorial, 1976, p. 350.

¹⁷ "La ciencia social se ocupa de los datos 'económicos' precisamente en los aspectos excluidos de la economía como ciencia analítica: la comprensión histórica y genética del propio individuo; las fases de las relaciones de mercado que no encajan en la teoría pura del intercambio, y especialmente el marco moral y legal en que se halla inserta la vida económica, el campo en que surgen los problemas sociales prácticos." *Ibid.*, p. 350.

¹⁸ Véase, por ejemplo, Jules Coleman, *Markets, Morals and the Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

¹⁹ Buchanan y Tullock reconocen que en las "elecciones políticas", la incertidumbre y la menor responsabilidad individual hacen que los individuos sean "en cierto modo menos racionales", pero eso no afecta a la utilidad general del modelo. Véase Buchanan y Tullock, *op. cit.*, pp. 64 y ss.

El viejo individualismo necesitaba al Estado, como necesitaba la autoridad de la tradición, para muchas cosas. Lo mismo con Hobbes que con Adam Smith, con Hayek o Knight; porque todos ellos imaginaban individuos cuya conducta se conformaba con pautas colectivas –morales, religiosas, civiles– ancladas en instituciones concretas. El individualismo ingenuo camina justo en sentido contrario. Supone que el Estado es innecesario porque esas pautas pueden ser reducidas, con éxito, a procedimientos de elección racional.

Robert Axelrod ha querido hacer una demostración técnica; Nozick ha propuesto una argumentación filosófica. Axelrod ha mostrado –por medio de un juego matemático de simulación– que los individuos racionales pueden cooperar sin el Estado;²⁰ Nozick ha dicho –a partir de una nueva definición de los derechos naturales– que cualquier cosa, fuera de esa cooperación individual, sería injusta. Muchos otros combinan, con mejor o peor fortuna, las razones técnicas con las valoraciones filosóficas.

En lo más inmediato, el individualismo ingenuo aspira a sustituir al Estado por el mercado dondequiera que sea imaginable. Pero en lo que ahora me interesa, define un “idioma normativo” volcado en favor de lo privado y hostil hacia lo público, lo mismo si se entienden como espacios de acción que como principios de decisión.²¹ Es, en eso, el reverso de la tradición del “republicanismo clásico”.

Con toda lógica, sus razonamientos concluyen en una negación formal de la política. Si existen sólo individuos con intereses particulares irreducibles, la única regla justa para tomar decisiones colectivas es la *unanimidad*, porque es el único modo de garantizar “que la acción colectiva sea juzgada ‘deseable’ por cualquier cálculo racional del individuo”.²² Vale decir que caben y cuentan sólo los intereses de los individuos *como tales*.

Cualquier empresa colectiva se disuelve en una serie de decisiones individuales; la regla de unanimidad supone, a fin de cuentas, que cada individuo se relaciona con el Estado por sí solo: que se encuentra aislado en sus necesidades y decisiones, como lo está en sus intereses.²³ Una imagen que hubiese parecido espantosa a Tocqueville, a Montesquieu y casi a cualquiera de los viejos liberales.

²⁰ Robert Axelrod, *La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

²¹ Tomo la noción de “idioma normativo” del trabajo de Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

²² Buchanan y Tullock, *op. cit.*, p. 118.

²³ Es curioso que las discusiones sobre la unanimidad entre los nuevos individualistas se refieran tan sólo a su viabilidad técnica; el principio está fuera de duda. Véase, por ejemplo, Coleman, “Unanimity”, en *Markets, Morals and the Law*, *op. cit.*, pp. 281 y ss.

Pero nada de eso es del todo nuevo. Los hallazgos y las agresivas recomendaciones del individualismo ingenuo tienen una larga historia.

2. MENOSPRECIO DE LA CORTE Y ALABANZA DE LA ALDEA

La historia del individualismo es larga y complicada, y está entretrejida de muchas formas con la historia del pensamiento occidental. Para empezar, en esa valoración de lo individual sobre lo general que aparece ya en los estoicos, en Duns Scoto y en Leibnitz, que imaginó un universo de mónadas singulares e irrepitibles, cerradas, que en su multitud infinita consiguen "la mayor variedad posible con el mayor orden posible".²⁴

Una parte de esa historia, y no la menor, sirvió para inventar la ciudadanía y para encarecer las virtudes del Estado; otra más desembocó en la defensa beligerante de las libertades personales, y otras en las más variadas instituciones y formas culturales, de la idea de perfeccionamiento individual al modelo clásico del mercado.

De esos innumerables trayectos me interesa apenas uno. El que, de manera sin duda provisional, concluye en la obra de Nozick, Buchanan, Axelrod, Coleman, Tullock. Una derivación del individualismo que discute entre dos temas: el aprecio de la privacidad, incluso en contra de las virtudes y valores de la ciudadanía, y la oposición de la sociedad, como forma espontánea de orden, al Estado.

Los motivos de esta pequeña historia se apuntan ya en las razones del estoicismo. Por un procedimiento comprensible, la valoración del individuo se asociaba, para la *Stoa*, al menosprecio del mundo; sobre todo, un menosprecio de las formas políticas y de las leyes en cuanto no fuesen expresión del orden racional de la naturaleza. Incluso Cicerón, heredero muy romano del estoicismo y espejo de virtudes ciudadanas, estaba convencido de que no existía más derecho ni más ley que la recta razón; la justicia, escribía, "es absolutamente nula si no se encuentra en la naturaleza".²⁵

Una idea extraña, pero que tiene obvias afinidades con la tradición cristiana y que ha tenido una larga descendencia. De hecho, su sesgo radical, a fuer de abstracto, se acusa en la historia toda de las teorías del

²⁴ G.W. Leibnitz, *Monadología*, México, Porrúa, 1977, p. 395. Véase también Heinz Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 173 y ss.

²⁵ Cicerón, *Tratado de las leyes*, México, Porrúa, 1978, p. 105. Es interesante el esquema de su argumento: de la igualdad de los hombres deriva la igualdad de inclinaciones y de valoraciones, y de ahí la universalidad de los criterios de justicia y su fundamento natural. Una fórmula que hoy tiene enorme éxito, bajo formas técnicas.

Derecho Natural.²⁶ Amparados sólo por la Naturaleza, los individuos entran en la Historia como un corrosivo capaz de disolver cualquier vínculo, y es ése el predicamento que aquí me interesa: que es forzoso reconstruir el orden, darle un nuevo fundamento a la sociedad.

Una frase de Louis Dumont describe con exactitud esa situación insólita: “a partir del momento en que ya no es el grupo sino el individuo el que se concibe como ser real, la jerarquía desaparece, y con ella la atribución inmediata de la autoridad”.²⁷ Sólo es lógico, estando así las cosas, imaginar que todos se han puesto de acuerdo, que han convenido en alguna forma de orden.

Una vez aceptados los derechos naturales, aceptadas las conclusiones lógicas de la idea de un contrato social, la comunidad no puede consistir en otra cosa que en un agregado de relaciones individuales.²⁸ Pero de ahí pueden resultar formas políticas de muy distinta índole.

En su formulación más radical, también acaso la más moderna, concluye en el mejor argumento sobre la necesidad del Estado, sobre la necesidad de su imperio sin cortapisas. Hobbes no imagina, y es ése el nudo de su argumento, que una junta de individuos pueda constituirse a sí misma como sociedad sin la creación de una autoridad irresistible.

Al mismo tiempo, sin embargo, el desarrollo de la Reforma protestante venía a dar en los argumentos más refinados acerca del derecho de resistencia. Por encima del pacto social, según sus razones, subsistía el pacto de cada individuo con Dios, el compromiso personal de cumplir con sus mandatos y de resistir, por lo mismo, a la tiranía.²⁹

Pero no son los alegatos tiranicidas lo que más importa de ese diálogo para mi historia, sino el arquetipo de la comunidad de los justos como cosa ya mundana pero distinta e incluso hostil al Estado. No, tampoco, el cuerpo de la doctrina de las confesiones mayores, sino su inercia cultural.³⁰ Y en

²⁶ Véase Otto Gierke, editado por E. Barker, *Natural Law and the Theory of Society. 1500 to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 35.

²⁷ Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, p. 90.

²⁸ “If the conception of a social contract was pushed to its logical conclusion, any right belonging to a community was necessarily reduced to the collective rights of a number of individuals, and the internal nexus of the popular community became nothing more than a network of contractual relationships between its various members.” Gierke, *op. cit.*, p. 46.

²⁹ Véase Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, vol. II, pp. 244 y ss.

³⁰ Según Troeltsch, el protestantismo no supone, en principio, una ruptura total con la “cultura eclesíástica” medieval; en lo fundamental, su influencia sobre las formas modernas de vida social es una derivación cultural de su acento personalista y no consecuencia inmediata de su dogmática. Véase Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, *passim*.

particular, las consecuencias políticas de las formas sectarias que se avecindaron en el Nuevo Mundo. Pero a eso habrá que llegar más tarde.

En principio, la justificación calvinista o católica de la resistencia al poder injusto no alcanza a disolver el argumento de Hobbes. Porque no consiste el problema en deponer a un gobernante inicuo, sino en mostrar que, bueno o malo, es innecesario, o casi.

Lo habitual suele ser suponer que Locke desmiente a Hobbes en sus conclusiones autoritarias. Sin embargo, en lo que ahora busco, no consigue una réplica definitiva. Invierte el sentido de algunos razonamientos, es cierto, porque entiende, con Hooker, que la condición natural del hombre no es tanto belicosa, cuanto indigente. Y sin embargo, necesita al Estado por las mismas razones;³¹ de hecho, no es claro, en su obra, si puede existir algún orden social fuera del que procura el contrato: "...el estado de Naturaleza entre los hombres -escribe- no se termina por un pacto cualquiera, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político".³²

A continuación argumenta, de nuevo con Hooker, que la incapacidad para bastarse solos conduce a los hombres a formar "sociedades políticas". Y un poco más lejos insiste en que sólo cabe salir del estado de naturaleza mediante la convención de una sociedad política, que existe "allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de sus miembros ha hecho renuncia de ese poder natural" para defender su vida y propiedad, y juzgar y castigar a quienes las amenacen.³³

Por supuesto, es la suya una calurosa defensa de lo privado; un buen argumento para procurar su *seguridad*, ahora frente al Estado. Pero no se propone el problema radical del orden, a la manera de Hobbes. La cohesión social depende, según la lectura que quiera hacerse, bien del contrato o bien del respeto de la ley natural.

Para ir más allá en la historia que quiero reconstruir, el individualismo necesitaba otras razones. Necesitaba mostrar que el tránsito del precario estado de naturaleza a una forma regular de cooperación era un proceso natural, que podía darse con entera independencia del poder político. Necesitaba, en el camino, acordarle un valor mucho mayor a las preocupaciones de la vida privada. Y necesitaba hacerlo en el mismo lenguaje de

³¹ "[...] si el estado de naturaleza no es en esencia estado de guerra, tiende naturalmente a serlo. En el estado de naturaleza, en efecto, los hombres no tienen jueces reconocidos para dirimir sus diferencias: cada individuo es juez en su propia causa. Por consiguiente, los derechos del individuo están en perpetuo peligro." Pierre Manent, *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990, p. 114.

³² John Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1983, cap. II, par. 14, p. 12.

³³ *Ibid.*, cap. VII, par. 87, p. 64.

Hobbes. Fue el camino que anduvieron Bernard de Mandeville y Samuel Pufendorf.

A pesar de la defensa de Locke, y de otros muchos, el lugar de la propiedad privada en el idioma normativo de los comienzos del siglo XVIII era precario porque dominaba el ideal del republicanismo clásico, que veía en el lujo una amenaza para la salud pública; los individuos valían sobre todo en su calidad de *ciudadanos*. Vale decir, en cuanto sabían subordinar sus apetitos a las necesidades públicas.

Ponerse a defender los intereses privados, en una situación así, era defender al vicio contra la virtud. Y fue precisamente lo que se propuso Bernard de Mandeville; con sólo el argumento, un poco escandaloso y un poco paradójico, de que los vicios privados venían a ser la razón de la prosperidad pública.³⁴

Más aún, por una curiosa interpretación genética, hacía que las virtudes republicanas fuesen producto de una maquinación perversa:

Siendo, pues, interés de los peores entre ellos, más que de cualquier otro, predicar el espíritu público para poder coger los frutos del trabajo y la abnegación de otros, y al mismo tiempo satisfacer sus propios apetitos con menores molestias, convinieron con los demás en llamar VICIO a todo lo que el hombre, sin consideración por el público, fuera capaz de cometer para satisfacer alguno de sus apetitos [...] y en dar el nombre de VIRTUD a cualquier acto por el cual el hombre, contrariando los impulsos de la naturaleza, procurara el bien de los demás o el dominio de sus propias pasiones mediante la racional ambición de ser bueno.³⁵

Mucho, en su obra, suponía la subversión de los ideales republicanos, porque le servía de estructura una idea de felicidad dissociada ya de la virtud, en particular de las virtudes cívicas.³⁶ En eso apuntaba ya el lenguaje moral de una civilización de los negocios. Pero lo que sería de mayor influencia para la historia del individualismo era la sugerencia de que el propio egoísmo podía conseguir alguna forma de cohesión social.

³⁴ Bernard de Mandeville, *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

³⁵ *Ibid.*, pp. 26 y 27. Llama la atención la larga vida que ha tenido el argumento, y cómo es hoy igualmente persuasiva la idea de que el "interés público" es apenas un ardor de vividores.

³⁶ Goldsmith lo pone en los siguientes términos: "[...] not only can endless money-making, an activity Aristotle and others rejected as unnatural, be a satisfying way of living, but also the pursuit of happiness is conceived as pleasure-seeking rather than the cultivation of virtue". Véase M.M. Goldsmith, "Liberty, Luxury and the Pursuit of Happiness", en A. Pagden (comp.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 243.

En el panal de la fábula “cada parte estaba llena de vicios, pero todo el conjunto era un paraíso”, porque “aun el peor de la multitud, algo hacía por el bien común”.³⁷ Y ello no por un propósito deliberado, sino como consecuencia impensada, mecánica, del orden de las cosas.

Sin violentar nada, el humor un poco amargo de Mandeville responde a los razonamientos de Hobbes. Porque el hombre sigue siendo, para él, un animal de condición lamentable; pero no necesita ya contrariar sus inclinaciones. No son, dice, “ni las cualidades amistosas, ni los afectos simpáticos que son naturales en el hombre, ni las virtudes reales” lo que puede cimentar una sociedad; “por el contrario, lo que llamamos mal en este mundo, sea moral o natural, es el gran principio que hace de nosotros seres sociables”.³⁸

No imaginaba, hay que dejarlo claro, que del mal resultase la armonía, sin más. Necesitaba leyes, reglamentos y castigos para poner en orden a esa junta de egoístas.³⁹ La fe en el orden espontáneo es producto más tardío, que haría popular Adam Smith. Lo importante, sin embargo, es el cambio del lenguaje moral que se produce en la obra de Mandeville.

El famoso párrafo sobre la benevolencia del panadero y el carnicero, con su inevitable acento irónico, no era ya una pieza de filosofía moral, ni podía ocasionar escándalo.⁴⁰ El interés de la “mano invisible” es, por decirlo así, técnico. Porque aparece en una sociedad ya hecha, y no dice nada sobre la legitimidad de la autoridad pública ni sobre su origen.

Mandeville desfonda los prejuicios morales del humanismo cívico. Abre brecha, por decir así, en el aprecio de las virtudes de la sociedad mercantil. Pero hacía falta algo más; hacía falta separar de raíz la sociedad de la *civitas*, para reducir todo lo posible las atribuciones justas de la autoridad.

Grocio lo había intentado, contando entre las notas características de la naturaleza humana la sociabilidad (*apetitus societatis*). Con todo lo razonable que pueda parecer, el argumento era un retroceso doctrinal, y no podía persuadir a un lector convencido de *Leviatán*. Pudo hacerlo, en cambio, Samuel Pufendorf, porque derivaba sus conclusiones de un sistema en todo similar al de Hobbes.

Su mayor mérito estriba en haber establecido un principio natural para la asociación de los hombres, distinto del que requiere la comunidad

³⁷ Mandeville, *op.cit.*, pp. 14 y 15.

³⁸ *Ibid.*, p. 248.

³⁹ Véase Thomas A. Horne, *El pensamiento social de Bernard de Mandeville*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 179 y ss.

⁴⁰ Véase Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, lib. I, cap. II, p. 17.

política,⁴¹ pero sin modificar los rasgos generales de la naturaleza humana que había sentado Hobbes. La *socialitas* no es, entonces, ni una particular benevolencia ni un precepto divino, sino un imperativo *racional*, como lo eran las Leyes de Naturaleza para Hobbes.⁴² Escribe Pufendorf:

Es claro que el hombre es un animal en extremo deseoso de preservarse a sí mismo, expuesto a la necesidad, incapaz de existir sin la ayuda de sus congéneres, equipado de manera notable para contribuir al bien común, y sin embargo siempre malicioso, petulante, y fácilmente irritable, y pronto y poderoso para hacer daño. Para que tal animal viva y disfrute las cosas buenas que en este mundo se ofrecen a su condición, *es necesario que sea sociable...*⁴³

La sociabilidad es una exigencia que se deriva de la precaria condición humana y no un atributo natural, como quería Grocio,⁴⁴ resultado, no de la bondad, sino de la debilidad de los individuos, de la *summa imbecillitas atque naturalis indigentia* del género humano.⁴⁵

Esa manera de razonar le permite a Pufendorf imaginar la reunión de la sociedad sin necesidad de contrato ninguno, como resultado necesario de los rasgos de una naturaleza humana en los que cabe reconocer a Hobbes: la debilidad, la indigencia, el egoísmo.

Mostrado eso, Pufendorf concede sin dificultad que son necesarias las leyes, y que es posible y necesario convenir en la formación de la *civitas*. Pero no es ya la única forma posible de asociación. Antes, dice Pufendorf, de que existiera el Estado, los hombres habían aprendido a trabajar para cubrir sus necesidades y a beneficiarse del trabajo de otros por el comercio.⁴⁶

⁴¹ La operación consistía, en expresión de I. Hont, en establecer “el concepto de *sociedad* como una forma de organización independiente de la *civitas*”. Véase Istvan Hont, “The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the ‘Four-Stages Theory’”, en Pagden, *op.cit.*, p. 265.

⁴² Las leyes de naturaleza de Hobbes, según Watkins, son “imperativos hipotéticos afirmativos” que se derivan de un sistema monista de necesidades. En el mismo terreno se sitúa Pufendorf. Véase J. W. N. Watkins, *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, Madrid, Doncel, 1972, pp. 98 y ss.

⁴³ Samuel Pufendorf, editado por James Brown Scott, *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, Oxford, Clarendon Press, 1934, lib. II, cap. III, par. 15, voi. 2, p. 207. (La traducción y el énfasis son míos.) En lo que más me interesa, el texto latino dice: “Ejusmodi animal, ut salvum sit bonisque fruatur, quae in ipsius conditionem heic cadunt, necessarium est ut sit sociabile...”

⁴⁴ “Le caratteristiche della natura umana sono, questo passo, l’amor sui, l’imbecillitas e il fatto che gli uomini possono essere sia di grande aiuto che di grande nocumento ai propri simili. [...] nessuna delle caratteristiche della natura umana è costituita da una naturale socievolezza”. Fiametta Palladini, Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una Rinterpretazione del Giusnaturalismo Moderno, Bolonia, Il Mulino, 1990, p. 96.

⁴⁵ Pufendorf, *op.cit.*, lib. II, cap. III, par. 14, voi. 2, p. 207.

⁴⁶ Pufendorf, *op.cit.*, lib. VII, cap. I, par. 6, vol. 2, p. 958.

Aunque es apasionante, no es preciso seguirle más lejos. Basta la inusitada invención de la *socialitas* para dejar el paso franco al desarrollo del individualismo. Están ya completos y bien fundados los temas de mi pequeña historia. Ya pueden apreciarse las virtudes privadas por sus propios méritos, y ya no hace falta pactar la creación del Estado para conseguir una forma regular de cooperación.

La sola racionalidad de los individuos –débiles, torpes y maliciosos– los empuja hacia el comercio, los ayuda a ayudarse. Y por sí solos, de manera espontánea, crean una sociedad que no depende de la coacción.

3. UNA VIEJA TRADICIÓN DEL NUEVO MUNDO

Muchas de las ideas de Pufendorf, de Mandeville, las aprovecharon después letrados de muy diferente ánimo e intenciones. No cuesta trabajo encontrar algunas, en combinaciones más o menos previsibles, en cualquiera de los ilustrados escoceses, pero también en Juan Jacobo Rousseau. Hubo quien las asoció al tradicionalismo y quien tramó con ellas una defensa de la vida silvestre, para recuperar con una y otra cosa la política.

La versión que me interesa acepta, sin embargo, las consecuencias más extremas, incluso algo paradójicas, de esos primeros razonamientos. En particular, traduce la independencia teórica de la sociedad respecto del Estado en una relación casi de hostilidad; por la misma lógica, el intransigente individualismo del modelo termina confundido con extraños ideales de vida comunitaria.

En el sentido más estrecho, se trata de un pensamiento radical: enemigo del Estado y de las formas clásicas de vida pública, enemigo de la moral del humanismo cívico, de las jerarquías y los privilegios, de la política. Por todo lo cual era difícil que arraigase en Europa, al menos hasta el siglo pasado.

Es cierto que en todo el pensamiento liberal hay una acusada desconfianza hacia el poder político y una pareja fe en las posibilidades del orden espontáneo. Sin embargo, nunca imaginaron ni Hume ni Stuart Mili, ni mucho menos los doctrinarios franceses, que fuera posible prescindir del Estado.⁴⁷ Su modelo económico depende, en buena medida, de la idea de un equilibrio natural; pero casi todos entendían que las instituciones

⁴⁷ Según Müller-Armack, la tendencia natural del liberalismo lleva a la convicción de que “la causa de la libertad puede prescindir del poder”. De modo que si no llegó a la disolución del Estado en el siglo XIX, ello fue sólo gracias a “un remanente de sentido de realidad”. Alfred Müller-Armack, *El siglo sin Dios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, pp. 214 y ss. Creo que la afirmación es exagerada.

políticas, obra de siglos de experiencia acumulada, eran una garantía necesaria de la libertad.⁴⁸

En el Nuevo Mundo ocurrían las cosas de distinta manera. Después de todo, la sociedad de las colonias inglesas había surgido como un refugio contra la opresión de la intolerancia. Los juicios sobre el Estado, sobre el conjunto de las instituciones y tradiciones políticas del viejo continente, eran mucho más radicales entre los bautistas, presbiterianos, cuáqueros, metodistas y puritanos, que en las confesiones protestantes mayores.

Los acentos subjetivistas del protestantismo, como su inercia secular y racional, tuvieron un campo más propicio entre las sectas.⁴⁹ A eso hay que sumar que el "pacto social" no era, para ellos, una metáfora, sino un recuerdo concreto, que enlazaba con la convicción de formar comunidades elegidas por Dios.

El autogobierno local no era un mecanismo jurídico, sino la expresión formal, la única posible, de la comunidad de los justos. Era del todo razonable suponer, en un mundo así, que no podían entrar en conflicto los deseos de los individuos y las necesidades del común. Los puritanos de Nueva Inglaterra, escribe Robert Kelley, "apreciaban la unanimidad como su ideal de gobierno, lo que reflejaba su creencia de que todas las decisiones se fundan en los deseos de Dios y en que el bien es claramente distinto del mal".⁵⁰

El primer pacto, definitivo, era un pacto religioso, que vinculaba a cada individuo con Dios, y a todos en una comunidad de elegidos. La obediencia a otra autoridad, a un gobierno humano y distante, sólo podía ser condicional y limitada. No es extraño, pues, que resultase atractiva la idea de un orden social espontáneo y libre de coacción, tanto como repelentes las razones de Hobbes sobre la autoridad y la religión.

La nostalgia de ese orden aldeano es, acaso, una de las claves del pensamiento democrático estadounidense, de sus rasgos populistas y provincianos. Pero en un principio era un orden sin historia, que se oponía, como forma racional, al viejo sistema de privilegios de la constitución inglesa.

Su experiencia y su peculiar situación daban buenas razones al radicalismo, y ello en dos sentidos. Hacían razonable y necesario desconfiar del poder político, y hacían casi inevitable fundar el orden social sobre la

⁴⁸ En eso coincidirían Edmund Burke y Walter Bagehot, pero también Guizot, y hoy Friedrich Hayek.

⁴⁹ "El padre de los derechos del hombre —escribe Troeltsch— no es el genuino protestantismo eclesiástico, sino las sectas y el espiritualismo odiados por él y empujados hacia el Nuevo Mundo...", Troeltsch, *op.cit.*, p. 68.

⁵⁰ Robert Kelley, *El modelo cultural en la política norteamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 75.

espontánea acción de los individuos. En las declaraciones de derechos, como ha dicho Gerhard Ritter, “implícitamente se da por supuesto que la comunidad marcha tanto mejor cuanto menos estorba a sus miembros en sus apetitos egoístas de felicidad”.⁵¹

En Europa aquello llevaba consigo la dolorosa incertidumbre de la destrucción de un viejo orden, y todavía durante todo el siglo XIX iban emparejados el “individualismo y el fantasma del caos. En Estados Unidos no pasaba nada de eso:

El “individualismo” estadounidense no hizo referencia a las fuentes de la disolución social, a la dolorosa transición hacia un futuro orden social armonioso, ni tampoco al cultivo de la unicidad, o de la comunidad orgánica; el objetivo que se fijó fue la realización, actual o inminente, de la etapa final del progreso humano en una sociedad espontáneamente cohesiva, con iguales derechos individuales, gobierno limitado, *laissez-faire*, justicia natural, igualdad de oportunidades, libertad individual, progreso moral y dignidad.⁵²

No es que imaginaran, los Padres Fundadores, que los hombres tuviesen inclinaciones bondadosas; al contrario. Pero por eso mismo, temían lo que pudiese hacer cualquiera con el poder de un Estado fuerte. Realistas consecuentes, fabricaron un gobierno moderado por límites exteriores y equilibrios internos; un gobierno, eso pretendían, inofensivo para las libertades individuales.⁵³

Era una doctrina de prudencia y disciplina, poco apta para mover al entusiasmo a nadie. El ruido lo haría Thomas Paine, con una prosa violenta, incendiaria y abstracta, capaz de elevar la experiencia norteamericana a la categoría de modelo universal. Y acaso tiene razón Irving Kristol cuando dice que Paine era “un inglés radical que nunca entendió a América”,⁵⁴ pero no creo que sea conveniente ignorarlo sólo por eso.

⁵¹ Gerhard Ritter, “Esencia y transformaciones de la idea de libertad en el pensamiento político de la Edad Moderna”, en Ritter, *El problema ético del poder*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, p. 119.

⁵² Steven Lukes, *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975, p. 39.

⁵³ “Ellos enseñaban que el hombre es una criatura de egoísmo rapaz, y sin embargo deseaban que fuera libre; libre, en esencia, para competir, para dedicarse a una lucha arbitrada, para usar la propiedad como medio de obtener más propiedades. Aceptaban la imagen mercantil de la vida como un eterno campo de batalla, y daban por sentado la guerra hobbesiana de cada uno contra todos; no proponían que se pusiera fin a esta guerra, sino meramente que se estabilizara y se le hiciera menos asesina.” Richard Hofstadter, *La tradición política norteamericana y los hombres que la formaron*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 44.

⁵⁴ Irving Kristol, “La revolución norteamericana como revolución exitosa”, en Kristol, *Reflexiones de un neoconservador*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1986, p. 106.

Desde *Common Sense*, Paine sabe extraer todas las consecuencias de la laboriosa distinción de Pufendorf entre sociedad y *civitas*: “La sociedad –escribe– es producida por nuestras necesidades, y el gobierno por nuestra maldad; la primera promueve nuestra felicidad *positivamente* uniendo nuestros afectos, el último *negativamente* refrenando nuestros vicios”, de lo cual sólo cabe inferir que “la sociedad es en cualquier caso una bendición; pero el gobierno, incluso en su mejor forma, no es sino un mal necesario”.⁵⁵

Todo lo demás que hay en sus textos, mucho más escandaloso, arraiga en esa convicción simple y también antigua.

El tono de su defensa de la Revolución francesa, es cierto, recuerda al de cualquier revolucionario de los tiempos modernos: “Todo lugar tiene su Bastilla, y toda Bastilla su déspota”.⁵⁶ Pero el fondo de sus argumentos es, siempre, la aversión hacia el gobierno, que sin mayor dificultad se extiende hacia todos los que viven del “dinero público”.

Con una simplicidad desconcertante concluye que el interés real de todo despotismo es el dinero.⁵⁷ Y no es extraño: si el gobierno casi no tiene razón de existir, porque la sociedad se basta sola, hay que sospechar un engaño en cualquier invocación del “interés público”; y puesto que los políticos y gobernantes tienen la misma constitución moral que cualquier individuo, el propósito del engaño no puede ser otro.

Las abstracciones de Paine, como muchas, se prestan para la caricatura; pero no cuesta trabajo ver en ellas el origen de un idioma normativo que incluso hoy nos es familiar:

Gran parte del orden que impera entre los hombres no es producto del gobierno. Tiene su origen en los principios de la sociedad y en la constitución natural del hombre. Existía antes que el gobierno, y seguiría existiendo si la formalidad del gobierno fuese abolida. La dependencia mutua y los intereses recíprocos que tienen los hombres crean la gran cadena de conexión que lo compone.⁵⁸

Para mi pequeña historia interesa sobre todo que los argumentos de Paine son formales, como los de la vieja escuela de Derecho Natural, pero escribe en un lenguaje ya enteramente secular. Es cierto que, por eso, tiene acaso más afinidades con el radicalismo de Bentham y James Mili que con Madison o Adams. Pero también por eso se conecta con los modelos racionalistas del individualismo de nuestro siglo.

⁵⁵ Thomas Paine, *Common Sense*, en *The Thomas Paine Reader*, Harmondsworth, Penguin, 1987, p. 66. (La traducción es mía.)

⁵⁶ Paine, *The Rights of Man*, en *op. cit.*, p. 209. (La traducción es mía.)

⁵⁷ Textualmente: “the real object of all despotism is revenue”, *ibid.*, p. 226.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 266. (La traducción es mía.)

Desde entonces, la tradición norteamericana ha mantenido los mismos temas, aunque con varios acentos y propósitos.⁵⁹ En Jefferson, por ejemplo, se junta el temor al Estado con la nostalgia del viejo orden aldeano, de comunidades virtuosas; en Jackson aparece, en cambio, la agresiva independencia del individuo que se ha “hecho a sí mismo” en la frontera de la civilización.

El “hacerse a uno mismo” es importante, porque traduce un menosprecio hacia las instituciones formales y el resto de los “artificios” que sirven de apoyo a la personalidad en un orden complejo. Quien “se hace a sí mismo” razona como si fuese posible hacer *tabula rasa* con la historia entera de la sociedad. Pero la digresión nos llevaría demasiado lejos, y basta con dejarlo apuntado.

Las obras de Thomas Paine y Adam Smith sirven para echar los cimientos de la tradición. Una lectura sesgada e injusta de Smith, la verdad sea dicha. Pero no queda todo en el hallazgo de un orden económico espontáneo, ni se reduce el valor de la independencia personal a su mejor capacidad para producir riqueza; como tampoco se limita a su rapacidad el daño de que es capaz el Estado.

La religiosidad agresiva de las sectas es una fuerza histórica cuya inercia se deja sentir de muchos modos. En esto que ahora busco, el valor del individuo, el fundamento mismo de su existencia personal es el íntimo diálogo con Dios que decide su destino eterno. Una cosa que, en la laboriosa búsqueda de la felicidad mundana, puede quedar un poco al margen, pero que vuelve de inmediato, como un recurso natural, en cuanto es preciso justificar la resistencia, la oposición a cualquiera de las formas del orden social.

No es extraño. Cuanto más radical es el antagonismo, más necesario es eximir a los argumentos de saldar cuentas con el realismo. Así ocurre, por ejemplo, con el abolicionismo de William Lloyd Garrison y Wendell Phillips.

Su oposición al gobierno es cosa de principios, de una suerte de anarquismo religioso que desemboca en la “no resistencia”. Con un enorme esfuerzo de abstracción, hacen del asunto un problema teológico, donde la esclavitud es casi anecdótica: se trata de no colaborar con ninguna forma de coacción sobre el libre albedrío, por no contrariar los designios divinos.⁶⁰

⁵⁹ Véase Hofstadter, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁰ “Como todo gobierno se mantiene por la fuerza física y sus leyes deben virtualmente su vigor a la punta de la bayoneta, no podemos desempeñar ningún cargo que imponga a quien lo ejerza la obligación de forzar a los hombres a obrar bien, bajo pena de prisión o de muerte...”. El texto es parte del programa de la Convención de la Paz, Boston 1838, organizada por Garrison; P. Kecskemeti, “El pensamiento político en Norteamérica”, en J. P. Mayer, *Trayectoria del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 275.

La postura es intransigente, y aun extrema, pero depende de un clima moral muy familiar. “Los gobiernos –escribía Phillips– siempre están volviéndose corruptos. Cada secretario de Estado [...] es necesariamente un enemigo del pueblo...”⁶¹ Frente a ese hecho lamentable, puede confiarse, en cambio, en los individuos: “La gente siempre tiene intenciones correctas y al final tendrá lo que es correcto”.⁶²

Todo eso puede parecer hoy un poco excéntrico. Los nuevos individualistas entienden que es un punto de pulcritud científica evadir todo asunto religioso. Sin embargo, esa mirada hacia la trascendencia le presta un fundamento muy sólido a la idea de que puede reducirse la política a un problema de conciencia individual. No es poca cosa.

Ayuda en eso, y bastante, el entusiasmo romántico de Emerson. En su prosa, un individuo casi autista se convierte, sin que hagan falta muchas razones, en la cumbre mística de la Naturaleza.⁶³ Como regla general, supone que “cuanto menos gobierno haya, será mejor”, pero sobre eso añade que la aparición del “hombre de carácter” hará al Estado enteramente innecesario.

Son sólo conclusiones lógicas de una manera de razonar en mucho semejante a la que hoy tienen Nozick, Axelrod o Buchanan. “Hay una gran diferencia –escribe Emerson– entre el imponerme a mí mismo alguna forma de autocontrol y el pretender que otro actúe de acuerdo con mis ideas”;⁶⁴ de donde, no habiendo más remedio que elegir entre la autodisciplina y la coacción, parece razonable huir de la política. Puestas así las cosas, “todos los fines públicos son vagos y quijotescos comparados con los privados”.

Por el mismo camino, y con parecidas razones, Henry David Thoreau estaba convencido de que “el mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto”.⁶⁵ Su clásico argumento en favor de la desobediencia civil es, acaso, la última escala importante de mi pequeña travesía.

⁶¹ Phillips citado por Hofstadter, *op.cit.*, p. 146.

⁶² *Ibid.*, p. 147.

⁶³ El aislamiento parece ser, de hecho, el ideal más acabado del individualismo de Emerson. Su descripción del “hombre de carácter” es incluso un poco alarmante: “He needs no library, for he has not done thinking; no church, for he is a prophet; no statute-book, for he is the lawgiver; no money, for he is value; no road, for he is at home where he is; no experience, for the life of the creator shoots through him, and looks from his eyes. He has no personal friends, for he who has the spell to draw the prayer and piety of all men unto him, needs not husband and educate a few, to share with him a select and poetic life. His relation to men is angelic...”. Ralph Waldo Emerson, editado por William Gilman, “Politics”, en *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, Nueva York, Penguin Books, 1983, p. 357.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 356. (La traducción es mía.)

⁶⁵ Henry David Thoreau, “Civil Disobedience”, en Thoreau, *Walden and Civil Disobedience*, Nueva York, Penguin Books, 1983, p. 385. (La traducción es mía.)

Ni siquiera importa ya si los individuos hacen algo por la prosperidad pública. De hecho, el mundo parece irremediablemente malo y no hay otro refugio que la intimidad de la conciencia. "Ningún hombre tiene el deber –escribía– de dedicarse a la erradicación de ninguno, ni siquiera del mayor de los males [...], pero es su deber, al menos, lavarse las manos...";⁶⁶ lejos de preocuparse por lo que sea o no legal, los hombres deben vivir pendientes sólo de lo que sea *justo*. El problema es que eso es algo que sólo puede decidirse, según Thoreau, en cada conciencia particular.

Hay una enorme distancia, insalvable en realidad, entre ese radical rechazo del Estado y el anarquismo clásico. Para entenderlo basta cotejar un par de textos. Con una ingenuidad asombrosa decía Thoreau:

Comoquiera, el gobierno no me concierne demasiado, y debo dedicarle la menor cantidad posible de pensamientos. Porque no hay muchos momentos en que yo viva bajo un gobierno, ni siquiera en este mundo.⁶⁷

De un modo muy distinto veía las cosas Proudhon:

Ser gobernado es estar vigilado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, encerrado, adoctrinado, amonestado, controlado, estimado, apreciado, censurado, mandado por seres que no tienen títulos, ni ciencia ni virtud... Ser gobernado es verse en cada operación, en cada transacción, en cada movimiento, anotado, registrado, empadronado, sometido a tarifa, sellado, medido, acotado, cotizado, patentado, licenciado, autorizado, apostillado, amonestado, estorbado, retirado, enderezado y enmendado.⁶⁸

La distancia explica con facilidad suficiente las distintas soluciones de uno y otro. Explica por qué Proudhon y los anarquistas buscan todavía una "razón pública", y Thoreau no necesita salir de la intimidad.

De hecho, no es algo enteramente nuevo lo que propone Thoreau. Es apenas un extremo imaginable a partir de la idea clásica de que la obediencia se funda en el consentimiento individual; en palabras de Hannah Arendt: "Ésta es la esencia de la solución rousseauiano-kantiana al problema de la obligación, y su defecto, desde mi punto de vista, es que traslada el conflicto a la conciencia –a la relación entre el yo y el mí mismo".⁶⁹

⁶⁶ *Ibid.*, p. 393.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 410. (La traducción es mía.)

⁶⁸ El texto aparece en la edición de Armand Cuvillier, *Proudhon*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 294 y 295.

⁶⁹ Hannah Arendt, "Desobediencia civil", en Arendt, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, p. 92.

Así lo había entendido Emerson, que decía que “cualesquiera leyes, fuera de las que los hombres hacen por sí mismos, son risibles”.⁷⁰ Y si con eso se disolvía lo público, si no quedaba más que la minuciosa dedicación de cada cual a sí mismo, Thoreau no veía inconveniente ninguno: “Yo no soy responsable por el funcionamiento exitoso de la maquinaria social. Yo no soy el hijo del ingeniero”.⁷¹

Es cosa ya de poca importancia que la heroica consagración del individuo a su realización personal se reduzca, en el nuevo lenguaje, a su sistema de preferencias. De un modo y otro, sólo son legítimos los intereses de los individuos, y sólo ellos pueden defenderlos.

LA MORALEJA

Tocqueville veía con bastante aprensión las consecuencias del individualismo en los países democráticos:

El individualismo es un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a un lugar alejado con su familia y sus amigos, de tal manera que tras haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona gustosamente la grande a sí misma.⁷²

Una disposición que era consecuencia “de unjuicio erróneo más que de un sentimiento depravado”, pero no podía menos que cegar “la fuente de las virtudes públicas”. Quiso ver, sin embargo, en las formas de política local y en la arraigada tradición asociativa de Estados Unidos una forma eficaz de corregirlo. A la distancia, no parece haber acertado del todo.

En nuestro fin de siglo han perdido sentido ya la mayor parte de las formas de la vida pública estatal. Por muchas razones, ni la representación, ni la opinión pública pueden ofrecer más que sucedáneos. Junto con eso, las enormidades y disparates de casi todos los estados han hecho irrisorios sus fundamentos morales, de modo que parece incluso razonable abandonarlo todo.

Sobre el andamiaje normativo que levantaron Mandeville y Pufendorf, podemos imaginar que una sociedad de individuos se las arregle sola; con las razones de Thomas Paine, de Emerson y Thoreau, es fácil convencerse de que el mal reside en el Estado. Darle a eso una demostración científica es cosa sólo de elegancia y de buena conciencia moderna.

⁷⁰ Emerson, *op. cit.*, p. 356.

⁷¹ Thoreau, *op. cit.*, p. 402.

⁷² Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1988, vol. II, p. 137.

Lo curioso es que parece que estuviésemos oyendo un diálogo muy viejo. Viene de lejos la voz de Leibnitz arguyendo que las mónadas, en su infinita diversidad, se combinan y se relacionan siempre de modo que éste sea el mejor de los mundos posibles. Y de lejos también la sabiduría de Voltaire:

Todo está rigurosamente encadenado en el mejor de los mundos imaginables –decía a veces Pangloss a Cándido–, porque la verdad es que si no os hubiesen despedido de un hermoso castillo por el amor de la señorita Cunegunda, si no os hubiesen metido en la Inquisición, ni hubieseis recorrido a pie América, ni endilgado una estocada al barón, ni perdido los carneros de Eldorado, no comeríais aquí azambogos confitados y pistaches.

Decís bien –contestaba Cándido–. Pero lo único que debemos hacer es cultivar nuestro jardín.⁷³

Acta est fabula

⁷³ Voltaire, *Cándido*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 154.