

Hayek y el Fundamento

“ ... Como todo poseedor de una biblioteca, Aureliano se sabía culpable de no conocerla hasta el fin ...” (Jorge Luis Borges, *El Aleph*)

Nota Previa e Inevitable

“No me ames, simplemente no me estorbes.” La renuncia, unilateralidad y mutua exclusión de los dos enunciados que componen la expresión anterior, según creo, pretenden escapar de un estado de ánimo utópico y apegarse a uno realista; mientras la utopía ha viajado al futuro, el realismo ha penetrado el presente y/o buscado el futuro planificadamente.

Si el hombre está destinado a perdurar, a negar su desaparición, es en parte porque ha sido capaz de dar sentido a tonterías como “el camino a las Indias siguiendo la redondez de la tierra,” o “la búsqueda de El Dorado,” o “el hallazgo de la fuente de la eterna juventud” (sólo para aludir a situaciones que como latinoamericanos nos atañen). Ante tales compartidos y contagiosos desvaríos resulta una alegría pensar que, por ahora, la incomparencia humana en la tierra sería posible como el resultado de la paranoica actitud de alguien, traducible a algo tan serio como una posibilidad científica.

Rogelio Salazar es abogado y notario por la Universidad de San Carlos (1984), donde actualmente enseña Lógica y Filosofía de la Ciencia.

Apertura y planteamiento

Todas las ciencias antiguas y modernas suponen, de una u otra forma, algún acercamiento a la realidad, o a algún aspecto particular de ella; tal carácter de particularización ha sido siempre indicador de la actividad intelectual, quizá más recientemente que en períodos previos a la modernidad.

Así, las ciencias en Occidente han corrido tras una especialidad cada vez mayor y por ello, cada vez, desde los grandes clásicos del Renacimiento, ha llegado a ser más difícil el saber enciclopédico; se puede ser sabio, se puede ser intelectual, pero solamente respecto a una pequeña porción del saber.

De tal forma la intelectualidad ha ido multiplicando y repartiendo las regiones del conocimiento en base a una vocación diseminadora que pareciera, cada vez más, ir perdiendo de vista el centro, el eje, el origen, el fundamento, llámesele como se quiera (muchas de estas palabras son, en sí, problemáticas y peligrosas). Quizá por ello, la experiencia de la ciencia moderna, aun y cuando ha sido capaz de proporcionar al hombre una cuota inédita de eficacia, comodidad, elegancia y estilo no ha logrado eludir los sentimientos de desorientación, extravío e incluso de orfandad, para el hombre moderno. En la medida en que las luces que proyecta la ciencia moderna solo aclaran rincones particulares, concretos y específicos de aquello que había pertenecido a lo desconocido, de ninguna forma ha iluminado

aquello que ha pertenecido a lo que podría denominarse un misterio de siempre, una de aquellas preguntas que, desde siempre, ha otorgado su humanidad al hombre.

El hombre no ha sido humano por dominar enemigos, por sojuzgar nativos, por cuadricular territorios o por acumular riqueza; sino que lo ha sido por ser capaz de preguntarse por su situación en el mundo, por hacer un problema de su enigmática presencia en el escenario mundanal, por buscar la forma a través de la cual cuestionar a la realidad sobre el origen y el destino de todo aquello que lo constituye y lo circunda. Son tales los asuntos que, en definitiva, han ennoblecido al hombre al punto de otorgarle su dimensión humana.

De acuerdo a tal comprensión de lo humano, en tanto el hombre se oriente solo hacia la técnica, la especialización y la miopía, estará olvidando aquello que como hombre lo constituye. En suma, estará gradualmente, paso a paso, dejando de ser humano.

Si alguna cuota de verdad encierra la convicción previa, se impone la conclusión respecto a que la modernidad ha sido, posiblemente, la época que mayormente ha contribuido a esta forma de cultura utilitaria. Desde la conmovición renacentista europea hasta nuestros días, el núcleo en torno al cual ha girado toda la vida de la naturaleza, toda la vida del cosmos, toda la vida político-social y consecuentemente también toda la vida humana, ha sido la razón. Nunca antes como ahora ha sido tan claro, visible y evidente que el hombre sólo puede ser definido como el animal racional. De tal manera, el tema de la modernidad conduce, como ya se ha mencionado, al tema de a razón. Sin embargo, esta razón no ha de ser la última estación del camino, o el

último punto de llegada en el itinerario; es forzoso, en alguna medida, tematizar la razón como atributo de alguien. La razón no existe, ni se hace presente en el mundo, como una emanación mágica y sobrenatural. Esta pudo ser la postura del pensamiento previo al pensamiento moderno, es decir, del pensamiento medieval, aquel frente al cual el pensamiento moderno reacciona y fija sus posturas.

Sabido es que, en filosofía, la modernidad comienza, precisamente, con la determinación de la relación entre la razón y aquello a lo que ella pertenece; ya no fue posible seguir manteniendo una abismal y trascendental distancia entre la razón y su origen. Por eso es que el acta de nacimiento de la filosofía moderna ha sido suscrita por quien fue capaz de establecer una relación verosímil entre la razón y la fuente de donde aquélla proviene; ha sido este crucial hallazgo el punto en el cual se sitúa el origen del pensamiento moderno. Demás esta decir que esta vinculación, definitiva para la modernidad, entre la razón y su punto de partida, conlleva una crítica radical a todas las posturas, que respecto a ello, habían sido postuladas previamente.

El estatuto de este determinante credo moderno fue emitido, durante el siglo XVII, por un francés que, ocasionalmente, se dedicó al cultivo del pensamiento especulativo: fue René Descartes, quien proclamó en Latín: *cogito ergo sum*, y en lengua vulgar: *moi, je pense, donc je suis*.¹ Con esta memorable y señera afirmación, Descartes, y con él toda la modernidad, encuentran la relación entre la

¹El pienso-luego-existo cartesiano fue escrito dos veces por su autor, quien acaso, percibiendo no sólo el ocaso del mundo medieval, percibe también el abandono, por parte de la ciencia, del lenguaje culto.

razón y su origen, o sea, el ego, el yo, el sujeto moderno.

Desde entonces, es el sujeto racional quien ha poseído la potencia capaz de aclarar, iluminar y desvelar todo aquello objeto del deseo y la vehemencia del conocimiento. En esta medida, el sujeto moderno cada vez ha ido necesitando menos de todo lo que no es él mismo y que no pertenezca a la esfera de su mismidad, lo cual, de hecho, ha ido traduciendo en una actitud autosuficiente, despectiva e incluso soberbia.

Sobre la irrenunciable base que implica lo anterior, se constituyen tanto la filosofía como la ciencia modernas, recorriendo, de forma ilusionada y optimista, rutas inéditas para el pensamiento; así y sobre estos caminos el pensamiento matemático-científico se convierte, para la intelectualidad moderna en el molde, en el código, en la clave modélica del pensamiento en su totalidad. Cualquier actividad intelectual, desde entonces, persiguió a su objeto soñando con la precisión y exactitud de la inducción matemático-científica.

El ámbito científico humano-social, ingenuamente, cae en esta ilusoria trampa, confía inocentemente en que, así como la ciencia, que se enfrenta a su objeto mundanal-exterior, ha logrado éxito con su lenguaje matemático, del mismo modo la ciencia del espíritu habrá de lograr el éxito al enfrentarse a su objeto, que no es otra cosa que el hombre, el propio sujeto, buscando ejercer y desplegar, del mismo modo que la ciencia natural, un lenguaje metódico inspirado en la inducción científica moderna. De cualquier manera, el motivo para traer a cuenta todo lo anterior, a pesar de ser algo por demás conocido, radica en el hecho evidente e innegable de que desde el siglo XVII hasta este auroral momento del siglo XXI, la

casi totalidad de la ciencia del espíritu ha corrido y recorrido las estaciones y marcas que en su camino ha ido dejando, por delante, la ciencia natural. De tal modo, este ha sido el estilo, o más bien, el método asumido por disciplinas tan distantes como pueden serlo la antropología o la política, la sociología o la psicología, la filosofía o la jurisprudencia, la teología o la economía, la administración o la historia; en fin, toda ciencia humana ha participado de esta ilusión.

A fin de cuentas, lo que, en primer lugar a este trabajo interesa mostrar es que, la experiencia global de la ciencia moderna occidental ha pretendido y perseguido una finalidad de fragmentación de las regiones del saber, pero además y consecuentemente, la convicción de que la intelectualidad no puede expresarse sino dentro de los límites de la finitud de tal fragmentación. Todo ello ha derivado, necesariamente, en algo que es aquello que, finalmente, interesa postular a estas palabras iniciales, a saber: la pérdida de unidad de la experiencia intelectual. La vocación intelectual de la modernidad, podría decirse, ha sido la diseminación; el pensamiento moderno ha viajado tras fines tan plurales, diversos y distantes que la totalidad del saber, la experiencia intelectual, cada vez, ha ido pareciendo menos un conjunto armónico, coherente y comprensible. Esta ha sido la senda que han transitado palabras que nos son tan familiares, habiendo llegado a formar parte vital y necesaria del moderno vocabulario intelectual, tales como: especialización, tecnificación, sectorización, subjetivación, objetivación, ideologización, secularización, etc.

Seguramente la argumentación emprendida podría seguirse indicando que la pérdida de vista moderna de la unidad de la experiencia intelectual corresponde al abandono en que, cada vez más, ha per-

manecido el pensamiento por el fundamento, al pensamiento que se empeña en comprender la diversidad de lo real como un todo; la rama, la flor o el fruto que eluda la irrenunciable relación con su raíz, estará faltando e incluso pecando contra su más propia y más profunda naturaleza.

Se piensa que Friedrich von Hayek, de algún modo, desde la periferia y particularidad de su ciencia, advirtió esta insuficiencia del pensamiento científico moderno, por lo que, en alguna medida que merece ser reconocida, intentó cuidar el fundamento; lo cual se ha manifestado, prioritariamente, en relación a dos temas: el individuo y la historia, en torno a los cuales girará la última parte de este trabajo.

Sin embargo, antes de llegar a esta última parte referida, se buscará la proximidad, la cercanía, y de ser posible la intimidad con la palabra de un poeta que, desde la resonancia fundacional e inaugural de la cultura occidental, nos habla de la básica e ineludible unidad de la experiencia intelectual.

Intermezzo y Advertencia

Una vez abierto y planteado el interés de este trabajo, se entiende que ha llegado el momento de argumentar en favor de la unidad de la experiencia intelectual, llamada así a falta de una expresión mejor y más adecuada. De acuerdo a lo expresado en la primera parte se confía en que lo que se quiere nombrar, con esta imprecisa expresión, haya sido aclarado; de cualquier manera, quizá sea oportuno insistir de nuevo y agregar: tal vez sea posible aislar y separar algunas dimensiones de la vida intelectual, y suponer que tales cifras parciales saturan la totalidad. Sin embargo la realización de este acto impone el

pago de un precio; la plenitud e integridad de la experiencia intelectual humana debe ser algo deseado, buscado y pretendido, para no incurrir en olvidos voluntarios, culpables y dolosos.

Con la finalidad de insistir y aclarar respecto a la irrenunciable unidad de la experiencia intelectual, tal vez, de una forma un poco altisonante y teatral, se ha pensado en acudir a un texto, cuya edad de veinticinco siglos le ha permitido, no sólo acumular suficiente polvo, sino además sedimentarse, como el vino, en la conciencia de la cultura occidental.

El nombre del autor es Sófocles, el nombre de la obra es Antígona, la época es el glorioso esplendor de la cultura griega, es decir, la Atenas del siglo IV antes de Cristo, el género literario es la tragedia, y la ocasión son los rituales que servían de culto a Dionysos, dios griego de la ebriedad, el desenfreno y la voluptuosidad.

La tremenda historia que el poeta cuenta es parte de una de las sagas más conocidas del ciclo de mitos clásicos, llamado el ciclo heroico; Antígona y su tempestuosa historia pertenecen a la saga conocida como la Casa Real de Tebas. No puede decirse, en sentido estricto, que los poetas trágicos de la Antigua Grecia hayan inventado historias. En realidad, ejercían un juego de libre imaginación sobre historias que le pertenecían, como mitos, a todo el mundo griego; así, la reflexión trágica encuentra su originalidad dentro del marco de lo ya conocido, y de este modo, muchas veces los poetas trágicos griegos cuentan las mismas historias una y otra vez, desde diversas perspectivas imaginativas; tal es ciertamente, una de las características esenciales del mito.

Seguramente el trazo completo del

destino de Antígona empieza antes de que Sófocles lo retome en su obra, pues ella es descendiente y por lo tanto heredera de una estirpe condenada: es hija de Edipo y de la madre de éste, Yocasta; desde su más inocente origen, ella está marcada por un signo calamitoso, infortunado y siniestro. Acaso, lo que Sófocles hace es únicamente seguir la huella de una ruta rotulada, desde su inicio, por la sombra.

La historia contada por Sófocles en su trabajo empieza con la muerte de Polínicés, hermano de Antígona, acaecida en circunstancias reprobables, condenables y penalizadas por la ley de la ciudad (*polis*). Por tal motivo Creonte, el gobernante que de forma tiránica dirige la ciudad, ha prohibido, bajo pena de muerte, dar sepultura al cadáver de Polínicés, pues se consideraba que al quedar al descubierto la decrepitud y podredumbre de la muerte, aquél que había cometido una infidelidad contra la ley de la ciudad, de algún modo, podía recibir un castigo, aun después de haber muerto. Antígona, ante tal situación, sufre hasta padecer una incontenible e irremediable inconformidad frente a la ley de Creonte, por lo que, durante la noche, toma entre sus brazos el cadáver de su hermano Polínicés para, con sus propias manos, darle sepultura. Llegado este punto, todos los elementos están dados, o más bien, la suerte está echada. Antígona es llevada a juicio, donde declara sin ningún reparo lo que ha hecho, y además que lo hizo obedeciendo leyes grabadas en su corazón; circunstancia ante la cual Creonte la condena a muerte y la mata. Posteriormente, el hijo de Creonte, previamente enamorado de Antígona, se suicida.

Podría considerarse que los personajes que participan en el drama de Sófocles son solamente tres (de los cuales solo dos están vivos): Polínicés, el hermano muerto; Creonte, el tirano de la ciudad de

Tebas; y Antígona, la épica rebelde. Cada uno de ellos representa una fuerza, un ánimo y un vigor cuya conciliación imposible es lo que crea esa electricidad potente y autodestructiva de la que, en definitiva, la obra habla.

La muerte de Polínicés desencadena en Creonte la fría puesta en marcha de la ley de la ciudad, y en Antígona el incandescente fuego del amor fraternal; ambas posturas—inspiradas por el corazón y en el corazón; entendiendo el corazón humano como algo, por definición, complejo y diverso—desencadenan la inminencia de la avalancha trágica.

La unidad de la obra, la indisoluble unidad del nudo trágico propuesto y expuesto por Sófocles en Antígona, es algo separable, divisible, fraccionable. En último caso, lo realmente importante es cobrar conciencia de que la posibilidad de disolución de la unidad que muestra la obra es probable, en la medida en que sea posible separar las posturas que, a su vez, la constituyen. Después de haber leído este trabajo de Sófocles es muy difícil intentar concebir a Creonte por un lado, y a Antígona por otro lado, separados, independientes y aislados, pues en la obra, la oposición que guardan recíprocamente es lo que les da su propia figura. Tanto Creonte esta constituido por Antígona, como la propia Antígona lo está, a su vez, por Creonte. La muerte de Polínicés, aun y cuando es la bomba detonadora y desencadenadora de la marea trágica, parece ser un dato externo, es de algún modo lo que podría llamarse un pre-texto, tanto en el sentido que dicha palabra posee como excusa, así como en el sentido que esta palabra transmite de acuerdo a la separación de sílabas practicada al escribirla aquí. Del mismo modo la idea de excusa, como la idea de un texto previo, transmiten el mensaje de algo ajeno.

Sófocles no inicia su trabajo con la muerte de Polínices, porque le interesa hablar, desde un inicio, de la muerte; sino más bien, porque este acontecimiento es la verosímil condición que posibilitará la referencia a aquello que, en efecto, le interesa postular. Esta muerte inicial permite la expresión de la fuerza del devenir como destino; es tal la presión que dicha muerte ejerce sobre quienes le sobreviven que, en virtud de sus destellos y resonancias, todo aquello que, hasta entonces, ha permanecido ajeno, extraño y desconocido se une en una íntegra y saturada tormenta. El glacial legalismo de Creonte, indiferente a todo excepto a la ley, y el candente sacrificio de Antígona, cuyo dictado de su corazón ha nublado todo lo demás, se necesitan recíprocamente para ser cada uno de ellos. Ni Creonte fue Creonte antes de Antígona, ni Antígona fue Antígona antes de Creonte; ambos, para encontrar la dimensión y el sentido de su destino, necesitarán el advenimiento del otro. Ciertamente Creonte, por lo menos de forma aparente, parecía poseerlo y manipularlo todo, pues era él quien manejaba las teclas del poder; sin embargo la plenitud de lo real no puede quedar encerrada en el cálculo de la ley, en el manejo del poder político, en la disposición formal de la planeación. Del mismo modo Antígona, quien también aparentemente parecía no poseer ni disponer de nada, pues no era más que la débil y desconocida hermana de un condenado por la ley de la ciudad, se revela dentro del drama como alguien capaz de cuestionar a la ley, a la política, a la planificación de la vida gregaria, desde el más hondo sentimiento personal, individual y subjetivo.

Quizá, llegado este momento, podría intentarse la comprensión del indisoluble nudo trágico, formado por Creonte y Antígona, como aquello que se ha venido

intentando insinuar y sugerir, desde el inicio de este trabajo, como la ineludible e irrenunciable unidad de la experiencia intelectual. Posiblemente quepa interpretar a Creonte y su postura, como la exterioridad y el utilitarismo de la experiencia intelectual, como aquello que es posible en la medida en que se puede pensar lo que se ubica fuera del sí mismo, mientras que, paralelamente, Antígona y su postura pudiesen ser interpretadas como la interioridad y lo no lucrativo de la experiencia intelectual, como aquello que es posible, en tanto, se puede pensar lo que se ubica dentro de sí mismo.

La plenitud de la experiencia intelectual es, pues, algo pleno, íntegro y rebosante, sólo si está compuesta por la otredad y la mismidad, de las cuales el hombre es capaz, a riesgo de encaminarse hacia su destrucción en tanto renuncie a cualquiera de ellas, y que, por lo demás, son aquellas de las que Sófocles habla al referir la devastadora aventura de Antígona. De cualquier manera, el punto hacia donde esta parte del trabajo pretendía conducir la preocupación, parece irse aclarando; en tanto la trama de Antígona, mediante una galvánica carga dramática, muestra la posibilidad de desenlaces imprevisibles e incontenibles ante el descuido de aquello que, en este trabajo, se ha llamado la unidad de la experiencia intelectual. A la luz del viejo texto, parece ser, que el desencadenamiento del destino como algo irrefrenable, como algo descontrolado, y en suma, como algo que reclama el reconocimiento de su plena entidad unitaria, surge al pretender, de forma artificial, imponerle un modelo.

Conclusión y recommienzo

Según se ve, de acuerdo a lo que hasta aquí se ha pretendido mostrar, la patria

intelectual, para el hombre, no puede imaginarse, conjeturarse o calcularse como algo unívoco y unidimensional. Ante esta convicción, el presente trabajo desearía y pretendería ejercer una postura, en primer lugar y en general frente al liberalismo, y el segundo lugar y en particular frente a la obra de Friedrich von Hayek, a efecto de poder vislumbrar si el liberalismo por un lado, y la obra referida por el otro, han sido capaces de asumir esta plenitud dual de que se ha venido nombrando como experiencia intelectual.

Si se practica un ejercicio genealógico del liberalismo, es decir, si se pretende una búsqueda de su origen, necesariamente deberá concluirse, ante todo, en que ésta es una tarea sumamente complicada. Son tantas las influencias y confluencias que convergen para el surgimiento del mundo burgués, que pretender exponerlas en un trabajo que, sólo persigue cubrir algunos particulares aspectos, sería ilusorio.

De tal forma este ejercicio habrá de conformarse con aquello que, de una forma cercana, toca a sus intereses; los cuales, según se ha venido indicando, atañen a la unidad de la experiencia intelectual. Una vez aclarado lo anterior, se piensa que la manera de buscar, en el origen del liberalismo, aquello que interesa a esta investigación podría encaminarse a partir de las siguientes indagaciones: ¿existió, antes del liberalismo, una integradora experiencia intelectual? Si esto en efecto existió, ¿ha sido el liberalismo capaz de retomar el ámbito que aquella experiencia previa cuidaba? Y si esto en efecto se dio, ¿ha sido el liberalismo capaz de cuidar este ámbito de una forma integral?

Quizá existe una palabra que, por sí misma, ofrece un horizonte de respuesta para las cuestiones planteadas. Ésta es la

palabra “secularización.” Este término, indudablemente, es una de esas palabras con historia, con pasado, con una carga y una acumulación de usos y significados lo suficientemente múltiples como para convertirlo en un término ambiguo y confuso. Sin embargo, se impone una idea respecto a él, en tanto, ha ofrecido una respuesta.

En un sentido amplio y general cabría decir que la secularización tiene la capacidad de explicar el devenir de la modernidad (mundo liberal-burgués), como desarrollo histórico, a partir de sus raíces cristianas, en la medida en que secularización puede ser entendida como un acto de liberación del cristianismo.

Si el cristianismo había sido capaz de comprender y unificar la experiencia intelectual, mediante el cuidado de la visión externa del mundo y de la visión interna del sí mismo, con el advenimiento del proceso guiado por la secularización el hombre cobra conciencia de su libertad individual y de su equipaje racional, de conformidad a como fue apuntado brevemente en la primera parte de este trabajo, encauzando ambos a través de la curiosidad científica; siendo éste el camino que lo conduce a postular la ciencia moderna y el liberalismo moderno. En tal sentido podría decirse que existe una vinculación innegable entre el término secularización y el nacimiento del mundo moderno.

De algún modo, a partir de lo anterior, la forma del pensamiento moderno, aquella que se manifiesta como teoría del conocimiento,² puede ser entendida como

²Sabido es que, desde el descubrimiento de la carga subjetiva, entendida prioritariamente como pensamiento, la especulación filosófica se ocupa de evaluar el entendimiento humano, en su problemática relación con los obje-

una secularización del pensamiento, de manera que la trayectoria marcada por el proceso de secularización sugiere una conversión profana del pensamiento, al grado de estar en capacidad de denominar a la experiencia intelectual moderna guiada por la secularización de intramundana, al insinuar el paso de lo atado hacia lo libre, de lo contemplativo a lo activo.

Ahora bien, decir libre y activo ¿ha significado, para el mundo moderno, descuidar alguno de los aspectos que integran la experiencia intelectual? Para responder a ello, acaso antes haya que aclarar que la referida curiosidad científica moderna comenzó la ruta de sus éxitos siguiendo el ejemplo del modelo mecánico-matemático de las ciencias de la naturaleza, por lo que, en concordancia con lo que se discutía en la primera parte de este trabajo, durante la modernidad se ha tratado de estudiar y de concluir al respecto de la ciencias humanas (las humanidades) siguiendo el mismo ejemplo y modelo; lo que muestra, por parte de la modernidad, tal vez, no un descuido de la figura integral de la experiencia intelectual, sino, en todo caso, según parece, una desorientación.

Por fin, el camino de la secularización ha permitido el esperado encuentro con la obra de Friedrich von Hayek, pues, la desorientación de que habla el párrafo anterior, de acuerdo a las lecturas realizadas, fue uno de los puntos de partida para su obra. Afirmaciones como lo que sigue lo demuestra:

During the first half of the nineteenth century a new attitude made its appearance. The term *science* came more and more to be confined to the physical and

tos, en el ejercicio de lo que se nombra como conocimiento.

biological disciplines which at the same time began to claim for themselves special rigorousness and certainty which distinguished them from all others. Their success was such that they soon came to exercise an extraordinary fascination on those working in other fields, who rapidly began to imitate their teaching and vocabulary. Thus the tyranny commenced which the methods and technique of Science in the narrow sense of the term have ever since exercised over the other subjects.³

Después de todo el análisis hayekiano, la pregunta parece ser: ¿Por qué para tales métodos ha sido posible el éxito en la ciencia natural y ha sido imposible en la ciencia humana? El desenvolvimiento de sus conjeturas parecen, de una forma inequívoca, conducirlo al terreno del sujeto, lo cual parece estar claro al considerar esta cita:

The question is here not how far man's picture of the external world fits the facts, but how by his actions, determined by the views and concepts he possesses, man builds up another world of which the individual becomes a part. And by "the views and concepts people hold" we do not mean merely their knowledge of external nature. We mean they know and believe about other people, and about the external world, in short everything which determines their actions, including science itself.⁴

Este curso de su pensamiento cabría explicárselo de acuerdo a que, en la ciencia natural de vocación mecánico-matemática, la presencia y realización de la causalidad ostenta una plenitud invariable, que les otorga a aquellas disciplinas, un manejo mucho más seguro y confiable, que

³F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science* (Indianapolis: Liberty Press, 1979), pp. 2-3.

⁴*ibid.*, p. 40.

en las ciencias humanas.⁵ Análoga posibilidad, para afirmar lo mismo con otras palabras, deberá hacer referencia a que en la ciencia natural es posible la objetividad, en tanto el encuentro que busca y ejerce es con el objeto; mientras la ciencia humana ni busca ni ejerce un encuentro con objetos mundanales, sino con otros sujetos. Por ello parece ser que, de sus resultados, la objetividad siempre está ausente; la ciencia humana debe admitir su subjetividad (del mismo modo en que el héroe trágico debe admitir su destino como trágico), pues su objeto, realmente, no es tal, sino más bien el propio sujeto (la ciencia humana parece ser, entonces, una suerte de círculo vicioso).

El inicio del pensamiento hayekiano, cumpliendo la ruta que se ha intentado seguir, muestra por un lado su apego a una idea integral de la experiencia intelectual, y por otro lado que la ciencia humana, y dentro de ella la economía, otorgan una especie de conocimiento cuestionable, perfectible, menguante y polémico, en la medida en que lo que debe reflejar es el propio sujeto y consecuentemente una carga de subjetividad. Ante la concepción previa, se atisba un riesgo que consiste en la deformación que conllevaría olvidar al sujeto, con sus riquezas y miserias, para dar paso a generalidades ideológicas, utilitarias, o de cualquier tipo, que lo hagan desaparecer.

Precisamente a causa de que el sujeto es múltiple, irreplicable, variado, pero real, se impone para la ciencia humana la

⁵El peligro, en todo caso, parece estar en el uso de la palabra concepto, puesto que este es el primer momento de la lógica formal, y por lo mismo del camino deductivo-causal. Sin embargo, el sujeto que abstrae, más tarde o más temprano, habrá de llegar a la distinción de sus conceptos; Hayek parece estar en este camino.

necesidad de una forma de sutura que, sin traicionar los caracteres referidos, a la vez dé cuenta de la vida como una totalidad. A esta necesidad de unidad de lo diverso en el mundo humano, Hayek responde con un nombre destellante: el “Orden Espontáneo.” Esta denominación es calificada con el adjetivo que antecede, pues aquello que reúne en sí elementos aparentemente opuestos, tales como el orden y la espontaneidad, proyecta, sin más advertencia, alguna brillantez. Algo destinado a suturar lo diverso debe, en sí, ser un contraste. Ello, muy de acuerdo con su estilo, queda expresado en el siguiente fragmento:

Man has been impelled to scientific inquiry by wonder and by need. Of these wonder has been incomparably more fertile. There are good reasons for this. Where we wonder we have already a question to ask. But however urgently we may want to find our way in what appears just chaotic, so long as we do not know what to look for, even the most attentive and persistent observation of the bare facts is not likely to make them more intelligible. Intimate acquaintance with the facts is certainly important; but systematic observation can start only after problems have arisen. Until we have definite questions to ask we cannot employ our intellect; and questions presuppose that we have formed some provisional hypothesis or theory about the events.⁶

Sin embargo, la búsqueda de Hayek, por la propia naturaleza de su interés, no pretende residir solamente en el especulativo pensamiento filosófico, sino que a efecto de expresar la integralidad de su experiencia intelectual, busca el aterrizaje de las conjeturas especulativas en el campo de la ciencia económica, vinculando su

⁶F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 22.

idea del suceder a situaciones y circunstancias como la competencia y la libertad (entendida como ausencia de coacción), lo cual se muestra así:

If all this affected only the use of the word "competition," it would not matter a great deal. But it seems almost as if economists by this peculiar use of language were deceiving themselves into the belief that, in discussing "competition," they are saying something about the nature and significance of the process by which the state of affairs is brought about which they merely assume to exist. In fact, this moving force of economic life is left almost altogether undiscussed.⁷

En todo caso, encontrar una conceptualización unitaria del orden espontáneo, por lo menos hasta donde las lecturas del seminario han mostrado, resulta difícil, pudiendo, sin embargo, ser entendido, según parece, como una práctica que representa un proceso de transformación, sometido a sus propias condiciones de existencia, capaces de producir conocimientos al interior del campo de sus propias condiciones. Lo remarcable de tal esfuerzo es que el orden espontáneo, seguramente, constituye una visión orgánica de la historia, a cambio de una visión mecánica de la misma; en tanto, la crítica de la planeación, en lugar de convertir al suceso en algo cierto mediante un acontecer preciso y exacto, hace del suceso, presuntamente, algo potencial mediante la postulación de un reino de la posibilidad. Ello parece ser un avance para el pensamiento liberal, pues, cuanto mayor sea el apego a lo real, mayor será el lucro intelectual.

El itinerario de esta investigación, como es evidente, no busca una profundi-

zación en la obra de Friedrich von Hayek, sino tan sólo una aproximación introductoria a sus puntos de partida fundamentales. La decisión respecto a la obra hayekiana deberá buscarse, entonces, a partir de estos fundamentos; necesariamente la ruta marcada por estos comienzos será traicionada, en tanto la guía conduzca hacia el olvido de alguno de los elementos que integran la experiencia intelectual como un todo. Si se intenta una reflexión que parta de tales fundamentos, ¿tendrá ésta que pensarse como conocimiento científico, como política ideológica, como revelación escatológica, como práctica utilitaria, como filosofía interrogativa, o como algo más?

Sea como fuere, ante la suma inexacta de lo asumido respecto a la obra de Hayek, acaso es posible afirmar que su obra se ubica en la modernidad consciente de sus límites, pues su visión de la historia sigue siendo, en alguna medida, la de los clásicos burgueses (con modificaciones y avances según se ha tratado de indicar), quienes han explicado el tiempo humano como una factura del hombre (en tanto lucharon contra la previa visión medieval, que explicó la historia como factura divina). Sin embargo, su punto de partida desde la falta de objetividad de la ciencia humana atrapada en la subjetividad, y también desde la ambigüedad del orden espontáneo como continuidad de lo diverso para asumir el suceder, constituyen una prometedora oferta de comprensión, para este tiempo.

Finalmente, sólo queda reconocer que la valoración concreta de la oferta hayekiana será tarea para otra ocasión, siendo entonces, este final, un recomienzo.

⁷F. A. Hayek, *Individualism and Economic Order* (University of Chicago Press, 1969), p. 93.