

El Sistema de Ideas Hayekiano y la Tradición Fenomenológica

Introducción

Las páginas que siguen nacieron de la insatisfacción y la curiosidad minimalista. Llevan su sello.

A lo largo del seminario sobre “El pensamiento de Friedrich A. von Hayek,” mientras nos adentrábamos en el sistema de ideas hayekiano, la discusión del grupo frecuentemente desembocaba en las relaciones, distancias, paralelismos, etc., de nuestra materia de estudio con otras corrientes de pensamiento. En este contexto dialógico, las expresiones pragmatismo, círculo de Viena, neo-kantismo, fenomenología, historicismo, positivismo lógico, eran usuales. Cada quién, naturalmente, buscaba las resonancias propias de su formación filosófica particular.

En mi caso, constantemente me surgían preguntas y dudas relacionadas con la posible coincidencia entre el pensamiento de Hayek y la tradición fenomenológica. En el camino de la discusión y, sobre todo, en los vericuetos de la investigación, la posibilidad de una coincidencia de principios era cada vez más evidente. La poderosa crítica que Hayek emprende en *The Counter-Revolution of Science* contra el uso de los métodos positivos en la investigación de lo que es humano, es un buen ejemplo de esa sombra de coincidencia. Tanto Hayek como la fenomenología se dan la mano en este punto.

Sin embargo, en otras partes de su obra (como, por ejemplo, *The Sensory Order* o *Derecho, legislación y libertad*) hay resonancias de un pensamiento vinculado a la crítica kantiana del conocimiento, pero todavía anterior a la doctrina del significado (*bedeutung, meaning*) de la fenomenología.

Por otro lado, el volumen *The Elgar Companion to Austrian Economics*, preparado por el profesor Peter Boettke, fue de gran ayuda en este universo de información (pensado para dar una visión general de las últimas investigaciones, hacia 1994, su fecha de publicación, en materia de economía austriaca). Como sabemos, esta escuela de pensamiento toca temas que van desde la filosofía del conocimiento, la política, la acción humana, hasta el derecho, la economía (por supuesto) y la ciencia política. Así, la primera parte del volumen en cuestión está dedicada a las relaciones de la escuela austriaca con la filosofía. En este renglón tienen un espacio privilegiado los discípulos del profesor Lachmann (de la New York University), G. B. Madison y Don Lavoie. En sendos ensayos, los académicos tocan el tema de la fenomenología y la hermenéutica y su relación con la economía austriaca. Aquí es donde

Oswaldo Salazar, Ph.D. en Filosofía por Boston College (1994), actualmente enseña Filosofía Política en la Universidad Francisco Marroquín.

surge la insatisfacción que mencioné en las primeras líneas de esta introducción. Y también, a propósito de sus análisis, surge la curiosidad minimalista. Según mi opinión, en ambos ensayos el tema se trata de una forma general, sin atender a los detalles conceptuales que podrían dar un giro a lo que, aparentemente, a primera vista es una coincidencia perfecta entre economía austriaca y tradición fenomenológica. Decidí, entonces, investigar la consistencia de estas afirmaciones.

Este objetivo general me impuso arrancar mi exposición del tema desde aquellas instancias que tanto en Hayek como en la tradición fenomenológica son duramente criticadas. Me refiero específicamente al pensamiento cartesiano. Pero como sabemos que esa historia tiene su momento crítico en la filosofía trascendental de Kant, la cual a su vez le da significado a una enorme parte de la actual reflexión filosófica, también se exponen seguidamente las ideas centrales del pensamiento crítico kantiano. Sobre estas bases de referencia histórica, emprendo una exposición de los temas que considero centrales en el pensamiento hayekiano, a saber, su doctrina del conocimiento y la doctrina del orden espontáneo. Finalmente, tras una breve exposición de los argumentos de Madison y Lavoie, hago los señalamientos que considero pertinentes para poder juzgar con relación al vínculo hipotético entre el sistema de ideas hayekiano y la tradición fenomenológica.

La Cuestión del Método en el Pensamiento Moderno

Cuando se busca la forma en que surge la idea del método en los albores de lo que ahora conocemos como “modernidad,” de lo primero que cobramos conciencia es

que hemos abandonado los terrenos de la especulación metafísica y estamos en el ámbito de un nuevo estilo de investigación: la ciencia moderna. Esta innovación comporta una “entrega pura a la *materia* del saber,” y en su práctica delinea “una nueva *lógica* de la investigación” (Cassirer, 1953, vol. 1, p. 447).

Ahora bien, si el surgir de la idea del método supone el cambio de perspectiva científica, eso significa que, en sus orígenes, la ciencia moderna representa un rompimiento, una revolución. Bien sabido es que el científico renacentista, quizá sin tener todavía una razón de fondo para defenderse, acusa en su práctica una desconfianza ante el concepto de lógica de la Edad Media, así como un rechazo de la dialéctica y el silogismo como medios privilegiados en la adquisición del conocimiento. En este punto “se dan la mano el escepticismo y la ciencia de la experiencia, el ideal histórico del humanismo y la nueva filosofía de la naturaleza” (*ibid.*). Podría incluso decirse que cada uno de estos movimientos de pensamiento post-medievales califica a los demás. Por ejemplo, que el científico, el humanista histórico y el filósofo de la naturaleza llevan en sí una determinada cuota de escepticismo, o que, al igual que el científico, los demás también buscan elevar a la experiencia al grado de desafiar a la especulación, o que, en alguna medida, el escéptico, el científico y el filósofo de la naturaleza han dado un giro antropológico a sus disciplinas; o finalmente, que todos han visto la necesidad de establecer una nueva perspectiva con respecto a la naturaleza.

De acuerdo con la nueva perspectiva, el filósofo tradicional había creado una mediación artificial entre la ciencia y su objeto temático de estudio. Esta mediación había sido la de la reflexión y la del estudio de las leyes de los conceptos.

Consecuentemente, por este derrotero se había llegado a determinar el problema propio de la filosofía y su modo de estudio: la esencia y la lógica formal. El científico, el escéptico, el humanista histórico y el filósofo de la naturaleza rompen este modelo de estudio y proponen una substitución radical: abandonar la reflexión por la observación directa de los contenidos de la experiencia tanto exterior como interior. Este es el significado de lo que Cassirer llama “una entrega pura a la materia del saber,” esto es, una relación directa, sin mediaciones, sin preparativos especulativos, sin pretender una idealización previa de lo que va a ser conocido. El científico quiere saber del objeto directamente, es decir, únicamente a través de la intuición, aquel medio que establece una relación inmediata con la exterioridad aparente del objeto. Ahora bien, esta postura (ingenua en su indigencia metafísica) es inversa a la del filósofo tradicional. Se trata de aquella perspectiva que corre el riesgo de atenerse exclusivamente a los contenidos intuitivos de la experiencia. Y, también como nos dice Cassirer, el giro intuitivo de la práctica científica demandaba un nuevo “Organon,” una nueva lógica de la investigación. Este nuevo estilo de hacer ciencia empezó (con Bacon y Campanella) a modificar incluso la problemática del punto de partida de la investigación. Para ellos el problema inicial concerniente a la verdad ya no consistía en saber algo sobre la naturaleza de las cosas, sino más bien sobre la forma de conocerlas. Es así como, junto al desarrollo del Racionalismo, podemos asistir a un paulatino desplazamiento de la metafísica por la gnoseología. El problema central del nuevo filósofo ya no será el estudio de la relación entre los entes y sus esencias, sino el de las determinaciones empíricas del conocimiento. Ahora bien, es importante aclarar que los cambios no

fueron absolutos ni inmediatos. Cuando pensamos en Bacon, por ejemplo, debemos estar conscientes de dos cosas: (a) que ciertamente él representa esta inquietud nueva por cambiar la perspectiva metodológica del conocimiento; y (b) que, aunque esto sea así, tanto él como Bruno o Campanella, querían llevar sus investigaciones a la clarificación definitiva de las “formas” de las cosas en el sentido escolástico del término (*ibid.*, p. 448). ¿Qué significa esto? Pues bien, sencillamente que, en estos albores de la primacía de la observación directa, el método no es más que una idea que no llega a modificar el ideal del conocimiento de la filosofía tradicional. Ya hay una nueva actitud filosófica en el trabajo de estos pensadores, pero todavía no habían cobrado conciencia de que esta innovación podía llevarse al extremo de convertirla en algo más que una instancia secundaria, simple apoyo del proceso de la adquisición del conocimiento. No sabían que el método, encaminándonos a las fuentes de donde fluye el conocimiento, podía llegar a convertirse en causa primera y fundamento de éste (*ibid.*). Para que esto suceda, el pensamiento occidental debería esperar el advenimiento del pensamiento de René Descartes. Sin embargo, el pensador francés no deja allí el problema. En otras palabras, no se limita a decir que no hay más origen de la verdad que el método, sino que además nos lleva al problema de la necesidad de la unidad de las ciencias y, consecuentemente, al de la concepción pura de la razón. Veamos rápidamente esta secuencia esencial del pensamiento racionalista.

*El Surgir del Sujeto en el Pensamiento
Cartesiano*

Como hemos visto, Descartes no es el primero en hablar del método, es decir,

de una crítica del formalismo metafísico del pensamiento escolástico. Su lugar privilegiado en la historia de la modernidad se debe, más bien, a que fue quien interpretó de una forma radical este nuevo estilo de investigación científica.

A decir de Cassirer, su originalidad consistió en asignarle una nueva función al método: “Según [Descartes], no es simplemente la estructuración formal, sino el contenido total del conocimiento ‘puro’ lo que ha de obtenerse del contenido metodológico originario, derivándose de él en una continuidad completa, exenta de toda laguna” (*ibid.*). Claramente, la expresión “... el contenido total del conocimiento ‘puro’ ... ” habla de la unidad de las ciencias, del pensamiento. El método debe entregar eso, debe constituirse en el principio de homogeneización de cualquier producto de la investigación científica. Desde luego, Descartes tenía sus preferencias. Dentro de las ciencias de su tiempo el modelo era, sin duda, la geometría analítica.

Estamos hablando, pues, de un problema que trasciende el simple diseño de una nueva estrategia de investigación. Se trata de la unidad del conocimiento. El mundo se da a nuestros sentidos de una forma plural, dispersa, fragmentada. Esta convicción es principio de angustia para el filósofo racionalista. Según él, tiene que haber una instancia pura, separada, un punto fijo desde donde se establezca la medida de las proporciones, desde donde las proyecciones de la mirada establezcan la lógica del orden del mundo. Es así como, poco a poco, empieza a acuñarse una concepción pura de la razón.

Si el mundo es diverso y, en cuanto tal, inabarcable, perdemos el tiempo queriendo dar cuenta de sus múltiples formas de aparecer. Es más sensato inten-

tar delimitar aquello que se encuentra dentro de nosotros mismos. Este es el punto donde surge la idea de la conciencia de sí mismo. No es posible llegar a conocer nada acerca de las cosas, si no nos hemos percatado de nuestro propio pensamiento. No hay verdad posible sin la verdad primera del pensamiento puro. Obviamente, por esta línea Descartes se encamina al diseño de una metafísica del sujeto. Ese pensamiento puro es algo más que simplemente aquello que nos habita, es nuestro propio ser. Pero esta metafísica no juega papel activo alguno en la investigación científica. No es más que la instancia que confirma y acredita los principios de la ciencia.

Sabemos que durante los años posteriores al *Discours de la Méthode* Descartes se concentró en el estudio de las ciencias y en la aplicación concreta del método. Esta circunstancia ilustra el hecho de que, en su mente, la práctica de la ciencia depende no de un proceso descriptivo y expositivo de los hechos, sino más bien de una lógica del descubrimiento y la investigación. Literalmente abandona el problema del ser por el del conocer: los contenidos del saber deben ser clasificados de acuerdo al conocer: “los objetos no deben ordenarse, ... , tal y como son ‘en sí,’ sino tal y como dependen y brotan los unos y los otros en el orden en que los conocemos y razonamos” (*ibid.*, p. 456).

Así, entonces, el conocimiento debe brotar en el sentido de la observación que va de lo simple a lo complejo, de las causas a los efectos. Dicho en otras palabras, investigar significa deducir de lo simple y sus combinaciones, un resultado que corresponda por completo a los fenómenos y los aclare.

Ahora bien, el pensamiento de Des-

cartes, como sabemos, busca y alcanza un nivel metafísico donde el papel preponderante del sujeto en el método es substituido por el pensamiento mismo. El filósofo francés va más allá del problema concreto de probar la existencia del sujeto pensante y busca alcanzar el nivel de hacer del pensamiento mismo el objeto de su indagación metafísica para, con ello, establecer una pauta y un criterio de valores. La duda lleva a la certeza de sí mismo, al descubrimiento del “Yo pienso,” y éste, a su vez, lleva el proyecto cartesiano al establecimiento de una metafísica de la razón donde Descartes le da una solución completa a dos cosas: la tesis según la cual el conocimiento de cualquier cosa depende del de nuestro propio ser pensante y, por otro lado, el proyecto de fundamentar la tesis de la unidad del conocimiento y de las ciencias. Estas afirmaciones tienen visos de un final feliz: los problemas originales han sido resueltos. No obstante, Descartes es lo suficientemente agudo como para darse cuenta que la radicalidad con que ha afirmado la metafísica de la razón le ha hecho pagar un precio: el mundo externo. Es muy conocida la solución que el filósofo da a este problema: el único garante de la existencia de las cosas es la existencia de Dios. El pensamiento y el yo se han convertido en una cárcel para sí mismos en virtud de lo radical de su concepción. El pensamiento no es lo único que existe. También existe el mundo material. Y Dios está ahí (mediando) para que no dudemos de algo que no tenemos manera de probar. De aquello que existe, sólo el pensamiento puede acceder a su propia evidencia.

En la tarea de buscar los orígenes del sujeto en el pensamiento cartesiano, es necesario llegar a este punto ya que, cuando se trata del método, Descartes

habla sin mayores complicaciones de la conciencia de sí, pero, al pasar directamente a la cuestión del pensamiento propiamente dicho, en sentido estricto abandona el camino de la prueba de la existencia del sujeto pensante. Este fantasma moderno surge en su filosofía hasta después del apareamiento salvífico (no de nosotros, sino del mundo material) de Dios, porque no es sino hasta después de la justificación del ser-allí-fuera del mundo material que es posible “ver” por contraste al ser-aquí-dentro del sujeto que lo enfrenta. Este es el camino por el que Descartes (y, con él, todo el racionalismo) llega a hacer del sujeto un objeto de conocimiento: “Para poder pensar el yo como una entidad concreta, limitada en su esfera de poder, tengo que empezar por objetivar el acto mismo de la relación y por considerarlo como una cosa entre las cosas. Hecho esto, el paso siguiente se comprende por sí mismo: a cada contenido y a cada acto de la representación debe buscársele ahora una correspondencia real, toda ‘realidad objetiva’ de la conciencia debe referirse—como reza la fórmula escolástica, que Descartes hace suya, sin modificarla—a una ‘realidad formal’ del ser” (*ibid.*, p. 502). Este es el punto neurálgico en el que se da, en la historia moderna del pensamiento occidental, la separación, el divorcio dualista entre la sustancia pensante y la sustancia extensa. De aquí en adelante esta separación fundamental toma muchos rostros (algunos de los cuales son fantasmas del pasado), por ejemplo, cuerpo-alma, sujeto-objeto, ser en sí-ser para sí, cosa-idea, etc.

Quise exponer brevemente el surgir del Sujeto en Descartes para ilustrar, con un ejemplo originario y completo, cómo el problema del yo toma una forma filosófica. Desde luego, sabemos que a partir de él se dan muchas interpreta-

ciones dentro de las cuales, a grandísimos rasgos, podemos distinguir dos tendencias fundamentales: por un lado la interpretación empirista inglesa, y por otro, la alemana que, por la línea de la estrecha relación entre Leibniz y Kant, nos lleva hasta el desarrollo del Idealismo Alemán.

Leibniz y Kant

El marco de este ensayo sencillamente no permite una revisión exhaustiva de los distintos momentos de la filosofía moderna. Tampoco es su propósito. Sin embargo, es importante mencionar al menos la presencia de Spinoza en ese período que va de Descartes a los filósofos alemanes de los cuales nos ocuparemos en lo que sigue.

Como hemos visto, un legado fundamental de Descartes es la indagación de los fundamentos últimos del conocimiento siguiendo la línea del problema psicológico de la conciencia de sí mismo. Por su parte, preocupaciones teológico-éticas llevaron a Spinoza a concebir la metodología abstracta de una forma instrumental. Su pensamiento se orienta a la visión del método como un simple medio para formular y responder correctamente los problemas humanos relativos a la postura ante Dios. Leibniz será quien, a diferencia de sus predecesores, convertirá el problema de los principios del saber en un fin en sí mismo.

Pero como es imposible un principio radical absoluto, nuestros filósofos siempre tienen deudas unos entre otros. Leibniz recibe directamente de Descartes la preocupación central por la unidad del conocimiento. Este legado lo aleja, desde el principio, del eclecticismo y le imprime el sello de la sistematicidad. De ahí que buena parte de su obra esté dedicada

al problema del ideal metodológico de la deducción pura. Lo que este pensador buscaba en el estudio de las distintas ciencias de su tiempo era, precisamente, el rastro de este ideal que finalmente pudiera dar cuenta de la unidad del conocimiento de una forma sistemática. Esta búsqueda lo lleva a acuñar un criterio de verdad según el cual no hay que buscar la coincidencia del pensar con las cosas externas, sino indagar la verdad de las ideas en los rasgos esenciales del intelecto mismo. Así, la misión de la filosofía, del conocimiento puro, consiste en analizar los contenidos de la experiencia de tal forma que paulatinamente vayan mostrando su estructura interna y ésta, al final, se identifique con los fundamentos racionales apriorísticos. El intelecto no sólo es el fundamento de las verdades generales y necesarias, sino que incorpora también a los sentidos (y su tarea del conocimiento de lo particular) haciendo de ellos meras instancias donde se materializan y ejemplifican los axiomas y las ideas innatas como la naturaleza última y verdadera de las cosas. A esto podríamos llamarlo el “apriorismo leibniziano,” camino por el cual la metafísica llegará a convertirse en lógica. También se trata del momento en que esta “Scientia Generalis” representa la plena realización de la idea moderna de conciencia.

Ahora bien, los avatares históricos del vocabulario filosófico nos reservan una sorpresa cuando, al distinguir el conocimiento contenido en esta ciencia general del conocimiento tradicional, Leibniz lo califica de intuitivo. En este punto hace falta aclarar que esta calificación nos resulta extraña porque, por la vía del pensamiento crítico de Kant ha llegado a nosotros el sentido empírico del concepto de intuición. Pero Leibniz, anterior a este trabajo, comparte con Spinoza la idea de

que la intuición debe entenderse como la capacidad primaria y fundamental de la libre formación de los conceptos. Esta idea es contraria a la visión empirista y kantiana según la cual la intuición es la facultad sensitiva que posibilita un contacto inmediato con el mundo exterior.

Sabemos que el mundo de la discusión metafísica del siglo dieciocho alemán es bastante más complejo que la sola herencia de Leibniz. Él mismo estaba inmerso en una discusión con Wolff y con los Pietistas de aquellos días (Budde, Lange, Hoffmann, Rüdiger y Crusius); así como ocupado de reconstruir las bases de la metafísica sin pasar por alto la gran lección científica de la física newtoniana. El desarrollo intelectual de Kant está marcado por este ambiente.

Si seguimos el mapa biográfico de Kant trazado por Frederick C. Beiser (Guyer, 1992, pp. 26-61) hasta la publicación de *Kritik der Reinen Vernunft* (1781), su *affaire* amoroso con la metafísica pasó por cuatro etapas: la infatuación (1746-1759), la desilusión (1760-1766), el escepticismo (1766-1772), y el divorcio (1772-1780). A grandes rasgos puede decirse que la influencia activa de Leibniz se da, principalmente, en las dos primeras.

En el caso de los años que van de 1746 a 1759, Kant veía tanto en la obra de Leibniz como en la de Wolff aquellos intentos por responder de una forma moderna a la crisis del legado metafísico del escolasticismo. Además, debía tomar en cuenta la crítica de los Pietistas quienes pensaban que el método de la filosofía no debía ser matemático y deductivo, sino empírico e inductivo. Aquí podemos ver claramente los extremos en los que se debatió el pensamiento de Kant hasta la formulación de su crítica

del conocimiento científico. Pero el edificio metafísico leibniziano-wolffiano no sólo estaba amenazado por quienes emprendían esta crítica empírica, sino incluso por los mismos matemáticos y físicos newtonianos que discrepaban, específicamente, con Leibniz en lo concerniente a tres puntos: la medida apropiada de la fuerza, la existencia de las mónadas, y la naturaleza del espacio (*ibid.*, pp. 28-29). Este no es el lugar para desarrollar la influencia de estos debates, pero sí es bueno señalar que, por ejemplo, el material para sus antinomias de la KRV proviene de este clima de discusión. Por otro lado, la crítica pietista (especialmente la sistematización de Crusius) del método matemático de Wolff hizo que Kant volviera su mirada a esa otra perspectiva que privilegiaba el aporte empírico e inductivo al conocimiento. Ahora bien, Kant no tomó un partido decidido por ninguna de estas posturas antagónicas. Más bien se encontraba afectado por un dilema, y en aquellos años vivía el drama de un callejón sin salida. Lo único de lo que estaba convencido era que la metafísica constituía el único camino por el cual era viable salvar el proyecto racional de la *Aufklärung*.

Entre 1746 y 1759, Kant formula lo que podríamos llamar su primera metafísica. Y es aquí donde asume la enseñanza de Leibniz como el camino para intentar construir una crítica del pensamiento científico (específicamente el newtoniano) la cual, en esos momentos, no era más que un fundamento para la filosofía de la naturaleza. Leibniz (en su *Specimen dynamicum*) había establecido la idea de que el objetivo de la filosofía de la naturaleza no era más que explicar racionalmente las fuerzas internas de la naturaleza, y que era en este punto en el que se diferenciaba del carácter exterior de la mecánica clásica que sólo se

preocupaba por las leyes del movimiento externo de los objetos. El joven Kant buscaba darle un cumplimiento al programa de Leibniz y, de esta forma, fundamentar la dinámica de la naturaleza. Pero es hasta en su *Nova dilucidatio* que se adhiere aún más al proyecto leibniziano haciendo la crítica del intento de Wolff de fundamentar el conocimiento en un único principio. Según Kant, Leibniz tenía razón al buscar no un sólo principio sino un conjunto de principios autoevidentes. Este es el camino por el que el filósofo de Königsberg se acercó a la formulación de su crítica al conocimiento puro.

Sabido es el contenido de su *Erste Philosophie*, previa a cualquier argumentación metafísica. El conjunto de principios, podríamos decir, consiste en el descubrimiento de las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Conocida es también (por la vía de estos principios) la solución que le da al problema de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Ahora bien, al margen de una exposición del pensamiento crítico kantiano (que es imposible en este marco), me gustaría señalar algunas cosas que son cruciales para la comprensión de la historia de la filosofía después de Kant hasta nuestros días.

En primer lugar es importante señalar que esta dilucidación del conocimiento y su respuesta final a las controversias del siglo XVIII lo llevó a pensar lo real en dos esferas distintas: la fenoménica (lo que se puede conocer objetiva y exteriormente desde el apriorismo de la subjetividad trascendental), y la nouménica (lo que no puede ser conocido en sí mismo, esto es, de una forma no exterior). Podría afirmarse que esta visión de la naturaleza lleva a Kant a validar un cierto escepticismo científico-ilustrado con respecto al conocimiento de las co-

sas. Las cosas no pueden conocerse en sí mismas, sólo en términos de sus relaciones externas. En segundo lugar, Kant no deja el problema del noumeno a este nivel. Se pregunta, ¿es que el hombre nada puede conocer en sí mismo? Sabemos que su respuesta es que sólo hay una cosa que puede conocer de esa manera: él mismo. ¿Y el contenido de ese conocimiento privilegiado? La ley moral. Esto ha tenido tremendas consecuencias en la historia contemporánea del pensamiento, pero dentro de lo que es el propio sistema kantiano, es bueno apuntar que define la prioridad no sólo de la ética, sino sobre todo del hombre por encima del mundo natural. La distancia intelectual que el hombre establece con respecto a las determinaciones de la naturaleza es nada menos que su idea de la libertad. Tomando en cuenta los dos puntos anteriores, es posible decir que de Kant heredamos un distanciamiento de las cosas y una afirmación del yo como aquello de lo cual es posible tener un conocimiento pleno en su individualidad.

Las páginas anteriores están pensadas para llevar, a grandes rasgos, al lector por los derroteros de una brevísima historia de la génesis del sujeto en el pensamiento occidental. El pensamiento de Kant es una culminación en este camino. Sabemos que todavía hace falta mencionar los nombres de Fichte y Hegel; sin embargo, dejaremos esta exposición hasta las críticas kantianas por tratarse del filósofo que, pienso, influencia más la teoría del conocimiento de Hayek.

Hayek, par lui-même

En la serie de entrevistas reunidas en el volumen I de sus obras completas, Hayek mismo nos cuenta sus inicios y nos deja un testimonio valioso que nos permite vincularlo al ambiente intelectual de su

época. Para los iniciados en el pensamiento hayekiano se trata de una historia conocida. No obstante, considero relevante destacar algunos momentos de esta biografía intelectual para contextualizar las ideas que voy a considerar en este ensayo.

Los primeros años de universidad los vive Hayek en medio del dominio que ejercía la filosofía de la ciencia de Ernst Mach (profesor de ciencia inductiva) en el ambiente de la Universidad de Viena. Es sabido que este cuestionamiento de la metafísica en defensa de la ciencia fue el inicio de un camino que, luego de Ludwig Boltzmann y Adolf Stöhr, llevó a la cátedra de Moritz Schlick, fundador y principal figura del Círculo de Viena.

Durante los primeros años de la década del veinte, Hayek se sintió inclinado a abrazar la idea de Mach según la cual lo único que conocemos son sensaciones. Sin embargo, más adelante, durante la redacción de un temprano artículo sobre el progreso de las sensaciones (impulsos nerviosos) hasta el cerebro, Hayek advierte que Mach debía estar equivocado ya que es imposible la percepción de una sensación pura. Según él, debe haber interconexiones neuronales y alguna forma de clasificación que relacione las experiencias pasadas con la presente (Hayek, 1997, pp. 10-11).

Estos son los años en que Hayek conoce a Mises. Como sabemos, un encuentro que dejó profundas huellas en el pensamiento de Hayek en lo concerniente a la su visión del socialismo, entre otras cosas. Pero también son los años en que Hayek tiene contacto con la obra de Carl Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (Principios de Economía Política). Esto es muy importante mencionarlo porque, junto a Jevons y Walras, Menger es reconocido como uno de los

que introdujeron la teoría de la utilidad marginal. Pero más importante aún es su teoría del valor, la idea según la cual las cosas no tienen ningún valor intrínseco, sino que su valor se deriva del uso de ellas.

A grandes rasgos, esta es la vivencia intelectual de Hayek previo a su viaje a Nueva York. Las universidades norteamericanas le abren el horizonte de las técnicas matemáticas (aún desconocidas para los economistas europeos) para hacer análisis económicos. Contrariamente a lo que podemos esperar, Hayek no se opone a este estilo de investigación; más bien, le preocupaba desarrollar una teoría que explicara las regularidades reveladas en las investigaciones estadísticas. A su vuelta a Viena, Hayek plasma sus reflexiones al respecto en dos importantes ensayos: “Das intertemporale Gleichgewichtssystem der Preise und die Bewegungen des Geldwertes” (1928) (Equilibrio inter-temporal de precios y variaciones en el valor del dinero), y “Geldtheorie und Konjunkturtheorie” (1933) (Teoría monetaria y teoría del ciclo).

La década de los años treinta es central en el pensamiento de Hayek. Se inicia en 1931 con su viaje a Londres y, en sentido estricto, culmina en 1936 con su ensayo “Economics and Knowledge,” así como con la publicación del libro de Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Él mismo refiere la importancia de estos años en sus memorias: “Los primeros años de la década de 1930 se me antoja el momento más excitante que el desarrollo de la teoría económica ha conocido en este siglo Los años comprendidos entre 1931, cuando marché a Londres, y, digamos, 1936 ó 1937, me siguen pareciendo un momento culminante y, a la vez, el final de un periodo de la historia

de la teoría económica y el comienzo de otro muy diferente” (*ibid.*, p. 16). Estos son los años en que Hayek acepta la propuesta de la London School of Economics que consistía en realizar una segunda edición de los escritos de Menger. Además, descubre la importante *Logik der Forschung* (Lógica de la investigación científica) de Karl Popper.

Pasado este periodo de descubrimientos vitales vino una crisis. Hayek se nacionaliza súbdito británico en 1938 y visita Viena justo antes de que la guerra se desencadene. Los años que siguen son de un tremendo cuestionamiento. Algunos años antes ya le había sucedido a Husserl lo que Hayek experimentaba ahora en la forma de una profunda incertidumbre. Una nueva gran guerra envolvía a Europa y un mínimo de conciencia hacía que estos pensadores se preguntaran ¿por qué está sucediendo esto? ¿Qué fue lo que se hizo mal? Recuerdo el caso de Husserl porque su respuesta se acerca al camino que Hayek descubrirá unos años después. Se trata del exceso de racionalismo, de los abusos de la razón positiva. De este periodo es importante destacar el carácter central de los ensayos de *The Counter-Revolution of Science* (La contra-revolución de la ciencia).

Éste es un punto neurálgico para nuestra investigación en la medida en que, después de explorar el tipo de respuesta que Hayek da a los abusos de la razón, pretendemos buscar las similitudes, diferencias, distancias, etc., que este proyecto pueda tener con el pensamiento fenomenológico.

The Road to Serfdom, publicado en 1944, es un apasionado libro que responde a estos cuestionamientos. Sin embargo, todos sabemos que se trata de un texto que le acarreó mucho desprestigio

académico. La obra fue muy popular, pero en los ambientes académicos de la economía y la ciencia social, el libro fue menospreciado. Esta circunstancia, unida a la de su divorcio, hicieron difíciles las condiciones de su estancia en Inglaterra. Fue así como Hayek, en 1950, aceptó la oferta de la Universidad de Chicago de incorporarse a la facultad como profesor de ciencias sociales y morales.

Este exilio le sirvió para desarrollar su estudio de las sensaciones. Kresge nos cuenta (en Hayek, 1997, p. 29) que Hayek no llegó a Chicago con las manos vacías. Llevaba un manuscrito titulado “What is mind?” que, posteriormente, en su tercera revisión, se convirtió en *The Sensory Order*. Con este libro tenemos el caso de otro texto ignorado. Pero más allá de las anécdotas de su recepción académica, la investigación comporta el resultado de años de preparación para confrontar las teorías del conocimiento de Aristóteles, Locke y Hume. Cuando uno lee esta lista de autores piensa inmediatamente en Kant. El filósofo de Königsberg fue quien enfrentó directamente la pretensión de que “la experiencia comienza con la recepción de datos sensibles que poseen cualidades constantes que o bien reflejan los correspondientes atributos de los objetos externos percibidos o bien están unívocamente correlacionados con los propios atributos de los elementos del mundo físico” (*ibid.*, p. 30, citado por Kresge de *The Sensory Order*). Así como Kant, Hayek también considera que la verdad no se halla ni en el extremo aristotélico según el cual somos capaces de conocer la “esencia de las cosas,” ni en el escepticismo empirista según el cual lo único que podemos decir de los contenidos de la experiencia es que tienen su origen absoluto en los sentidos. Como en el caso del neo-kantismo, el camino de Hayek iba a ser más arduo que

el del propio Kant en la medida en que, a lo largo del siglo XIX, no sólo el desarrollo de la ciencia y la psicología se había intensificado grandemente, sino la filosofía, a su vez, había cedido su función clarificadora de las condiciones subjetivas del conocimiento precisamente a estos campos de investigación positiva.

El ensayo “What is mind?” y *The Sensory Order*, entonces, son la base de lo que podríamos llamar el punto de vista filosófico del sistema de ideas hayekiano. Podríamos decir que en este momento de su vida, Hayek sabía íntimamente que había alcanzado una solidez filosófica que le permitiría no sólo tratar, sino a su vez defender puntos de vista propios relacionados con los problemas económicos, sociales y políticos que siempre le preocuparon. Sin embargo, lo trágico de este momento de su vida es que, justo es en este momento y a propósito de estas obras cardinales, el economista vienés sufrió el más frío y profundo de los rechazos por parte del mundo académico. Casi podría afirmarse que su sentimiento y situación es el de alguien que puede ver que el momento que vivía el mundo occidental en las primeras décadas de la guerra fría, era el más ajeno, el menos propicio para acoger sus ideas con respecto a la libertad.¹ Es fácil imaginar, como nos cuenta Kresge (*ibid.*, p. 34), que los años de Chicago fueron incómodos. Volvía constantemente a los Alpes, su región natal; pero la creciente sordera, su desinterés por el teatro y las depresiones que surgieron en los años sesenta, fueron factores y síntomas claros de un

¹Además, es bueno mencionar que se trataba también de un mundo dominado por las ideas del aparato financiero diseñado por Keynes para salvaguardar la paz mundial y, así, evitar una nueva tragedia mundial como la Segunda Gran Guerra.

hombre aislado, incomprendido, que debe llevar el peso de recorrer su camino en soledad. Incluso en casa (Viena) encontró insuperables obstáculos que le impidieron el establecimiento de un sueño: el Institute of Advanced Human Studies.

Pero de pronto, en el medio de esta adversa situación, la Universidad de Friburgo de Brisgovia (Alemania) ofreció una cátedra a Hayek. Esta prestigiosa universidad se constituyó en un refugio último y en el lugar ideal para pensar en una pronta jubilación definitiva. Ya había hecho su labor. De aquí en adelante Hayek se convertiría en testigo de cómo la historia inmediata le daría la razón. Según él, 1973 es un año significativo en la medida en que marca el punto en que se inicia el colapso del modelo Keynesiano: la caída de la libra, del dólar, la inflación y el creciente desempleo. No obstante, aún y cuando las bases económicas empezaban a quebrarse, la ideología (en cuanto tal) socialista se fortalecía. De ahí que cuando Hayek recibe el Premio Nobel de Economía, en 1974, mucha gente interesada ni siquiera recordaba que se trataba de quien, otrora, había polemizado con las ideas de Keynes.

Este brevísimo recorrido por la vida y algunas de las obras de Hayek nos dan una idea del clima académico que vivió a lo largo del siglo, cuáles fueron sus bases, sus orígenes, cuáles las ideas y las tradiciones a las que, desde luego con matices, permaneció fiel, y cuáles los fantasmas ideológicos que tuvo que enfrentar aun a costa de la incomprensión y el aislamiento. Un hombre de su tiempo, asediado por la sed de verdad y el ansia de libertad en un mundo victimizado por el totalitarismo ideológico y la negación de lo que, según él, era lo más propio de la vida social: la espontaneidad del mercado, de las institu-

ciones, eso que se impondrá a cualquier forma de represión de la vida misma.

Hayek y la herencia kantiana

Tal vez lo primero que hay que aclarar cuando se busca exponer los rasgos característicos del pensamiento filosófico de Hayek es su unidad. El economista austriaco no sólo busca abordar temas específicos de la teoría económica, ni siquiera se conforma con circunscribirse al territorio exclusivo de la economía. Su intención va más allá. El quiere formular un sistema completo de pensamiento. Según Gray, esta intención abarcadora lo emparenta con los grandes liberales clásicos de la historia.² Y, como ellos, su sistema se fundamenta en un discurso filosófico. Ya hemos visto que el clima académico austriaco de su juventud giraba en torno a los problemas propios del surgimiento del Círculo de Viena y del neo-kantismo. Esto significa que estas bases filosóficas que sostendrán su posterior discusión económica y política fueron adquiridas temprano en su itinerario intelectual.

Hemos visto también que su posición con respecto al problema del conocimiento queda fijada en *The Sensory Order* (1952), pero las ideas centrales se encontraban ya en un trabajo de los años veinte. Aquí hay que señalar dos cosas. Primero,

²“Hayek’s work is in the tradition of classical liberalism, not simply because his concerns are in many areas those of Locke and Burke, Adam Smith and Kant, but also because, like the theorists of liberalism’s Golden Age in the eighteenth century, Hayek seeks to raise up a system of ideas, a structure of principles with the aid of which we can understand social and political life and subject it to reasoned criticism” (Gray, 1984, p. 1).

que cualquier intento de escudriñar el pensamiento de Hayek (en cualquiera de sus facetas) debería comportar un cuidadoso examen de estas teorías sobre la naturaleza del conocimiento. Sólo de esta manera será posible hacer justicia a la naturaleza sistemática de sus ideas. Y segundo que, según parece, este aspecto ha sido pasado por alto por ser precisamente estas obras las menos leídas y las más rechazadas. Según Gray, muchos comentaristas han señalado el carácter sutil y elusivo del pensamiento de Hayek y se debe—nos dice—a que sus opiniones han pasado por alto la base filosófica que lo sostiene (*ibid.*, p. 3). Pienso que es cierto, no obstante agregaría algo más. La sutileza de su pensamiento se debe también a que, a lo largo de su vida, Hayek no se aferró a una filosofía fija, siempre la misma, sino se mantuvo abierto a las discusiones de lo que podemos llamar la filosofía post-kantiana. Ahora bien, estas nuevas influencias (que vienen a inscribirse en un pensamiento original, básico) son matices que vale la pena tomar en cuenta. Estamos hablando (con Gray) de Ernst Mach, Karl Popper, Ludwig Wittgenstein, y Michael Polanyi.

Pero, a fin de cuentas, ¿cómo podemos concebir esa tradición filosófica de la que Hayek parte? Obviamente, se trata de la herencia kantiana. Hay que recordar que hemos dicho que consideramos que la base de su pensamiento es la teoría del conocimiento contenida en *The Sensory Order*. Entonces, ¿en qué consiste esa influencia del gran filósofo trascendental? Le cedo la palabra a Gray: “The entirety of Hayek’s work—and, above all, his work in epistemology, psychology, ethics, and the theory of law—is informed by a distinctively Kantian approach. In its most fundamental aspect, Hayek’s thought is Kantian in its denial of our capacity to know things as they are

or the world as it is. It is in his denial that we can know things as they are, and in his insistence that the order we find in our experiences, including even our sensory experiences, is the product of the creative activity of our minds rather than a reality given to us by the world, that Hayek's Kantianism consists" (*ibid.*, pp. 4-5). Ya hemos visto que Kant, en su esfuerzo por buscar una perspectiva crítica, adopta el escepticismo de Hume que le permite ponerse al margen de cualquier metafísica especulativa cuyo objetivo es el buscar un ser-en-sí-mismo de las cosas. Kant rechaza la visión esencialista de la verdad. Hayek consideraba esta labor de Kant una batalla ganada a la metafísica tradicional. De la misma forma, era escéptico con respecto a la posibilidad de considerar siquiera que las cosas puedan tener un ser-en-sí al margen de la actividad cognoscitiva humana. Tal vez este punto es el apropiado para aclarar que cuando Hayek habla de un sistema de pensamiento de ningún modo se refiere a un sistema metafísico (por ejemplo, la idea de sistema que nos legara la tradición aristotélica), a un discurso que agote el supuesto ser-en-sí de las cosas, sino, como el filósofo de Köeningsberg, simplemente a una investigación de los principios generales que evidencian los límites de la razón. En pocas palabras, Hayek toma el partido de un pensamiento reflexivo y no el de uno constructivo. No le interesan ni considera posibles las esencias ni la naturaleza en sí de las cosas. En este sentido, lo único que es posible discutir con seriedad es la forma que toman las condiciones subjetivas del conocimiento. Esto es, las reglas generales del juego del conocimiento. La pregunta de Hayek (con Kant, desde luego) es: dado que sólo tenemos acceso verdadero a los contenidos de la experiencia, ¿cuáles son los principios generales de su ordenamiento? Dicho en otras

palabras, ¿cuáles son las condiciones generales de la inteligibilidad? Gray nos dice: "Hayek is a Kantian, then, in disavowing in science or in philosophy any Aristotelian method of seeking the essences or natures of things. We cannot know how things are in the world, but only how our mind itself organizes the jumble of its experiences" (*ibid.*, p. 6).

Pero, también siguiendo la enseñanza crítica de Kant, el hecho de que Hayek haya rechazado la postura metafísica especulativa, no significó que se pusiera del lado radical del cientifismo o de la filosofía empírica. Hayek rechaza tanto la busca de las esencias y la naturaleza en sí como la idea según la cual los sentidos comportan datos elementales que son irreducibles al pensamiento conceptual. Uno de los esfuerzos centrales en *The Sensory Order* es, precisamente, enfatizar el carácter conceptual de todo lo que es del orden sensorial. Casi podemos decir, con Hayek, que lo que está postulando es una especie de apriorismo subjetivo con relación a las cosas. Para él es imposible aceptar la tesis de un núcleo sensorial puro, en sí, independiente de la actividad cognoscitiva del sujeto, por la simple razón de que, si esto fuese así, los contenidos de ese núcleo serían ininteligibles.³ Aquí no estamos hablando de una visión del mundo que es el resultado del esfuerzo inteligente por acercarse a los datos de los sentidos, en sí mismos independientes de esta labor interpretativa. Por el contrario, se trata de una visión que surge de la interacción con esos datos que, en lugar de estar allá

³Esto es lo que Hayek llama "... an entirely unnecessary fiction." Obviamente nos está diciendo que incluso (y sobre todo) en su extremo empirista, el pensamiento occidental alcanza y construye una de sus más refinadas (y al mismo tiempo inútiles) ficciones.

afuera condicionando nuestra interpretación, encuentran en la actividad cognoscitiva las condiciones generales de su ordenamiento sistemático.

Esta posición del pensamiento crítico-trascendental de Kant tiene grandes consecuencias en la consideración de problemas relacionados a la vida humana como tal. Ya no será, por ejemplo, el hombre quien gire en torno a la naturaleza (fija, sola, independiente, indiferente), sino será ésta la que girará en torno al hombre. Este será libre en tanto y en cuanto sea independiente con respecto a las determinaciones naturales. Es decir, el hombre será libre en cuanto ser racional, en cuanto sujeto de la verdad. Así, con respecto a la concepción de la ley, por ejemplo, una regla o máxima será aceptable como principio general en la medida que su aplicación pueda ser respaldada por cualquier sujeto racional en cualquier caso similar. Estamos hablando de un ejemplarismo racional. Y si extendemos este razonamiento a la teoría de la justicia hayekiana podemos decir, con Gray, que "... we discover the demands of justice by applying to the permanent conditions of human life a Kantian test of universalizability" (*ibid.*, p. 7). De ahí que: "Hayek's view of justice would have even been better understood, if we had followed his own explicit guidance, and seen it as a synthesis of Kant's requirement of universalizability in practical reasoning with David Hume's account of the content and basis of the rules of justice" (*ibid.*, pp. 7 *et seq.*).

En general, podemos decir que es clara en Hayek una estrategia formal en todos los temas que aborda. Cualquier tema que aborda lo hace siempre con el criterio de buscar la crítica del prejuicio esencialista o empirista. Hayek busca el fundamento, no en las trascendencias

tradicionales, sino en los postulados o las ideas normadoras que organizan nuestras experiencias en favor de la inteligibilidad de sus contenidos.

En este sentido, Hayek se acerca mucho a la postura crítica (positiva) de Mach con respecto a la metafísica, y a Popper, quien a su vez se ubica en la línea kantiana que concede al sujeto la actividad creadora que, a fin de cuentas, le da al mundo el orden que nos lo hace comprensible.

Ahora bien, este es el momento propicio para que nos hagamos una pregunta: ¿Por qué decimos que Hayek se apropia de la herencia kantiana? En primer lugar, obviamente, por las razones que hemos expuesto y que hacen evidente el parentesco claro que hay en la actitud crítica entre ambos planteamientos. Y en segundo lugar porque no es lo mismo decir que alguien abraza una tradición a decir que pertenece totalmente a ella. En otras palabras, no estamos diciendo que Hayek es un kantiano, ni siquiera que es un neo-kantiano, sólo decimos que se ubica en el horizonte de la tradición kantiana de cara a una crítica radical del racionalismo cartesiano. Pero pertenecer a una tradición no significa simplemente reproducir los postulados de sus teorías. ¿En qué sentido, entonces, es posible decir que Hayek se separa de la filosofía crítica kantiana?

La idea del orden espontáneo

Abordar este tema implica desembocar en lo que posiblemente es el tema más fecundo y fascinante de su pensamiento: el orden espontáneo. Pero decirlo así no es decir mucho. La idea del orden espontáneo surge de una insatisfacción con el reclamo kantiano del universalismo y la invariabilidad de los marcos formales que modelan el mundo de

nuestra experiencia. Aquí la coincidencia con Popper es evidente: esos marcos formales, herramientas de inteligibilidad, no son invariables—de hecho, se modifican de una manera evolutiva. Así, en el anhelo por descubrir las reglas últimas que gobiernan la vida de la mente (y, por ende, la vida social), el hombre se halla bastante desamparado. Sencillamente no puede aspirar a conocer conscientemente estas reglas. Desde luego que si vive dentro de ellas, por ellas, en sus términos, algún tipo de conocimiento tendrá de ellas. Sin embargo, si queremos reducirlas de tal forma que podamos darles una expresión abstracta, formal, el proyecto se desvanece en nuestras manos. Veamos lo que nos dice:

So far our argument has rested solely on the uncontested assumption that we are not in fact able to specify all the rules which govern our perceptions and actions. We still have to consider the question whether it is conceivable that we should ever be in a position discursively to describe all (or at least any one we like) of these rules, or whether mental activity must always be guided by some rules which we are in principle not able to specify. If it should turn out that it is basically impossible to state or communicate all the rules which govern our actions, including our communications and explicit statements, this would imply an inherent limitation of our possible explicit knowledge and, in particular, the impossibility of ever fully explaining a mind of the complexity of our own (citado por Gray, p. 22).

Es importante hacer notar que cuando Hayek se refiere a la imposibilidad de conocer esas reglas nos está hablando de la auto-comprensión de la conciencia. El pensamiento de Hayek es, en este punto, más crítico que el de Kant en la medida que no se detiene en el señalamiento de los límites del conocimiento con respecto

al noumeno, sino va más allá, llega hasta la consideración radical de los límites que tiene la razón en el conocimiento de sí misma. Esto es distinto a Kant en la medida que para el filósofo alemán hubiera sido muy difícil aceptar esta limitación propia de la razón. Hayek, por su parte, llega hasta esos extremos y se permite llamar “mecanismo meta-consciente” a ese territorio ignoto de la razón que nos afecta sin que podamos apresararlo en las formulaciones reductivas de la conciencia conceptual.

Como se ha dicho repetidamente antes, estas consideraciones de naturaleza cognoscitiva son sólo una base sobre la que se apoya el pensamiento económico, jurídico y político-social de Hayek. Por supuesto, estas ideas relativas a la naturaleza del auto-conocimiento de la razón tienen enormes consecuencias cuando las aplicamos al conocimiento de lo que sucede en el mundo social. Este es un punto estratégico para aclarar algo que podría llevarnos a confusiones y afirmaciones contradictorias.

Cuando Hayek nos dice que hay reglas generales y abstractas que son las condiciones subjetivas de la inteligibilidad de lo real no nos está hablando de modelos. No es lo mismo una condición intelectual cuya función consiste en dar un orden que posibilite la comprensión, que un modelo que lleva en sí, antes de darle un contenido concreto, la comprensión final de ese contenido, cualquiera que sea. Las reglas generales no llevan en sí la verdad de la experiencia. Simplemente ordenan sus contenidos. Los modelos se imponen a cualquier contenido. Las reglas son como las del un juego: no basta saberlas para experimentar el juego. Los modelos son ya el juego jugado.

Así, entonces, aplicada al mundo so-

cial la teoría de la imposibilidad de conocer las reglas últimas se torna un rechazo de la voluntad común de hacer de un sistema de reglas o valores una construcción propositiva, esto es, un modelo. ¿Cómo se expresa entonces ese “mecanismo meta-consciente” cuando se trata de la vida de la sociedad? La respuesta de Hayek es clara: se expresa como “the basic constitutive traditions of social life” (Gray, p. 25). Algo que simplemente es dado, que nos alcanza y afecta, pero que no podemos formular, definir, y por tanto, algo que no podemos pensar conscientemente.

Ahora bien, podremos no ser capaces de definirlo, pero ciertamente somos capaces de experimentarlo. La pregunta, entonces, es: ¿cómo lo experimentamos? Responder a esta pregunta le dio a Hayek la oportunidad de formular la que, probablemente, es la más original de sus ideas relativas a los asuntos sociales: el orden espontáneo. Ese indefinible cúmulo de contenidos que le impone su sello a la vida de los individuos en sociedad consiste en las tradiciones constitutivas básicas de la vida social. Pero decir esto quizá es demasiado abstracto. Cuando Hayek nos habla de orden espontáneo es más concreto porque no nos está diciendo qué es eso,⁴ sino cómo se experimenta, cómo lo vive el individuo que, en cuanto tal, no puede trascender el ámbito de la

⁴De lo que hemos dicho en la parte donde se describe la distancia entre Hayek y las tradiciones de metafísica especulativa, puede deducirse que a él no le interesaba responder a esas preguntas esencialistas (“qué es esto o aquello”), porque hacer este tipo de preguntas significaría descontextualizar el contenido de nuestra indagación. De ahí que, según él, sólo tenga sentido hacer esa pregunta en el marco de un orden dado. De esta manera, responderla consistiría en aclarar las relaciones propias, internas del sistema.

interacción social. Se vive como el surgimiento, la emergencia de algo que, sabemos de alguna forma, no puede ser distinto a cómo se nos muestra. Además, si bien es cierto que no tenemos una comprensión causal última de su surgir mismo, lo que se nos muestra sí es inteligible, podemos interpretarlo, nos hace sentido y, en consecuencia, concluimos (en el medio de la perplejidad) que debe tener un orden, que es un orden en sí mismo. Así, el adjetivo “espontáneo” en realidad nombra nuestra perplejidad, el hecho que no podemos decir más que estamos frente a algo que le da expresión a lo que nos desborda, lo que nos trasciende. Si Kant creyó encontrar la trascendencia en una razón que sí pretendía validez universal, Hayek cree encontrarla en las estructuras desconocidas de la tradición, la historia, la evolución de la vida del hombre en sociedad.

En su libro *Derecho legislación y libertad*, Hayek nos da información muy valiosa sobre la forma en que piensa al orden espontáneo. Me refiero específicamente al apartado titulado “Cosmos y taxis” (Hayek, 1978, pp. 69-99). En él, Hayek procede (como es frecuente en él) de una forma muy didáctica. Su primer paso consiste en la clarificación de la noción de orden. Sirviéndose del pensamiento de Stebbing⁵ y de Kant⁶, propone una comprensión de la idea de orden: “Denominaremos orden a un estado de cosas en el cual una multiplicidad de elementos de diversa especie se relacionan entre sí de tal modo que el conocimiento de una porción espacial o tempo-

⁵L. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic* (London, 1933).

⁶*Werke*, Akademie Ausgabe, Nachlass, vol. 6, p. 669: Ordnung ist die Zusammenfügung nach Regeln.

ral del conjunto nos permite formular, acerca del resto, expectativas adecuadas o que, por lo menos, gocen de una elevada probabilidad de resultar ciertas” (*ibid.*, p. 70).

Es evidente que Hayek privilegia en esta definición la idea según la cual el orden es tal cosa en la medida en que propicia, condiciona y favorece la inteligibilidad de las cosas entendidas en términos de las relaciones que establecen entre ellas. No podemos saber todos los detalles de los órdenes, pero lo que sabemos nos permite tener expectativas certeras de lo que no conocemos o no hemos experimentado. Sin embargo, también es fácil ver que su primer paso no es más que un acercamiento formal. Esto es, se limita a hablarnos de él en cuanto es una condición que nos permite darle un sentido a las (aparentemente) dispersas partículas elementales de nuestra experiencia.

Deberá dar un paso más. Aquí Hayek nos lleva de la mano hasta los análisis filológicos de aquellos términos que, en la cultura griega, se consideran el origen de, por lo menos, las dos ideas más comunes que tenemos de orden: “El griego clásico tuvo la fortuna de disponer de vocablos diferentes para designar estos dos tipos de orden: el término *taxis* para hacer referencia al creado (por ejemplo, el orden de batalla) y *kosmos* para el espontáneo (término que originalmente aludía al adecuado orden de un Estado o de una comunidad)” (*ibid.*, p. 72). Parece ser entonces que lo que le interesa aclarar es, evidentemente, el *kosmos* u orden espontáneo.

Lo primero que nos dice del *kosmos*⁷

⁷Al parecer Hayek usa indistintamente los términos “cosmos,” “orden natural” y “orden espontáneo.” En lo que sigue veremos (en las

es que para algunos pasa desapercibido. Precisamente porque es del orden intelectual, no se da a nuestros sentidos: “La principal razón [por la que ciertas personas se niegan a admitir la existencia de un orden no creado por el hombre] estriba en que los órdenes naturales, tales como el del mercado, no pueden ser captados por nuestros sentidos, sino que sólo cabe descubrir su existencia por vía del intelecto. No podemos ver ni de otra manera percibir intuitivamente la existencia de esa estructura de comportamientos significativos que caracterizan a cualquier orden. Hemos de limitarnos a establecer mentalmente su existencia aprehendiendo las relaciones que entrelazan entre sí a sus distintos elementos. Y es a tal realidad a la que se pretende aludir al afirmar el carácter abstracto de este tipo de órdenes” (*ibid.*, p. 73).⁸

Pero veamos más de cerca y de forma resumida cuáles son las “propiedades características de los órdenes espontáneos” (*ibid.*): “[s]u grado de complejidad ... en efecto, no está limitado por lo que una mente humana pueda dominar; su existencia no tiene por qué estar al alcance de nuestros sentidos, por estar basada en relaciones puramente *abstractas* que sólo mentalmente cabe establecer; y, finalmente, por no ser producto de creación intencionada, *no se puede legítima-*

citas textuales de sus obras) que los usa indiscriminadamente para referirse a aquel tipo de orden que, en cuanto opuesto a “*taxis*,” simplemente es dado y no es creado.

⁸También está el hecho de que los investigadores sociales están acostumbrados a reconocer un orden cuando se aclaran los fines a los que responde su dinámica estructural. Claramente, Hayek hace énfasis una y otra vez en que si un orden no es creado, no puede llevar la impronta de la voluntad humana y, en consecuencia, no puede tener fines.

mamente afirmar que persigan un fin determinado, si bien el hecho de descubrir su existencia puede en gran medida contribuir a que con mayor facilidad consigamos materializar nuestros propios [fines]” (*ibid.*, p. 74).

Esta cita me parece muy aclaradora en la medida que incluye las características más importantes de los órdenes espontáneos. Son cinco: (1) Complejidad; (2) Trascendencia⁹ (no puede ser delimitado por la mente humana); (3) Abstracción (está basado en relaciones abstractas); (4) Espontaneidad (no es producto de creación intencionada); (5) Despropósito (no persigue un fin determinado).

La complejidad se refiere a la experiencia de una textura intelectual que se disemina, se despliega en diferentes direcciones y niveles, con la guía de múltiples funciones cambiantes que nos preceden y de las cuales no podemos decir palabra con respecto a sus orígenes, causas y/o lógicas de procedimiento. La complejidad de los órdenes espontáneos es diametralmente opuesta a la simplicidad unidimensional¹⁰ de los órdenes creados. La complejidad es tal cosa porque no permanece nunca igual a sí misma. Los órdenes creados son pensados para que siempre se conciban y se re-produzcan exactamente de la misma forma. Pero el

⁹En el sentido simple de ser un más allá, algo que desborda, trasciende la capacidad de abstracción del ser humano.

¹⁰La unidimensionalidad de los órdenes creados nos remite directamente a la consideración de la perspectiva única de la mente creadora como el factor limitante fundamental de su cuerpo perceptible. La simplicidad y la unidimensionalidad aluden al hecho de que se trata de una estructura muerta, que sólo opera en un sentido pre-establecido por el creador que cierra el juego antes de que se ponga en acción.

orden espontáneo no está en las manos creadoras pues es dado y, en cuanto tal, escapa a la reducción que universaliza y que busca la inmutabilidad que favorece a la comprensión mecánica.

En consecuencia, el orden espontáneo trasciende la capacidad definitoria del ser humano y, sobre todo, su capacidad creadora. Definir significa dibujar límites (de-limitar). Pero, obviamente, no puede limitarse lo que es ilimitado. El orden natural muestra a la mente humana (detenida delante de la paradoja de sus propias limitaciones) que hay un más allá, algo que se induce (Hayek nunca diría “se intuye”). Desde la perspectiva estricta de la racionalidad, Hayek plantea tácitamente la posibilidad de una lógica de la inducción. Ciertamente lo abstracto no se intuye,¹¹ pero sí puede inducirse una dimensión que es tan radicalmente abstracta que sólo nos es dado suponerla como un grupo de principios presentes pero inconcebibles, operantes pero perdidos en cuanto posesión de la conciencia.

El orden espontáneo es también abstracto, no tiene un cuerpo concreto, está hecho de relaciones que sólo se dan a los ojos del intelecto. Pienso que cuando Hayek contrasta esta característica de los órdenes naturales con el carácter concreto de los creados está construyendo una crítica de la pretensión según la cual cualquier orden para ser legitimado debe cristalizar, culminar, detenerse, momificarse en una institución. Cuando el hombre crea un orden—nos lleva a pen-

¹¹Por supuesto, según la tradición filosófica de clara herencia kantiana a la que Hayek se adhiere. Ya veremos más adelante que la posibilidad de la intuición de lo abstracto (expresión aparentemente paradójica) es la diferencia radical entre estas corrientes inspiradas en Kant y la fenomenología descriptiva del primer Husserl.

sar Hayek—necesita darle cuerpo para intuirlo, para inspeccionarlo, para tranquilizar su escepticismo empírico y, finalmente, para mostrarlo y reclamar de la evidencia intuitiva la legitimidad que una cosa creada arbitraria y limitadamente no puede tener.

Además, el orden natural no es producto de la acción intencionada. Es espontáneo. Punto. Esto es, dicho con una fórmula filosófica, es dado. No hay método, ciencia, sistema político, filosofía, teoría de ninguna clase que esté en su origen actuando, poniendo en acto una voluntad inteligente, deseante. El orden cósmico es espontáneo porque es independiente de la voluntad humana. Este punto es interesante porque parece ser¹² que Hayek le devuelve la fórmula a Kant radicalizando su herencia crítica: en lugar de considerar libre al hombre porque es independiente de las determinaciones naturales, considera al orden “natural” espontáneo porque es independiente de las acciones creativas de la voluntad inteligente. ¿Significa esto que la libertad humana sólo puede ser considerada en el marco trascendental de una serie de órdenes espontáneos en los que el individuo sólo podría entenderse a sí mismo en función de las relaciones con las cosas y los otros hombres a las que estaría sometido desde la lógica inaprehensible de la tradición a la que pertenece? ¿Hay alguna relación entre la idea de espontaneidad y la de libertad? ¿Por qué en Kant y Hayek las ideas de naturaleza y acción creativa, respectivamente, se muestran determinantes, limi-

tantes? ¿Qué significado tiene esto de cara al problema de la libertad? Preguntas abiertas que no es posible abordar en el orden planificado de esta argumentación. Ahora bien, el hecho de que desborden los límites de este trabajo no significa que no dejen un rastro de duda y un camino inconcluso que se pierde fuera del marco del juego que nos hemos planteado.

Finalmente, el orden complejo, trascendental, abstracto y espontáneo, no persigue un fin determinado, no tiene propósitos. No podemos conocerlo por sus fines porque eso significaría que tuviéramos un sentido de sus límites. No hay fin conocido para el orden espontáneo, así como no lo hay para la visión abierta de la historia o la evolución. Sólo podemos conocer territorios concretos de comportamiento de algunas variables y funciones, pero la gran lógica (si existe) es completamente inexpugnable. Leamos lo que nos dice el propio autor: “Dado que el tipo de orden que nos ocupa no es creación de ningún agente externo, tampoco puede perseguir fin concreto alguno, aunque su existencia pueda resultar muy útil para alcanzar los fines de los individuos que lo integran. Ello no obstante, no puede negarse que el orden descansa sobre el comportamiento ‘intencionado’ de sus elementos, afirmación que, por supuesto, sólo será válida si por ‘intención’ se entiende el generalizado deseo de conservar dicho orden” (*ibid.*, p. 75). En este punto hay que señalar, al menos, dos cosas.

Primero, que Hayek se esfuerza en señalar la actividad creadora del hombre como un posible agente “externo.” Aquí hay que decir que el autor se adhiere a las teorías (que tuvieron expresión tanto en la matemática como en el pensamiento sistémico y en la física) según las cuales los sistemas son cerrados y no pueden explicarse a sí mismos. En otras palabras,

¹²Me limito a señalar, a sugerir un posible camino de investigación en el territorio de la relación entre los sistemas de pensamiento tanto de Kant como de Hayek. Por supuesto, esta tesis que lanzo acá tendría que ser investigada y agotada en sus posibilidades hipotéticas.

si suponemos que hay un agente externo que sostiene el orden que intentamos explicar en su simple existencia, ¿cómo se sostiene ese agente externo si no es como una ficción, como un *deus ex machina*?

Segundo, que al final de su exposición, Hayek nos da una nueva, una sexta característica propia del orden espontáneo: la auto-conservación. Lo único que podemos decir del comportamiento “intencionado”¹³ de sus elementos es que se ordenan a la conservación del sistema al que pertenecen. Esto es fácil de comprender en la medida en que si las relaciones desaparecen, también se desvanecen los elementos que se definen a partir de ellas. El orden espontáneo resiste los embates de las actividades constructivistas de los hombres. Sobrevive debajo de sus estructuras alienantes, puede esconderse por un tiempo, puede parecer que desaparece, pero se mantiene latente en la vida, en las tradiciones y muestra su rostro inexorable en los signos privilegiados de su epifanía: la información dispersa, el sistema de precios. En este sentido, la “auto-conservación” podría ser pensada también como la indestructibilidad del orden espontáneo.

A grandes rasgos¹⁴ podemos decir que

¹³Más adelante el autor aclarará que tanto por “intención” como por “fin” deberá entenderse “función.”

¹⁴Además con la información limitada a un solo capítulo de una obra del autor. Claro está que Hayek aborda el tema en otros puntos de su pensamiento. Pero aquí nos hemos querido limitar a lo que nos dice en el ensayo citado, por tratarse de un material que fue discutido en el Seminario Hayek y, sobre todo, por tratarse de un lugar donde el autor reúne los rasgos esenciales de un tema tan central en su pensamiento.

estas son las características más propias y representativas del tema fundamental del orden espontáneo. Sabemos que todo esto tiene, en la obra político-social del autor, un destino bien claro: la diatriba contra las intenciones centralizadoras, planificadoras, ideológicas, programáticas de los poderes públicos. El objeto de su crítica la ingenuidad (¿perversidad?) de quienes, escudándose en la sensibilidad social—según Hayek—no hacen sino violentar los procesos espontáneos del hecho social. Si tomamos en cuenta el largo camino que lleva a Hayek desde su descubrimiento de Mach en los años veinte y su primer borrador de lo que en 1952 iba a convertirse en *The Sensory Order*, hasta los *Fundamentos de la libertad*, podría decirse que se preparó toda la vida para refutar la ideología del socialismo y los sistemas políticos ajenos, enemigos de la libertad individual.

Si hacemos una recapitulación general del derrotero recorrido hasta aquí, tenemos que decir que una vez que hemos aclarado los orígenes del cartesianismo, el surgimiento del ego en su pensamiento, la instancia crítica de la filosofía trascendental kantiana y las características más generales de la teoría del conocimiento hayekiana, todo como el curso de una tradición que se ve a sí misma en crisis en el pensamiento de Hayek, ahora estamos en la posición adecuada para iniciar nuestro trabajo comparativo. En la introducción se dijo que el propósito general de nuestra investigación era el de someter a nuestra consideración la viabilidad de la tesis de algunos autores contemporáneos según la cual el pensamiento de Hayek es una expresión de las tesis centrales de la fenomenología y de la hermenéutica derivadas de los pensamientos fundantes de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Me parece que ha llegado el momento de

exponer las tesis de estos autores para poder compararlas con la tradición fenomenológica y llegar a una conclusión con respecto a la exploración del pensamiento liberal de Hayek por la vía del idealismo trascendental fenomenológico y la hermenéutica filosófica.

Madison y Lavoie entre la economía austriaca y la tradición fenomenológica

La compilación titulada *The Elgar Companion to Austrian Economics* (Boettke, 1994) incluye dos ensayos que vale la pena comentar aquí.

El primero, a cargo de G. B. Madison (pp. 38-47), conocido filósofo de la post-modernidad y de las tendencias más contemporáneas de la llamada filosofía continental, aborda el tema general de la comparación entre fenomenología y economía. En las primeras líneas nos anuncia que durante los últimos años los académicos han venido observando las notables afinidades que hay entre la fenomenología y la economía austriaca. Como la fenomenología es un amplio movimiento que cubre prácticamente todo el siglo XX, Madison tiene el cuidado de nombrar aquellos nombres que ya son clásicos en la historia de esta corriente filosófica. Me refiero a Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer y Ricoeur. Ni más ni menos, la plana mayor de la fenomenología. Incluso podríamos decir que cada uno de ellos representa una original interpretación del movimiento y sus conceptos fundamentales.

Los párrafos complementarios de la introducción están dedicados a mostrar-nos que, a grandes rasgos, el proyecto hayekiano de refutar el “fiscalismo” y el “cientificismo” (en sus aplicaciones a la

economía),¹⁵ por un lado, y por otro, el proyecto fenomenológico de atacar la actitud natural de todas las ciencias, se hermanan, se acercan, son afines. Sin embargo, según Madison nos deja saber, esto no es ningún descubrimiento. Ya en la New York University, el profesor Ludwig M. Lachmann había formado a toda una generación de economistas austriacos en el servicio que la hermenéutica podría darle a la economía en su alegato contra el objetivismo de la llamada “*mainstream economics*.”

Es en este sentido que Madison se lanza a un análisis comparativo preliminar entre la economía austriaca y la hermenéutica: “[E]conomics must not be conceived of as an ‘experimental’ science in search of nomological-deductive law but as a hermeneutical science of meaning” (*ibid.*, p. 40). De ahí que el fin de la economía, entendida como una ciencia que tiene como objeto temático de estudio la acción humana, debería ser “... explicating (interpreting, bringing to reflexive awareness) the *meaningful patterns of action* that are themselves constitutive of that order of human activity referred to as ‘economic’ (just as the task of the interpretive anthropologist is to explicate the meaningful patterns of action that go to make up what is called a ‘culture’)” (*ibid.*). En este pasaje la expresión más importante (y el autor nos la destaca) es “meaningful patterns of action.” No obstante, Madison no profundiza en el sentido que tiene cada palabra de esta expresión. Más bien da un salto muy grande (en el sentido de la generali-

¹⁵En su significativa colección de ensayos titulada “The Counter-Revolution of Science,” publicada en los años cuarenta.

zación¹⁶) y nos dice que, en el fondo, cuando los economistas austriacos se refieren a poner atención a las situaciones reales de individuos reales, se habla de lo que Husserl, hacia el final de su vida, llamó el *Lebenswelt* (mundo-de-la-vida).

Cuando se habla de fenomenología, es ineludible mencionar al menos la versión heideggeriana de la fenomenología descriptiva de Husserl. Madison no es una excepción. También él nos lleva de la mano (después de exponer el tema del mundo-de-la-vida) a uno de los temas centrales del pensamiento de Martín Heidegger, a saber, la finitud. En su comparación con la economía austriaca, Madison no duda en identificar esta idea con la sistemática afirmación austriaca concerniente a la finitud del conocimiento humano: “Austrian economics, it could likewise be said, is nothing other than a systematic attempt to draw all the economic consequences which stem from the finitude of human knowing (compare the Mises-Hayek contribution to the ‘socialist calculation debate’) and human acting (see the work of Israel Kirzner on entrepreneurship)” (*ibid.*, p. 41). Además, siguiendo la lógica de lo que llamamos analítica existencial, Madison incluye la variable de la temporalidad, afirmando que también en este rubro hay gran afinidad entre las dos escuelas de pensamiento pues ambas lo conciben en términos del por-venir, del futuro. Obviamente, del lado de la economía austriaca, aquí caben los temas de la indeterminabilidad, la ambigüedad de la relación del hombre con el futuro.

En resumen podemos decir, con Madison, que la economía austriaca y la

¹⁶Pero no se responsabiliza por ello, sino nos cuenta que eso es lo que afirman los economistas austriacos.

fenomenología coinciden en sus análisis de la condición humana. Pero el análisis de esta particular condición lleva a Madison a introducirse en el tema del entendimiento humano. Ya hemos visto que ese tema, al menos en Hayek, está ampliamente tratado en su libro *The Sensory Order*. Por su parte, Madison se esfuerza por equiparar la comprensión que en la hermenéutica encontramos de “entendimiento” a la teoría del conocimiento implícita en la economía austriaca. El argumento básico es decir que, en tanto teorías que rechazan el objetivismo y el naturalismo, consideran que los contenidos de la experiencia son objeto, no de intuición (física), sino de significado (*meaning, bedeutung*), y que por tanto no pueden ser explicitados (dar cuenta de ellos de acuerdo a la lógica de causa-efecto), sino explicados (esto es, interpretados). Con relación a este tema, Madison encuentra el momento propicio para justificar la pertenencia y la influencia de Carl Menger y su teoría de la naturaleza subjetiva del valor en los economistas austriacos. Además se sirve de esta plataforma para decir que como la sociedad está hecha de acciones humanas, entonces lo que ahí sucederá es impredecible porque los actos humanos (al igual que los textos, en el discurso de Ricoeur) cobran vida propia y, una vez inmersos en el cúmulo incalculable de todas las acciones de todos en una sociedad, simplemente debemos declinar el deseo de saber cuál o cuáles son los fines de ésta.

Pero Madison no se detiene acá. Al abordar el tema general de los individuos y las instituciones encuentra en el tema (propio de la fenomenología) de la “intersubjetividad” el vínculo que busca entre ambas escuelas de pensamiento. Según él, esta doctrina husserliana es plenamente compatible con el pensa-

miento de Hayek (y de la economía austriaca en general) en la medida que la famosa “metodología individualista” de Hayek es cualquier cosa menos “individualista.” En este sentido, Madison afirma que para Hayek el ser humano es esencialmente social: “... Hayek never attempted to account for social ‘wholes’ in terms of atomistic, pre-given and self-contained individuals In *The Counter-Revolution of Science*, Hayek in fact said that he somewhat regretted having adopted the term ‘individualism,’ a term, he said, ‘which has been so abused and so misunderstood.’ For Hayek the human being is *essentially* social (a true *zoon politikon*)”¹⁷ (*ibid.*, p. 45). Ahora bien, lo social existe sólo en la medida que el individuo, qua individuo, es potenciado para actuar en el medio de marcos institucionales (societarios) apropiados. En otras palabras, la sociedad, entendida como abstracción, no es un agente. Es decir, no es un sujeto actuante. Sólo los individuos actúan, pero sus acciones definen redes (ininteligibles en su totalidad) de relaciones que, en cuanto marcos apropiados de acción, podemos reconocerlas en su conjunto como “instituciones.”

Podríamos decir que el acercamiento comparativo que hace Madison es en líneas muy generales. Indica caminos que buscan darle un sentido a los intentos que ya se han hecho (y a los que podrían venir) de hermanar estas dos corrientes en la lucha en contra de lo que Husserl llamaba la “actitud natural” en las ciencias. Por su parte, en el mismo volumen compilado por Boettke, el segundo ensayo, a cargo de Don Lavoie, nos entrega una reflexión menos general, más centrado en los vínculos concretos entre la economía austriaca y la tradición

hermenéutica. El ensayo, en su título, parafrasea la famosa expresión de Rorty según la cual la “contrarrevolución de la ciencia” es un “giro interpretativo” (*interpretive turn*). Lavoie parte de una idea similar a la de Madison: “In some ways the interpretative turn is simply a vindication of the traditional Austrian positions against positivist neoclassical philosophical attitudes” (*ibid.*, p. 54). Sin embargo, Lavoie es más cuidadoso en hacer notar las diferencias que se han dado entre la fenomenología original de Husserl y la llamada hermenéutica o “giro interpretativo.” En este punto señala que el objetivo de algunos “interpretive Austrians” es servirse de la hermenéutica para reconciliar la teoría y la historia en, por ejemplo, el pensamiento de Mises. Es más, según él, los “interpretive Austrians” critican los vínculos metodológicos de casi todos sus representantes de Menger a Hayek y sostienen que la hermenéutica es la que le da expresión a las virtudes de lo que es propiamente la economía austriaca:

The interpretive Austrians’ challenge to traditional Austrian methodology is a bold and controversial critique of all of the school’s usual methodological self-descriptions. Criticizing Austrian methodology is made especially difficult by the fact that the school’s methodological self-descriptions have been far more divergent than its actual practices, so divergent in fact that, from a methodological perspective, Menger, Mises and Hayek hardly seem even to be members of the same school. The hermeneutical Austrians contend that none of the Austrians’ usual methodological positions, from Aristotelianism to Kantianism, to Neo-Kantianism, to Popperianism, adequately captures the virtues of their own substantive economics, and that contemporary hermeneutics does (*ibid.*, p. 55).

¹⁷ Los énfasis son de Madison.

Esta larga cita le da sentido a la expo-

sición que, unas líneas adelante, Lavoie nos propone como el objetivo de su ensayo: “We confine our attention here to just two criticisms, the critique of atomism and of objectivism, and direct them at only one of the traditional Austrian methodological positions, that of Mises” (*ibid.*). Según el autor, para que la escuela austriaca finalmente se encamine en el derrotero del giro interpretativo es necesario superar su tendencia al atomismo (la idea según la cual el dominio del significado está aislado en las mentes individuales) y el objetivismo (que se constituye como una ruptura entre teoría e historia).

En su tratamiento del atomismo, Lavoie nos expone (como ya hemos visto con Madison) la doctrina husserliana de la intersubjetividad como el camino propio de la superación del individualismo metodológico entendido en términos mentales. En este punto el autor remite al lector a la obra de Alfred Schütz, el discípulo de Husserl que dedicó su labor académica a hacer una crítica fenomenológica del pensamiento de Max Weber y, más allá, a proponer formalmente las estructuras del mundo-de-la-vida como el suelo sobre el que debe ser comprendido el fenómeno del conocimiento y del entendimiento en general.

Finalmente, Lavoie se da a la tarea de exponer el propósito (husserliano en su origen) hermenéutico de constituir una ciencia rigurosa de los fenómenos subjetivos. Aquí, como es de esperarse, el tema es el subjetivismo, el aparente callejón sin salida de conciliar objetivismo y subjetivismo. De nuevo, salta a la palestra el tema de la intersubjetividad como el puente que puede salvar esas distancias que el dualismo cartesiano nos enseñó a separar irreconciliablemente.

Llegamos de esta forma a la propuesta

(expuesta en la última media página del ensayo) donde nos dice que “The hermeneutical critiques of traditional Austrian economics summarized here involve expanding its central tenet, subjectivism, and then essentially absorbing each of the other two tenets into this expanded subjectivism” (*ibid.*, p. 61). Por su parte, la “... critique of atomism absorbs methodological individualism and subjectivism into one principle, intersubjective understanding. The critique of objectivism absorbs spontaneous order into its notion of understanding as well. Intersubjective understanding is itself a spontaneous order process” (*ibid.*).

Las posturas de ambos filósofos son cercanas pero no iguales. Mientras Madison tiende a la identificación de la doctrina fenomenológica del entendimiento, Lavoie piensa que el problema de la escuela austriaca reside en su pensamiento metodológico y que, en realidad, la hermenéutica comporta una interpretación más fiel a los rasgos originales de la economía austriaca. Mientras Madison pretende que basta con una adecuada hermenéutica del pensamiento austriaco para encontrar su coincidencia con la fenomenología, Lavoie se inclina por radicalizar, por superar, dejar atrás el subjetivismo propio de la metodología austriaca, y transformarla “... from being just one among several distinct and somewhat divergent methodological tenets into being the single integrative concept which underlies the whole methodology of the Austrian school” (*ibid.*).

Hayek y la tradición fenomenológica

En este apartado quiero evaluar las propuestas de Madison y Lavoie, así como la posición del pensamiento hayekiano con respecto a las tradiciones cartesiana y

kantiana.

Pienso que está fuera de discusión el problema de si Hayek superó el dualismo del pensamiento cartesiano. En muchas ocasiones (así como en el juicio de los entendidos en el tema) Hayek da evidencias claras de estar más allá del planteamiento racionalista del filósofo francés. Esto es importante señalarlo porque, en buena medida, esto significa que su pensamiento necesariamente comporta el punto de vista crítico propio del trascendentalismo kantiano. Pero también es importante recordar que así como no es posible identificarlo con Descartes, tampoco lo es con la tradición de metafísica especulativa que tiene su origen en Aristóteles. Al igual que Kant, la posición de Hayek es crítica. Es decir, se trata de una crítica a cualquier forma de especulación que no parta de los rigores y las demandas del empirismo. Así como Kant, también Hayek es profundamente influenciado por el pensamiento inglés. No obstante, ambos están conscientes de que una conversión completa al empirismo tampoco es la solución. Y este giro es imposible por la importancia que en ambos sistemas se le da al sujeto, a la actividad subjetiva.

Ya hemos visto que en Kant, cuando se llega al nivel del Imperativo Categórico, ese sujeto descubre el carácter central último de su condición cognoscitiva. En otras palabras, es hasta este punto que se completa lo que se ha dado en llamar su “Revolución Copernicana.” Hayek es más ambiguo. El no nos lleva hacia el final feliz de, al final, poder saber de qué está hecho y cómo funciona en sus principios más radicales. Para Hayek, el sujeto, su razón es más limitada en la medida que no le es dado conocer esos principios fundamentales. Sin embargo, por inducción, partiendo de un análisis fenomenal, es capaz de saber de su

necesidad incuestionable. Si bien es cierto que no es posible clarificar estos principios racionalmente y hacerlos conscientes como sí, de alguna forma, pudiésemos ser testigos teóricos de la dinámica más íntima de la subjetividad creadora, sí que es posible, necesario y obligado reconocer su necesidad. Los inducimos, los implicamos para explicar y justificar los órdenes en y de los cuales nos reconocemos tanto inmersos como ignorantes.

Este es el punto en el que Hayek se separa de Kant. Esta es la razón que nos impide llamarlo un kantiano o, incluso, un neo-kantiano. Como nos lo ha mostrado Gray, el sistema de ideas hayekiano se inscribe en el marco general de una clara herencia kantiana, pero se encuentra atravesado por la teoría de las ciencias contenida en las filosofías contemporáneas de Wittgenstein, Popper y Polanyi. Ahora bien, ¿es esto fenomenología, como piensa Madison? ¿Es éste un sistema de ideas que aspira a la hermenéutica, cuyos principios originales son mejor interpretados por la hermenéutica filosófica, como piensa Lavoie?

Antes de dar una respuesta definitiva a estas complejas preguntas, quisiera analizar algunas de las posiciones hayekianas de cara a las exigencias propias de un pensamiento como el fenomenológico. Es cierto que una de las más evidentes coincidencias entre Hayek y la tradición fenomenológica es el programa explícito de ambos de oponerse diametralmente al cientificismo y a la ingenuidad del espíritu positivo. Como hemos visto, Hayek, para hacerlo, apela a una subjetividad que no puede trascenderse para conocer sus principios más fundamentales. Sin embargo, en su esfuerzo por separarse del empirismo clásico según el cual el proceso de la experiencia empieza con las sensaciones, se interna en una dimensión

previa a las sensaciones pero que ya es experiencia. En el último capítulo de *The Sensory Order* nos aclara estas ideas:

The process of experience thus does not begin with sensations or perceptions, but necessarily precedes them: it operates on physiological events and arranges them into a structure or order which becomes the basis of their mental significance; and the distinction between the sensory qualities, in terms of which alone the conscious mind can learn about anything in the external world, is the result of such pre-sensory experience. We may express this also by stating that: experience is not a function of mind or consciousness, but that mind and consciousness are rather products of experience (p. 166).

Al igual que la fenomenología husserliana, Hayek propone el horizonte de la experiencia como el territorio absoluto del conocimiento. Pero falta que nos aclare cómo es esa experiencia:

Every sensory experience of an event in the external world is therefore likely to possess 'attributes' (or to be in a manner distinguished from other sensory events) to which no similar attributes of the external events correspond. These 'attributes' are the significance which the organism has learnt to assign to a class of events on the basis of the past associations of events of this class with certain other classes of events. It is only in so far as the nervous system has learnt thus to treat a particular stimulus as a member of a certain class of events, determined by the connexions which all the corresponding impulses possess with the same impulses representing other classes of events, that an event can be perceived at all, i.e., that it can obtain a distinct position in the system of sensory qualities (*ibid.*).

Nos está diciendo que hay cierto carácter evolutivo en el sistema nervioso que nos hace vincularnos (en las presentes sensa-

ciones) con un pasado que nos alcanza en la forma de patrones de respuesta empírica. Pero el énfasis de Hayek en esto no es lo empírico, sino el carácter general y abstracto de los patrones de respuesta que, como clave del significado de la experiencia, vienen a través del tiempo de la evolución de la especie humana. En pocas palabras, el significado de la experiencia es, para Hayek, de orden general y abstracto, y tan abstracto es que sólo puede inducirse su existencia, pero nunca convertirse, como ya hemos dicho, en un contenido concreto de nuestra vida consciente: "Sense experience therefore presupposes the existence of a sort of accumulated 'knowledge', of an acquired order of the sensory impulses based on their past co-occurrence; and this knowledge, although based on (pre-sensory) experience, can never be contradicted by sense experiences and will determine the forms of such experiences which are possible" (*ibid.*, p. 167). El mensaje de la evolución de la especie al individuo presente consiste en las formas abstractas que dan orden (significado) a nuestras experiencias sensoriales.

En todo esto, pienso, sólo hay un aparente parecido con los postulados de la fenomenología descriptiva husserliana. Ahora bien, tal vez un camino para ver la diferencia sea la exploración de la famosa idea de Husserl según la cual la conciencia siempre es conciencia de algo. En otras palabras, la exposición debe centrarse en el tema de la naturaleza intencional de la conciencia. Sabemos que Husserl (y también la psicología empírica de los últimos años del siglo XIX) hereda esta inquietud descriptiva de Franz Brentano. Sabemos también que Husserl, poco a poco, fue abandonando sus vínculos originales con la matemática por la vía de una exploración de las implicaciones de estos descubrimientos

(orientados a una renovación de la teoría de las ciencias, más allá del historicismo y el neo-kantismo reinantes) en el campo de la lógica. El resultado de esta intensa búsqueda vio la luz con la publicación de los dos volúmenes que contienen sus famosas y aurales *Logische Untersuchungen*. La Quinta Investigación está dedicada enteramente al tema de la intencionalidad. Siguiendo la línea de la descripción, Husserl nos propone que la intencionalidad debe ser entendida como la correlación noético-noemática. Esto es, como la correlación entre la forma en que el polo subjetivo se acerca al polo objetivo (noesis) y la forma en que el polo objetivo se da al subjetivo (noema).

La historia de la filosofía (y sobre todo la moderna) está repleta de descripciones del orden noético. Tal vez la parte más original de la doctrina de la intencionalidad en Husserl es la noemática. Para él, la única forma en que podemos considerar al objeto no es ni como proyección del sujeto, ni como un estado en sí, independiente, sino más bien como su apariencia (en el sentido de la forma de darse). Pero una apariencia que sólo es tal cosa, obviamente, en el plano de la experiencia. Con Husserl no podemos privilegiar (al menos en una visión global de su pensamiento) ni el polo subjetivo ni el objetivo. Por supuesto que su pensamiento puede llamarse un idealismo trascendental. Pero es idealismo en el sentido que recoge las esencias de la experiencia. Sin embargo, estas esencias no deben entenderse en el sentido tradicional, esto es, como lo que es inteligible de la cosa al entendimiento y que, además, es lo intrínsecamente propio e independiente de las particularidades de cada caso. La esencia es para Husserl el contenido irreductible de la vivencia, lo vivido en cada caso. Y cuando decimos vivencia estamos hablando de ese horizonte donde

la co-relación se torna la dinámica misma del devenir de lo real: la co-constitución de los polos subjetivo y objetivo. Ahora bien, Husserl le da nombre al producto inalienable de esa dinámica: el significado (*Bedeutung, meaning*).

Si el significado es del orden de la vivencia y ésta no es sino el acercamiento a la esfera más concreta y particular de lo conocido, nunca podría ser concebido en términos abstractos, es decir, como patrones o principios generales que ordenan nuestros contenidos *a posteriori*. Si pensamos estos principios como modelos abstractos que han evolucionado a lo largo de la historia de la especie humana, estamos apelando a un tipo de fenomenalismo evolutivo de carácter apriorístico no en el sentido kantiano (es decir, del trascendentalismo subjetivo), sino en el sentido de la prioridad de la historia material del intelecto humano, a saber, de la forma en que "... the nervous system has learnt ... to treat a particular stimulus as a member of a certain class of events." Esta elección que Hayek hace a favor de lo que podríamos llamar la causalidad histórica de la materia, lo ubica, según mi criterio, en la tradición de la filosofía moderna que, en último término, defiende la independencia entre la ordenación intelectual del mundo físico y el mundo físico en cuanto tal: "While the conditions which make sense perception possible—the apparatus of classification which treats them as similar or different—must affect all sense perception, it does not for this reason also govern the order of the events in the physical world" (*ibid.*, p. 168). En buena medida esto significa que del mundo físico sólo podemos conocer generalizaciones que surgen de la observación de fenómenos de ciertas clases. Dicho de otro modo, la cosa en cuanto tal no es posible. Me atrevería a decir que esta visión no va

más allá del mensaje original de la Primera Crítica kantiana y su tesis de la imposibilidad cognoscitiva del noumeno. Husserl (y con él la tradición fenomenológica) emprende su aventura en la dirección opuesta. El lema de la fenomenología lo dice todo: “a las cosas mismas.” Traduzco: a las esencias, es decir, a las vivencias, esto es, al terreno inefable donde las categorías no son sólo materia del pensamiento, sino también su rastro en los sentidos. La noción de absoluto fenomenológico es algo así como el negativo de lo que había sido a lo largo de la historia moderna de la filosofía (especialmente en el cartesianismo), a saber, no el absoluto de la generalidad, sino el de la particularidad. Por ello es una noción que debe explicarse de cara a la intuición.

Hasta aquí nuestras consideraciones se han centrado en el plano epistemológico más simple: el conocimiento de la cosa material. Pero todo este aparato gnoseológico hayekiano (lo hemos visto anteriormente) está orientado a la fundamentación de su pensamiento económico así como el socio-político. Cuando sustituimos la cosa material por el otro hombre, el esquema de Hayek no varía mucho. El otro queda siempre ahí fuera, en una situación de aislamiento individual que sólo puede apelar a los acuerdos generales y abstractos para establecer elementos de comunicación racional. Esto justifica tanto el individualismo metodológico como la visión liberal tradicional de una concepción contractual de la sociedad. Esto es, decir sociedad es nombrar un vacío abstracto donde no es posible encontrar los únicos elementos constituyentes de un auténtico dominio público: los actos humanos. Frente a este vacío que se ha llamado “sociedad” Hayek propone el mercado como el único ámbito constituido por actos realmente

humanos, es decir, individuales. Como hemos visto, este ámbito no tiene una estructura dependiente de voluntad humana alguna, sino es espontánea. Esto significa que se ha hecho a lo largo de la historia de la interacción de actos individuales que, así como nadie pudo haber planificado, nadie puede explicar completamente. Hayek no niega el ámbito social, pero lo concibe sólo sobre la piedra angular de individuos actuantes. Cuando Husserl quiere explicar la constitución de la intersubjetividad en la quinta meditación cartesiana, de ninguna manera lo hace sobre la base de una inevitable exterioridad del otro. Posiblemente el recurso metodológico más original de este trabajo es lo que él mismo llama “la reducción del ego a la esfera de la propiedad” cuando, sorprendentemente, nos ha anunciado que aquello que busca es al otro. ¿Cómo buscar al otro en lo que es más íntimamente propio? Respondamos a esta pregunta con algunas herramientas ya acuñadas en este trabajo: se trata sencillamente de la búsqueda de la huella noemática del otro en el ego trascendental. Pero en cuanto huella noemática ha dejado de ser el otro exterior y se ha convertido en otro que es elemento constituyente del sí mismo propio. Como podemos imaginar fácilmente, una sociedad vista desde esta perspectiva constitutiva del sí mismo con la materia prima de lo otro no puede tomar como piedra angular de su ser a los principios generales y abstractos, sino el decir absoluto de la vivencia que hace del otro un sí mismo y viceversa. Es en este sentido que no puedo estar de acuerdo con la afirmación de Madison según la cual el orden espontáneo y la intersubjetividad (y su sucedáneo existencial, el *Lebenswelt*) son equiparables.

En resumen, Hayek nos dice que frente a la inevitable ignorancia del deta-

lle nos queda la abstracción. En otras palabras, los principios generales son el residuo de la inagotable experiencia. Por su parte, Husserl nos dice que frente al saber limitado y limitante de la abstracción nos queda la riqueza del detalle. En otras palabras, el significado (*Bedeutung*) es la fuente inefable de los modelos expresivos. Los dos pensadores se oponen a una simplificación ingenua de la verdad, pero en su derrotero argumentativo toman direcciones opuestas. Hayek en la línea de la abstracción, Husserl (sobre todo el último y, por supuesto, la segunda generación fenomenológica: Heidegger y sus discípulos) en la línea de la intuición. Para Hayek la condición última de la verdad son los principios generales y abstractos (aprehensibles sólo en la medida que el sujeto actuante encarna las estructuras de la evolución del entendimiento). Para Husserl esa condición última es el otro, el encuentro co-constitutivo con el otro en el terreno del significado que hace de la experiencia interpretación.

Para concluir sólo quiero agregar que el proyecto de Lavoie me parece más interesante en la medida que no busca la identificación de dos sistemas de pensamiento que tienen diferentes bases epistemológicas (como hemos visto), sino después de reconocer las limitaciones gnoseológicas de la escuela austriaca, propone la fenomenología como la doctrina que contiene la interpretación genuina de sus propuestas económicas originales.

Uno de los epígrafes de la obra *Derecho, legislación y libertad* es de Kant: “El bienestar, sin embargo, no depende de ningún principio ni en cuanto a quién lo disfruta ni en cuanto a quién lo distribuye (uno lo situará aquí y otro más allá). Depende del contenido material de la voluntad, lo que a su vez depende de los hechos particulares, por lo que no puede ser

sometido a una norma general” (vol. II, Cap. 9). Después de lo que hemos visto sobre la constitución de la sociedad desde el punto de vista fenomenológico por el camino de la nueva idea de una conciencia intencional, podemos preguntar a Hayek: tomando en cuenta las herramientas epistemológicas contenidas en su teoría general del orden sensorial, ¿estamos limitados a pensar la relación con el otro exclusivamente en el plano material de la voluntad? Una expansión hermenéutica de sus presupuestos cognoscitivos (más allá de las limitaciones del fenomenalismo evolutivo, es decir, en la línea del significado), ¿no redundaría en una elucidación de los vínculos vitales entre el individuo actuante y el horizonte trascendental de otros individuos actuantes? Pienso que estas preguntas trazan largos y fértiles caminos de investigación filosófica.

REFERENCIAS

- BOETTKE, P. (1994): *The Elgar Companion to Austrian Economics*. Northampton, MA: Edward Elgar.
- CASSIRER, E. (1953): *El problema del conocimiento*, 4 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- GRAY, J. (1984): *Hayek on Liberty*. New York: Blackwell.
- GUYER, P. (1992): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HAYEK, F. (1952): *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
- . (1978-79): *Derecho, legislación y libertad*: vol. 1, *Normas y orden*, vol. 2,

El espejismo de la justicia social.
Madrid: Unión Editorial.

———. (1979): *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason.* Indianapolis: Liberty Press.

———. (1997): *Hayek sobre Hayek (Un diálogo autobiográfico). La fatal arrogancia (Los errores del socialismo).* Volumen I de *Obras completas.* Madrid: Unión Editorial.

SMITH, B. (1994): *Austrian Philosophy: The legacy of Franz Brentano.* Chicago: Open Court.