

Los usos de Friedman: estrategias lockeanas en la refundación neoliberal

María Clelia Guiñazú*

Resumen

Este ensayo analiza comparativamente las ideas fundantes de Milton Friedman en *Capitalismo y Libertad* y el *Segundo Tratado del Gobierno Civil* de Locke, centrándose en dos nociones de ambos discursos político-filosóficos: propiedad y libertad. El contrapunto entre Locke y Friedman es muy sugerente, se argumenta, porque sus escritos representan dos tipos de discursos liberales en los que es posible encontrar una declaración fundacional. En esta línea, el ensayo sostiene, en primer lugar, que Milton Friedman retoma el discurso fundacional de Locke y asume, de manera selectiva, algunos de los postulados esenciales del filósofo inglés para defender y reconstruir la utopía del capitalismo competitivo. No obstante, y este es el segundo argumento, Friedman arriba a conclusiones muy diferentes de las de Locke, particularmente en lo concerniente a la propiedad privada y el rol del estado en las sociedades contemporáneas. Finalmente, el artículo muestra de qué modo el modelo friedmaniano sobre el orden político entraña exclusiones y desigualdades mucho menos ambiguas y flexibles que las imaginadas por Locke.

Palabras Clave: Propiedad; Libertad; Desigualdad; Neoliberalismo; Liberalismo.

Abstract

This essay analyzes comparatively Milton Friedman's *Capitalism and Freedom* and John Locke's *Second Treatise of Government*, focusing on two key notions of their political and philosophical discourses: property and freedom. It is argued that the analytical counterpoint between Locke and Friedman is very suggestive because their writings represent two liberal discourses in which it is possible to find a foundational claim. In tune with this, the essay first argues

*Ph.D en Ciencia Política por el Massachusetts Institute of Technology (MIT). Coordinadora Académica del Doctorado en Ciencias Sociales de FLACSO-Argentina. Profesora Titular en la Universidad Nacional de Lanús (UNLA). Correo electrónico: cguinazu@flacso.org.ar.

Artículo recibido: 21-08-14 Artículo aceptado: 02-12-14

MIRÍADA. Año 7 No. 11 (2015) p. 91-120

Universidad del Salvador. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales. (IDICSO). ISSN: 1851-9431

that Milton Friedman returns to Locke's foundational discourse, selectively assuming some of the English philosopher's postulates in order to defend and reshape the utopia of liberal capitalism. However –and this is the second argument– Friedman arrives to quite different conclusions from Locke's, particularly concerning private property and the role of the state in contemporary societies. Lastly, the article shows how Friedman's model for the political order entails exclusions and inequalities much less ambiguous and much less flexible than those devised by Locke.

Keywords: Property; Freedom; Inequality; Neoliberalism; Liberalism.

Introducción

El propósito de este ensayo es establecer algunas comparaciones significativas entre las ideas fundantes de Milton Friedman en *Capitalismo y Libertad*¹ y el Segundo Tratado del Gobierno Civil de Locke. Teniendo en cuenta la complejidad del tema, pondré el foco de mi análisis en dos nociones de ambos discursos político-filosóficos: propiedad y libertad. Estas nociones me permitirán organizar de mejor manera mis argumentos para rastrear, en contrapunto, las concepciones de Friedman y Locke sobre la sociedad y el estado. Mi interés en analizar comparativamente ambos autores radica en el hecho de que representan dos tipos de discursos liberales en los que es posible encontrar una declaración fundacional del liberalismo. Como sabemos, mientras que la preocupación central de Locke es la justificación de una nueva legitimidad política en el marco del deterioro del orden feudal y el absolutismo inglés, Friedman está interesado en proveer una argumentación –tanto lógica como ideológica– contra el estado de bienestar y en favor del capitalismo de libre mercado.

En sintonía con esta idea, la primera hipótesis de este ensayo sostiene que para sentar las bases de un nuevo y esperado orden político y social –el capitalismo competitivo, o capitalismo “sin distorsiones”– Milton Friedman regresa al discurso fundacional de Locke y asume, de manera selectiva, algunos de los postulados generales del filósofo inglés. En este trabajo examinaré dicha interpretación, así como las implicancias que conlleva el retorno metafórico a Locke como estrategia reflexiva para criticar al así llamado “estado benefactor”.

Teniendo en cuenta el propósito descripto, mi comparación incluye dos hipótesis adicionales. En primer lugar, aunque Friedman parece desarrollar una concepción Lockean de las instituciones políticas, su argumento llega a conclusiones considerablemente diferentes a las de Locke. En mi opinión, Friedman atribuye implícitamente al Estado un rol constructivo que se encuentra lejos de la idea Lockean sobre las funciones y capacidades de las instituciones públicas. De hecho, es posible afirmar, en línea con el artículo ya clásico de Borón (1991)

que la concepción de Friedman sobre el Estado es más cercana a la de Hobbes que a la del propio Locke. Intentaré ilustrar esta idea a través de un análisis contrastante de la noción de propiedad en Friedman y Locke, ya que esta desempeña un rol central en las visiones de ambos pensadores acerca del Estado.

En segundo lugar, la concepción de Friedman sobre el mercado y el Estado conducen explícitamente al diseño de un orden político y social excluyente, cuyas fronteras entre excluidos/as e incluidos/as no son solo menos ambiguas, sino también mucho menos flexibles que las imaginadas por John Locke. Intentaré demostrar las diferencias entre Locke y Friedman en este punto específico por medio del análisis de las nociones de libertad y desigualdad en los textos seleccionados².

Locke: una fundación moderada del orden político

La relación entre los escritos de Locke y la situación política de la Inglaterra del siglo XVII ha sido analizada de forma tan completa y exhaustiva que bien podemos preguntarnos, como lo hace Macpherson (1973a), “si es posible agregar algo nuevo³” (p. 224). Sin embargo, y más allá de las distintas interpretaciones, existe un amplio consenso sobre la importancia histórica de los argumentos Lockeanos acerca de la sociedad, los individuos y el orden político de su tiempo. En líneas generales, la mayoría de los investigadores aceptan que el discurso fundacional de John Locke, tal como se encuentra articulado en el *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, despliega una fuerza explicativa significativa cuando se la enmarca en el contexto de la decadencia de las instituciones feudales inglesas y, con mayor precisión, de la virulenta oposición política de la alta burguesía frente a las pretensiones absolutistas de la Corona.

La transición del feudalismo al capitalismo en Inglaterra no solo involucró una serie de transformaciones políticas y sociales violentas, sino también alteraciones importantes de lo que Marshall Sahlins (1976) llama los “esquemas de sentido” (p. 8), de acuerdo con los cuales las personas organizaban y entendían, tanto su vida como sus destinos en el mundo feudal. En este multifacético proceso de cambio, lo que se pone en juego es, ni más ni menos, la búsqueda por recrear un universo simbólico capaz de generar nuevos significados que hagan aceptable la vida humana. Dicho de otra manera, la dinámica social y política del período incluyó necesariamente también, parafraseando a Hegel (1987), una lucha por el sentido. Las imágenes apocalípticas de ovejas devorando a hombres en la *Utopía* de Tomás Moro; las encendidas prédicas de los primeros reformistas y sus seguidores; el equilibrio político ideado por Thomas Hobbes en el *Leviatán* como la única manera posible de contener las pasiones obsesivas de los seres humanos; son todos buenos ejemplos de lo que parece ser una necesidad intelectual irresistible por parte de distintos actores políticos y sociales de

proporcionar descripciones e interpretaciones sobre un mundo en nacimiento, cuyas implicancias distaban de ser plenamente entendidas.

En este contexto complejo y elusivo, la respuesta diagramada por John Locke aparece, al menos retrospectivamente, como una de las más influyentes. La construcción lockeana tuvo la capacidad de generar consenso alrededor de un conjunto de postulados que constituyen la matriz fundacional del pensamiento liberal y del estado constitucional.⁴ En tanto matriz fundacional del liberalismo, el discurso de Locke consagra la legitimación del surgimiento y consolidación de la sociedad burguesa; mientras que respecto del estado constitucional, las ideas de Locke esbozan los trazos institucionales de un nuevo orden político representativo -constitucionalmente delimitado- que también echa raíces profundas en la médula política del liberalismo.

Tal vez el mérito principal del *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* de Locke radica precisamente en su capacidad de proporcionar un marco conceptual para la construcción de un *sentido común* emergente en relación con las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales que acontecían en Europa. Asimismo, como es bien sabido, la influencia de Locke fue también remarkable en el mismo sentido en los Estados Unidos, así como en otras colonias europeas del “nuevo mundo”⁵.

La amplia aceptación de lo que se ha dado en llamar el “modelo Lockeano” de la sociedad burguesa requiere algunas aclaraciones, por obvias que resulten para los entendidos⁶. En primer lugar, a pesar de que el discurso de Locke constituye la piedra fundacional del pensamiento liberal, el liberalismo está lejos de ser una tradición política e intelectual homogénea o intrínsecamente coherente. Las diferencias entre el *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau y el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, o las concepciones políticas de los jacobinos durante la Revolución Francesa vis a vis el ideario de los *wighs* en Inglaterra, son ejemplos suficientes como para rechazar cualquier pretensión de homogeneidad.

En segundo lugar, si la tradición liberal carece de homogeneidad interna, debe haber algo que nos permita considerar al liberalismo como lo que usualmente se ha aceptado que es; es decir, una especie de prisma intelectual distintivo a través del cual las personas han decodificado el mundo. En relación a este punto, Bowles y Gintis (1987) ofrecen una respuesta interesante al problema. Los autores consideran que la unidad interna de tradiciones intelectuales y políticas como el liberalismo o el marxismo derivan de su “estatus como sistemas de comunicación” antes que de “sus proposiciones sustantivas acerca de cómo el mundo funciona, o debería funcionar” (Bowles & Gintis, 1987, p. 15) Y agregan:

En breve, ambas tradiciones [liberalismo y marxismo] constituyen discursos cuya orientación fundamental concerniente a la estructura y la acción en la vida social son reveladas por el uso tradicional de términos clave. Cada

sistema puede ser observado mejor como lo que Ludwig Wittgenstein ha llamado una “forma de vida” antes que un sistema teórico coherente o una doctrina filosófica unificada (Bowles & Gintis, 1987, p. 15).

De este modo, más allá de su heterogeneidad interna, la tradición liberal ha sido la justificación por excelencia del mundo capitalista. Usando la terminología de Bowles y Gintis, este sistema de comunicación ha contribuido a proveer un conjunto de categorías de interpretación, analíticas morales e ideológicas, cuya influencia ha sido sustancial en las sociedades occidentales desde el siglo XVII en adelante.

Por último, y no menos importante, desde la perspectiva liberal Locke parece ser uno de los pensadores que mejor entendió los desafíos genéricos con los que debería enfrentarse la sociedad burguesa. Es por ello que, consecuentemente, se lo considera nada menos que el padre fundador de la tradición liberal, un mérito que bien sabemos le ha sido negado a Hobbes y, en menor medida, también a Rousseau. Generalizando, puede afirmarse que mientras la solución hobbesiana asume explícitamente la viabilidad del estado absolutista, la solución rousseauiana contiene las semillas para el desarrollo de una democracia radical que es vista en forma sospechosa por el liberalismo. De hecho, ambas soluciones tocan el núcleo –también fundante– de los miedos y ansiedades del liberalismo: por un lado, el poder arbitrario y la expansión omnimoda del estado y, por otro, la amenaza de la plena extensión de los derechos políticos, civiles y sociales.

En contraste con Hobbes y Rousseau, la visión de Locke, acerca de los individuos, la sociedad y el orden político en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* se caracteriza por su moderación y su sobriedad. Allí no se encuentra nada parecido a la fuerza dramática de los argumentos hobbesianos o a las apasionadas afirmaciones de Rousseau. Dichas diferencias no radican únicamente en sus estilos literarios. Metafóricamente, Locke parece fluctuar en un punto intermedio entre el constructivismo hobbesiano y el romanticismo rouseauiano. Más aún, tal como lo señala Dunn (1984) el discurso lockeano parece involucrar una búsqueda y un llamado a la moderación humana. Permitanme discutirlo en más detalle.

La concepción Lockean de libertad

Con base en el rechazo a la teoría paternalista del absolutismo elaborada por Sir Robert Filmer⁷ (Pateman, 1996), Locke comienza a buscar la fuente de legitimidad del poder político en el libro II del *Segundo Tratado*. Según su punto de vista, la legitimidad de las instituciones políticas no deriva ni de las Escrituras, ni de la jurisdicción “natural” de la autoridad del *pater familiae*. Antes bien, se trata de una creación humana cuyos límites y justificaciones se encuentran

vinculados a una decisión pragmática de individuos racionales. Para entender adecuadamente el poder político “será necesario que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres” (Locke, 1980/2004, §4). Para Locke, el estado de naturaleza, lejos de ser una situación en la que las personas viven una especie de competencia libidinal dramática e incesante por obtener los objetos de sus deseos como lo describe Hobbes, es un estado de perfecta “libertad”, igualdad y de razonable calma (Locke, 1980/2004, §4).

Aunque los individuos no forman todavía parte de la sociedad civil, se hayan unidos por la ley natural y - de acuerdo con las reglas de la naturaleza - tienen la capacidad de reconocer los límites de su propia libertad. De este modo, a primera vista, no hay aquí reminiscencia de la proclividad de los individuos hobbesianos a desatar luchas de vida o muerte, ni tampoco del desapego salvaje y aislamiento natural del “buen salvaje” rousseauiano.

Locke define la libertad natural como el derecho a “no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la naturaleza” (Locke, 1980/2004, §22). Así, el significado esencial de la libertad Lockeaniana implica que las personas no se encuentran subordinadas, ya sea al dominio arbitrario de otros individuos, o al de una autoridad política en la que no hayan consentido. Este también es el significado básico de la concepción Lockeaniana de igualdad que no involucra uniformidad de talentos, virtudes o propiedad, sino un “igual derecho” a ser libre respecto del poder político y de la voluntad ilegítima de otros individuos sobre nuestras vidas y posesiones (Locke, 1980/2004, §54). Desde esta perspectiva, la libertad no reviste un carácter ilimitado. Por el contrario, las personas están limitadas por la igual libertad de otras. En el estado de naturaleza, la ley natural da forma al los contenidos básicos de la interacción humana y establece los límites de la libertad natural. Locke concibe a esta ley como un principio moral por medio del cual las personas son capaces de reconocer la palabra de Dios en el mundo natural, mundo al que ellos mismos pertenecen (Locke, 1980/2004, § 4). Sin embargo, lo que distingue a los humanos de su ambiente natural es que son seres racionales. En otras palabras, tienen la capacidad de descubrir los dictados de la ley natural y de actuar de acuerdo a ella. Según las leyes de la naturaleza, las personas están obligadas a preservarse a sí mismas y a preservar a “toda la especie humana en general” y a proteger sus vidas, salud, libertad y posesiones (Locke, 1980/2004, § 6 y § 7). Locke no es muy explícito acerca de cómo los seres humanos pueden acceder al conocimiento de tales límites naturales a su libertad, pero es claro que a diferencia de Hobbes, Locke asume que las personas tienen una tendencia inherente a compartir voluntariamente sus vidas con otras en el marco de la ley natural.⁸ Ciertamente, los individuos no son sociables por naturaleza en el sentido que sí lo son en las concepciones de Aristóteles o

Platón. Para Locke, el individuo precede a la polis. No obstante, la razón ayuda a cada persona a descubrir la ley natural y, en consecuencia, a establecer asociaciones voluntarias y ventajosas.

De este modo, según Locke, la racionalidad es una condición necesaria para el desarrollo de la libertad. Al menos potencialmente, todos los individuos tienen la misma capacidad para la libertad. En la hipótesis del estado de naturaleza, además de las obligaciones establecidas por la ley natural, los individuos racionales tienen el derecho de interpretar y ejecutar las reglas que regulan su coexistencia (Locke, 1980/2004, §11). A diferencia de Hobbes que no asociaba ninguna calidad política positiva a la interacción entre los individuos en el estado de naturaleza, Locke asume que en ese estado las personas gozan de cierta libertad política activa. En otras palabras, en el estado de naturaleza las personas ejercen diariamente la administración de justicia cuyo significado se define por su carácter defensivo o “negativo”. Dada la ausencia de otra fuente legítima para la ejecución de las leyes naturales, los individuos tienen el derecho a participar activamente en la definición racional diaria de sus derechos políticos.

Sin embargo, el retrato de Locke no es tan *naïf* como para rechazar de modo total la idea hobbesiana acerca de la naturaleza pasional de los seres humanos. Las personas revelan una ambigüedad intrínseca en su constitución interna. Si bien es cierto que los seres humanos son racionales, no es menos cierto que son interesados y egoístas (Locke, 1980/2004, §123). El estado de guerra hobbesiano está siempre pendiente sobre sus cabezas como la espada de Damocles. La ansiedad (Mehta, 1992) es un sentimiento inherente al estado de naturaleza, donde nadie puede asegurar de modo cierto ni sus vidas, ni sus posesiones. Más aún, las pasiones y la subjetividad siempre aparecen cuando las personas tienen que juzgar sus “propios casos” (Locke, 1980/2004, §21). Por lo tanto, aun cuando la racionalidad es una condición necesaria para la libertad en el estado natural, no es una condición suficiente. Solo la creación de la sociedad política constituye una garantía adecuada para proteger la libertad contra las tendencias irracionales de los seres humanos.

Precisamente, para evitar esos inconvenientes del estado de naturaleza, y también para reducir el carácter y expansión de la ansiedad humana, las personas deciden pactar entre ellas con el propósito de crear un significado objetivo a su interacción social. El orden político aparece como parte de un acuerdo consensual y el principal objetivo de esta creación artificial es proporcionar un conjunto de reglas de juego generales, aceptables, inteligibles y objetivas. La autoridad política básicamente difiere de otras clases de poder –enraizados en la familia, el prestigio social o la servidumbre económica– por sus orígenes, funciones y alcance. La política deriva de un acuerdo social amplio, su propósito es la protección de la propiedad y la vida humana de los abusos de otros individuos y su alcance se haya limitado por el carácter consensual de su origen, así

como por los contenidos específicos de su propia razón de ser.

En última instancia, la auto-preservación individual y la protección de la propiedad inducen la creación del orden político. Llegado este punto, las raíces morales de la racionalidad humana en Locke parecen no alejarse de la racionalidad instrumental de los individuos hobbesianos. Dicho de otro modo, más allá de la importancia de la ley natural en la definición de los derechos individuales y de la conducta en el estado de naturaleza, Locke debe asumir que los principios morales son, al menos en la práctica, insuficientes para proteger los derechos naturales (Macpherson, 1973a, p. 228). En especial, la ley natural no puede, *per se*, proteger el derecho a la propiedad. Locke define el concepto de propiedad de un modo elusivo. A veces parece utilizarlo una manera amplia como el derecho de los individuos a la vida, libertad y posesiones (Locke, 1980/2004, §123). En otros parágrafos, el autor atribuye a la propiedad el significado más restringido de propiedad privada o personal.

A pesar de esta ambigüedad, en el capítulo VII del *Segundo Tratado*, Locke es bastante explícito al mostrar que la principal razón por la cual los individuos deciden entrar en la sociedad política es para proteger la propiedad privada. En consecuencia, la preservación de la propiedad se transforma en un tema social que debe resolverse por medios políticos. Con el propósito de defender la propiedad, la política deviene necesaria.

Como primer paso, los individuos institucionalizan sus interacciones sociales previas –crean legalmente la sociedad– y luego de hacerlo, resuelven la organización de un gobierno legítimo. La distinción analítica entre la constitución de la sociedad y la constitución del estado es relevante para Locke porque, desde su perspectiva, mientras que la sociedad no puede disolverse –a menos que la destruya una fuerza externa– el poder de las instituciones políticas puede revocarse por medio de un acto voluntario si se transformara en un poder arbitrario (derecho a la revolución). De este modo, a diferencia de Hobbes (1987) –quién veía en el estado la única posibilidad de construir un orden moral para la coexistencia humana– Locke le atribuye fuerza moral a la sociedad antes que a las instituciones políticas (Wolin, 1960).

En relación al tema de la libertad, la creación de la política por medio del acuerdo entre los individuos merece algunas consideraciones adicionales. En primer lugar, comparado con Hobbes, para quién la sociedad parecía morir el mismo día en que había nacido, Locke confiere otro estatus a lo que Gramsci (1971) denominaría tres siglos más tarde “sociedad civil”. De acuerdo a Locke, la sociedad crea la política y desde su constitución ambas esferas deben entenderse como independientes una de la otra. Cada esfera, justamente, actúa siguiendo una lógica interna diferente y puede argumentarse que el punto de conexión entre ambas es la ciudadanía. Mientras que en el ámbito de la sociedad hallamos a las familias, consumidores, productores, etc., la política es el

ámbito de un conjunto de instituciones que se espera que actúen internalizando la voluntad de la mayoría (Locke, 1980/2004, §87). Como subraya Wolin (1960), el gobierno de la mayoría es el instrumento a través del cual actúa la sociedad y se presenta como una fuerza originada “fuera” de las instituciones políticas. Por supuesto, no se trata de una mayoría rousseauiana sino, más bien, de un agregado de ciudadanos cuyas diferencias sociales y pasiones particulares han sido homogeneizadas por sus derechos políticos.

En segundo lugar, al abandonar el estado de naturaleza estos nuevos ciudadanos han renunciado a sus derechos políticos previos, de modo que su función básica ahora parece ser la de otorgar consenso a las instituciones políticas. No existe una necesidad intrínseca de que el consenso político sea activo. De hecho, mientras el gobierno desarrolle adecuadamente su rol básico de proporcionar y mantener las reglas de juego comunes y de proteger los derechos individuales –incluido centralmente el de la propiedad– las personas pueden cómodamente disfrutar de sus asuntos privados. Éste bien puede ser el significado esencial y último de la libertad lockeana tras la creación del gobierno.

En tercer lugar, la fuerza potencial de la ciudadanía se transforma en una realidad cuando las instituciones políticas asumen el carácter de una fuerza coercitiva fuera del alcance de los individuos. El derecho a la revolución entonces emerge y, paradójicamente, la ciudadanía se autoafirma por medio de un acto dramático de hostilidad hacia la política. En último análisis, las instituciones políticas se han establecido para proteger la libertad, no para crearla. Más aún, en la concepción de Locke, el poder político es siempre una Leviatán en potencia. Por lo tanto, el gobierno debe ser suficientemente débil como para evitarse que la sociedad caiga en el riesgo del despotismo. En verdad, la política siempre parece jugar un rol externo en este esquema, aceptable para las personas solo en la medida en que cumpla su función específica: la administración “adecuada” de los asuntos sociales.

La concepción lockeana sobre la propiedad

El análisis delineado arriba sobre la concepción de Locke acerca de la libertad estaría incompleto sin considerar el tema crucial de la propiedad. Para Locke, el derecho a la propiedad y el derecho a la libertad se encuentran íntimamente vinculados. Tal como lo señala en el *Segundo Tratado* la libertad es el derecho de los individuos a (...) “ordenar sus actos y disponer de sus propiedades y personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de ninguna otra persona”(..)º (Locke, 1980/2004, §4). Ambos derechos se deducen del derecho a la auto-preservación, es decir, del derecho de proteger la vida propia del poder arbitrario de otras personas (Locke, 1980/2004, §23) y del derecho al acceso a

los medios de subsistencia (Locke, 1980/2004, §25). También, como hemos visto, ambos derechos tienen un papel principal en la creación del orden político.

Bajo el gobierno civil, la libertad y la propiedad se encuentran ligadas de dos maneras específicas. Por una parte, la posesión de alguna propiedad parece ser uno de los requisitos para acceder al derecho político de ser representado por las instituciones públicas (Locke, 1980/2004, §158). Así, la propiedad sería una condición necesaria para alcanzar plenamente la libertad política. Por otra parte, hay otra forma en la cual libertad y propiedad se enlazan según Locke. En la medida en que el gobierno ha sido creado principalmente para proteger la propiedad –y dada las claras restricciones establecidas por Locke para evitar cualquier interferencia ilegítima por parte de las instituciones públicas con la esfera privada- el autor genera las bases para la libertad económica o, usando el concepto moderno, para la economía de mercado. Analicemos en mayor profundidad estas afirmaciones.

Para Locke, la propiedad es un derecho que se origina en una serie de necesidades fisiológicas de los seres humanos (Locke, 1980/2004, § 25 y §26). Desde sus orígenes, las personas deben proveer para su propia subsistencia. En el primer y más simple acto natural de extraer los frutos de la tierra, surge la propiedad. Según Locke, la propiedad no es otra cosa que aquello a lo cual los individuos aplican su trabajo. Esta es la principal justificación de la propiedad en un mundo que ha sido obsequiado en común a la humanidad por Dios (Locke, 1980/2004, §26). En el estado natural, las personas tienen igualdad de oportunidades para extraer de la naturaleza lo que necesitan por medio de su propio trabajo individual. Esta apropiación original es un acto privado que no requiere “del consentimiento expreso de todos los coposedores” (Locke, 1980/2004, §27). En tanto que el trabajo es propiedad incuestionable del trabajador, cuando un individuo lo usa para satisfacer sus necesidades básicas se ha apropiado correctamente de un objeto dado (Locke, 1980/2004, §28). Sin embargo, existen límites naturales y morales a esta clase de apropiación. Por un lado, la apropiación no debe afectar el derecho a la auto-preservación de otras personas (proporción “moderada” de la propiedad) (Locke, 1980/2004, §36). Por otro lado, dado que Dios ha dispuesto que la tierra sea posesión en común de todos los seres humanos, la explotación de la naturaleza va en contra de los dictados de la ley natural. Nadie puede apropiarse más de lo que realmente consume (Locke, 1980/2004, §37). Locke aplica los mismos principios a la apropiación y cercado de la tierra (Locke, 1980/2004, §32). Así, por medio del trabajo, los individuos industriales se transforman en pequeños propietarios. Más aún, la diferencia objetiva entre los individuos respecto de la propiedad privada parecen enraizarse en una diferencia moral: su dedicación al trabajo.¹⁰

Con todo, promediando el texto, Locke parece asumir que, cuando la interacción social se torna más compleja, los individuos encuentran otra manera de

satisfacer sus necesidades por intermedio del intercambio económico. En otras palabras, habría otro estado dentro del propio estado de naturaleza –un estado anterior a la creación de las instituciones políticas– en el cual los individuos de modo tácito o explícito consienten en crear un equivalente general (Locke, 1980/2004, §45). Tal como argumenta Macpherson (1980), el dinero remueve el principal obstáculo “técnico” que, de acuerdo a la ley natural, enfrentan los individuos para aumentar sus posesiones, esto es, la explotación de la naturaleza. En este sentido, resulta plausible decir que después de la creación del dinero, la propiedad asume un estatus más claro y la acumulación privada resulta posible tanto por razones prácticas como morales (Locke, 1980/2004, §42 y §43). Así y todo, hay una ambigüedad intrínseca en el razonamiento de Locke sobre el derecho natural de los individuos a acrecentar sus posesiones. En realidad, no es solo el dinero lo que permite la acumulación individual, sino también “el ansia de poseer más de lo que cada cual en realidad necesita” (Locke, 1980/2004, §37). La satisfacción de este deseo no se encuentra necesariamente vinculada a la pre-condición del trabajo. Más aún, este deseo parece haber alterado los límites naturales de la propiedad, esto es “el trabajo y las conveniencias de la vida” (Locke, 1980/2004, §36). Removiendo el límite moral de la apropiación infinita, Locke también remueve la igualdad de los derechos naturales (Macpherson, 1973a, p. 228). Dicho de otro modo, al aceptar el derecho a la acumulación ilimitada, el argumento de Locke respecto de la propiedad fundada en el trabajo pierde en gran medida su fuerza ética.

Según Locke (1980/2004), aun cuando las personas pudieran acordar la existencia legítima de posesiones individuales, las fuentes de discordia y conflicto están lejos de desaparecer (§124). La misma invención del dinero introduce nuevos motivos de conflicto entre los individuos. Es por ello que Locke asume explícitamente que solo reasegurando la propiedad por medio de leyes respaldadas por la autoridad política, se creará, simultáneamente, una garantía efectiva contra el conflicto. De este modo, el gobierno surge básicamente como un vehículo institucional destinado a proteger la propiedad y, consecuentemente, a proporcionar un marco legal para el intercambio económico. Como afirma Dunn (1984), al sustraer la emergencia del intercambio monetario y la definición de los derechos de propiedad de la esfera de la autoridad política, Locke intenta proporcionar una explicación acerca de porqué la propiedad privada podría ser un derecho, incluso contra una autoridad política legítima (Dunn, 1984). Claramente, los argumentos de Locke conducen a una discusión sobre la concepción medieval de la propiedad, según la cual la propiedad de la tierra era definida políticamente. Desde esta perspectiva, la concepción lockeana es innovadora con respecto a teorías como la de Robert Filmer (Pateman, 1996), quien derivaba la autoridad política de la propiedad de la tierra. Por el contrario, según Locke, en la medida en que la propiedad es natural antes que política,

el estado no tiene nada que ver con la definición de los derechos de propiedad. Dichos derechos son materia privada, ligada a las interacciones económicas de las personas. Más aún, el estado solo puede intervenir en un número muy reducido de asuntos. La política tiene un carácter convencional y el gobierno existe principalmente para hacer cumplir los contratos individuales.

Ahora bien, no necesitamos estar completamente de acuerdo con el argumento de Macpherson (1973a) –en el sentido de que los no propietarios son excluidos del contrato social¹¹ – para acordar con él en que, para Locke, la propiedad no solo es el bastión del orden político, sino también la raíz de una serie de inequidades sobre las cuales el Estado no tiene poder moral para actuar. Más aún, estas inequidades se hallan legitimadas por el estado de diferentes maneras. Como se ha visto, en el estado de naturaleza las desigualdades derivadas de una distribución específica de la propiedad estaban asociadas al esfuerzo individual. Antes del contrato social, había una amplia variedad de “cosas” disponibles para la apropiación individual. Había tierra, frutos de la naturaleza y, tras el acuerdo entre individuos, dinero. La invención del dinero le otorga legitimidad y reconocimiento social al acto individual de la apropiación privada (Locke, 1980/2004, §50). A pesar de la dificultad de Locke para armonizar la apropiación infinita con los límites originarios impuestos por la ley natural, el autor no deja de asumir que cuanto más industrioso es un individuo dado, mayor es su capacidad de poseer y acumular riqueza. Así, en el estado de naturaleza los individuos parecen tener posibilidades amplias, por medio del trabajo, de acceder a la riqueza material.

Sin embargo, la creación del Estado impone varios límites a tales posibilidades. Por una parte, el Estado parece legitimar una distribución específica de la propiedad que ya existía previamente (Locke, 1980/2004, §87). Este es uno de los límites. Por otra parte, en la sociedad civil los individuos tienen el derecho de heredar propiedad y riqueza de sus familias (Locke, 1980/2004, §116). Este es otro límite. Por lo tanto, aquellos individuos que no tenían propiedad antes del contrato político, aquellos que no pueden contar con la riqueza de sus familias, aquellos que por azar, por la lógica económica o, incluso, por accidente pierden sus propiedades, todos esos individuos solo poseen, en palabras de Locke (1980/2004), “su propia persona” y “el trabajo de su cuerpo y de sus manos” (§27). Los no propietarios pueden entonces contar solamente con su propio trabajo y con la esperanza de que ese trabajo les permita obtener alguna propiedad en el futuro. El trabajo es la justificación moral por excelencia de los derechos de propiedad. Asimismo, es también el *status quo* que el gobierno legítimo es llamado a proteger. Cierto es que los no propietarios pueden racionalmente acordar la aceptación de un “gobierno de los propietarios” (Cohen, 1986, p. 319), pero no es menos cierto que, al hacerlo, consienten aceptar una autoridad política que los deja en una posición desigual y subordinada. Más aún, han

acordado construir un orden social que le atribuye un significado natural a la desigualdad económica.

Recapitulación

Hasta aquí se han considerado las principales ideas del *Segundo Tratado* con énfasis en las nociones de propiedad y libertad. También se intentó demostrar el rol central que ambas nociones tienen en la concepción de Locke sobre la política y cómo esta concepción lo conduce a diseñar lo que hemos identificado como una fundación moderada del orden político.

Sintetizando lo expuesto, puede concluirse que, en primer lugar, a diferencia de Hobbes, Locke no se interesa en la construcción de un orden moral o coercitivo para la regulación de la coexistencia humana. Tal solución es demasiado cercana al absolutismo. Desde la perspectiva de Locke, la sociedad crea la política para preservar la libertad y desde sus mismos orígenes debe entenderse a la política como subordinada a lo social. Como resultado, la moralidad se deposita en la sociedad antes que en la política y el Estado es convocado a desempeñar un rol principalmente administrativo, pragmático y limitado en la organización de los asuntos humanos. El contraste evidente entre la artificialidad de la esfera política y el carácter más “natural” de la sociedad –y, por extensión, de la economía– también involucra una consecuencia epistemológica. Locke inaugura una división analítica entre los dominios público y privado de la vida humana. Como es bien sabido, esta distinción entraña un modo de interpretar la sociedad y la política que ha ejercido –y aún ejerce– una influencia profunda en el pensamiento contemporáneo.

En segundo lugar, la ciudadanía tiene básicamente un carácter pasivo. Su función principal es otorgar consentimiento a las reglas generales de juego. El lazo más claro entre los miembros de la sociedad y el sistema político se apoya en un vínculo de confianza y “el remedio para la traición a la confianza es el derecho a la revolución” (Dunn, 1984, p. 54). Para Locke, la sociedad adquiere el derecho a preservarse de los reclamos coercitivos e ilegítimos de las autoridades políticas. Además de la confianza, la propiedad y la perpetuación de las posesiones económicas (derecho a la herencia) es otra manera por medio de la cual se reasegura la continuidad de la sociedad política.¹²

En tercer lugar, el carácter incluyente del sistema político se haya limitado, para Locke, por dos vías diferentes. Por una parte, la propiedad parece establecer un límite entre quiénes están políticamente incluidos y excluidos. Sin embargo, si se quiere ser justos con Locke, resulta necesario reconocer que, al menos en principio, las personas sin propiedad pueden tener la posibilidad de obtener alguna propiedad. En consecuencia, la constitución de una especie de democracia Jeffersoniana por medio de la generalización de la propiedad –pe-

queña o mediana- permanece abierta en el *Segundo Tratado*. Por otra parte, la capacidad racional de reconocer las leyes naturales y las leyes del gobierno civil establece un límite adicional entre los incluidos y excluidos. Como subraya Mehta (1990) la definición de los contenidos específicos de la racionalidad, lejos de ser universales, dependen de una constelación de prácticas sociales plagadas por una densidad jerárquica y excluyente. En breve, la pregunta principal aquí es quién decide y cuáles son los supuestos principales de los contenidos específicos de la capacidad humana para razonar. El viejo slogan liberal en los países latinoamericanos “Debemos educar al soberano” (antes de concederle derechos políticos) es un buen ejemplo de los resultados prácticos involucrados en la relación que Locke establece entre racionalidad y orden político.

Por último, la definición lockeana de propiedad en sí misma merece algunas consideraciones adicionales. Aun cuando el significado de la propiedad ha cambiado en las sociedades occidentales desde los orígenes del capitalismo a nuestros días, Locke proporcionó una de las justificaciones más influyentes de esta noción. Para Locke, la propiedad es básicamente individual y privada, involucra el derecho a excluir a otros del beneficio o uso de algo e involucra el derecho a poseer cosas –antes que, por ejemplo, ganar un ingreso- y se halla ligada al esfuerzo humano (Macpherson, 1980). Locke asume que la propiedad permanece en la esfera privada o, en otras palabras, en el ámbito social. Es interesante también notar que, para Locke, la propiedad no reviste un carácter coercitivo –no involucra coerción física o económica sobre otros individuos- y que es un derecho individual que debe ser garantizado por el Estado. Trataré este tema nuevamente en las siguientes secciones de este ensayo.

Milton Friedman ¿una refundación lockeana del orden político?

Para el hombre libre, el país es la colección de individuos que lo componen, y no algo añadido y por encima de ellos (...) Él (el hombre libre) no va a preguntar ni qué puede hacer su país por él ni qué puede hacer él por su país. Lo que sí preguntará es ¿Qué podemos hacer yo y mis compatriotas por medio del gobierno para ayudarnos a cumplir nuestras obligaciones individuales, conseguir nuestras diversas metas y propósitos y, sobre todo, proteger nuestra libertad? (...) ¿Cómo podemos impedir que el estado que nosotros creamos se convierta en un Frankenstein que destruya la libertad misma para cuya defensa lo establecimos? (Friedman, 1966, p. 1 y 2).

En los primeros párrafos de “Capitalismo y libertad,” Milton Friedman introduce una serie de ideas vinculadas al paradigma liberal en su versión contractualista original. El análisis de las afirmaciones citadas recuerda algunos de los supuestos generales de Locke. La sociedad es una colección agregada de individuos racionales; estos individuos han decidido por consentimiento mutuo crear

el Estado para proteger su libertad natural; y consecuentemente, debe evitarse que esta creación artificial se transforme en un poder omnipotente. Sobre la base de estos argumentos lockeanos, Friedman comienza a analizar a las sociedades capitalistas modernas. Su propósito es proporcionar una defensa de la economía de libre mercado y su preocupación central es articular una crítica al estado de bienestar. Entre ambos temas, subyace, además, un objetivo fundacional que va más allá de un simple llamado de atención para limitar el intervencionismo estatal en la economía. Tal como Friedman (1966) mismo lo afirma, existe no solo una razón “protectora” para limitar y descentralizar el poder gubernamental, sino también una razón “constructiva” (p. 15). Ambas razones (“protectora” y “constructiva”) se anclan en supuestos normativos: el estado moderno está en claro conflicto con la libertad humana. Mientras que la razón “protectora” es, entonces, la preservación de la libertad, la razón constructiva se vincula al efecto que tiene la ausencia de libertad en las sociedades contemporáneas (Friedman, 1966, p. 15). Centralmente, la falta de libertad erosiona el *ethos* capitalista substituyendo diversidad por uniformidad, igualdad de oportunidades por igualdad de resultados y libertad por coerción. En sus propias palabras:

No hay duda de que el gobierno puede siempre mejorar el nivel de vida de muchos individuos imponiendo condiciones mínimas uniformes de vivienda, alimentación o vestido; igualmente, el gobierno central puede elevar el nivel de actuación de muchas corporaciones locales, y quizá incluso elevar el nivel medio de todas ellas, imponiendo niveles uniformes en las escuelas, construcción de carreteras, o saneamiento. Pero al hacerlo, el gobierno reemplazaría el progreso con el estancamiento, sustituiría la variedad por una mediocridad uniforme. Y esa variedad es esencial para la experimentación que puede elevar a los atrasados de mañana por encima de los término-medios de hoy (Friedman, 1966, p. 16).

Así, para Friedman, el problema planteado por el Estado de Bienestar no puede reducirse meramente a una cuestión de eficiencia económica o funcionamiento del mercado. El Estado de Bienestar y sus políticas han contribuido a engendrar un sentido común que, en nombre del bienestar individual, conduce a la colectivización y uniformización de la vida humana. En otras palabras, el Estado moderno ha revertido el significado del liberalismo, es decir, de los valores inherentes de la sociedad capitalista. Esta es la razón por la cuál Friedman asume implícitamente que la lucha por el restablecimiento de la economía de mercado debe desarrollarse no solo a nivel de la firma y de las políticas económicas sino también –y básicamente– en el campo de la ideología. Friedman sostiene que solo un cambio profundo en los valores existentes de la sociedad capitalista contribuiría a alcanzar la meta de la libertad. De hecho, este es quizás el mérito básico de *Capitalismo y Libertad* que, desde los años ‘70 en adelante, se convirtió en una especie de libro de “culto” del neoliberalismo.

Libertad, mercado y capitalismo

Compartiendo el individualismo lockeano, en *Capitalismo y Libertad* Friedman intenta deducir un modelo de sociedad en base a los principios de elección voluntaria y personal. Según el autor, la libertad individual es la meta última en base a la cual deben juzgarse la organización social y el comportamiento individual es la unidad analítica básica para interpretar a la sociedad (Friedman, 1966, p.19). Dada una gran cantidad de personas que, se supone, han acordado vivir juntas, el problema principal de la organización social es cómo coordinar sus actividades económicas. El tema de la escasez -que Locke no consideraba necesariamente relevante- mantiene en Friedman una posición central. La organización social queda reducida a un problema de asignación de recursos que debe resolverse de un modo tal que ayude a preservar la libertad individual. En este sentido, hay claras reminiscencias del modelo utilitarista antes que de las consideraciones moralistas del contractualismo lockeano. Siguiendo a Friedman (1966), los liberales consideran a los seres humanos como “imperfectos” razón por la cuál el problema de la organización social consiste prevenir que la “gente mala” haga daño, así como de permitir que la “gente buena” haga el bien (p. 27). A mayor densidad en la interacción económica de los individuos, también mayor el problema de reconciliar su interdependencia con su libertad individual. En las sociedades avanzadas hay dos maneras de coordinar la división del trabajo e intercambio: por medio de la planificación central (que involucra coerción política), o por medio de la técnica del mercado (Friedman, 1966). Y es ciertamente el mercado la única vía posible para defender la libertad individual porque presupone la existencia de transacciones “bilaterales, voluntarias e informadas” entre los individuos (Friedman, 1966, p. 28). De este modo, la organización del mercado -en una economía de intercambio con libre empresa privada- puede proveer al bienestar común mediante la armonización del resultado final, no intencional, de las transacciones económicas de los individuos. Dicho de otro modo, por medio de sus mecanismos autorreguladores (básicamente la ley de la oferta y demanda) el mercado da forma y contiene la búsqueda y satisfacción de los intereses privados de los individuos.

Desde la visión de Friedman, los mecanismos del mercado crean racionalidad colectiva. Como en la fábula de las abejas de Mandeville, Friedman asume que los intereses privados conducen a la armonía social. Sin embargo, el autor intenta atribuirle a la noción de interés propio un significado más amplio que el crudo egoísmo económico. El interés propio es todo lo que le interesa a las personas, todo lo que valoran o todo lo que buscan lograr (Friedman & Friedman, 1990, p. 27). El mercado puede regular y contener la búsqueda y logro de metas individuales porque garantiza “unanimidad sin conformidad” (Friedman, 1966, p. 40) y es crucial para prevenir que, en la mayor parte de sus actividades, una persona interfiera con otra (Friedman, 1966). El mercado competitivo puede proteger la libertad porque,

de acuerdo con su esencia, tiene un carácter impersonal y funciona sin una autoridad centralizada. En el terreno del mercado “ningún participante puede determinar bajo qué condiciones otros participantes tendrán acceso a bienes o puestos de trabajo” (Friedman, 1966, p. 156). Dadas estas suposiciones, el mercado es una institución objetiva que protege una especie de libertad indeterminada, una libertad negativa que, como para Locke, básicamente involucra la ausencia de interferencia coercitiva y deliberada por parte de las instituciones públicas, o de otros individuos. Más aún, el mercado ayuda a adaptar los gustos, costumbres, preferencias y acciones individuales a un denominador común. Asegura unidad social y, en la mente de Friedman, pareciera ocupar el lugar de la ley natural lockeana.

Por comparación al carácter natural del funcionamiento del mercado y sus leyes, el gobierno y la política aparecen revestidos de una naturaleza artificial y coercitiva. Como la libertad absoluta es imposible “una sociedad buena requiere que sus miembros acuerden las condiciones generales que gobernarán sus relaciones recíprocas” (Friedman, 1966, p. 42). Las personas no pueden apoyarse solo en las costumbres, necesitan un árbitro que interprete y ponga en vigor las reglas comunes a todos. Esa es la tarea básica de la política y el gobierno: determinar las reglas de juego. Por supuesto, no de cualquier regla o norma, sino de aquellas que facilitan el libre funcionamiento del mercado. De hecho, según Friedman, el mercado siempre minimiza la medida en que el Gobierno “debe participar directamente en el juego” (Friedman, 1966, p. 26-27). Friedman comparte el argumento lockeano de acuerdo al cual cuanto más limitado es el poder del estado, mayores son las posibilidades de alcanzar libertad individual. Asimismo, Friedman asume explícitamente –como lo hacía Locke– que la libertad es un ideal solo alcanzable por individuos racionales. En una sección corta titulada “Acción estatal con fundamento paternalista”, el autor argumenta:

La libertad es un objetivo que se puede alcanzar solamente entre individuos responsables. No creemos en la libertad para locos ni para niños. La necesidad de trazar una línea divisoria entre individuos responsables y los otros es ineludible, y sin embargo eso significa que hay una ambigüedad esencial en nuestro objetivo último de libertad. El paternalismo para con aquellos que calificamos de irresponsables es inevitable (Friedman, 1966, p. 52)

La oposición entre “individuos responsables y otros” divide al mundo friedmaniano en dos categorías de seres humanos. Por un lado, existen personas cuyo comportamiento no admite el derecho a la libertad de elegir. A su vez, existen individuos que parecen merecer el acceso a la libertad. A pesar de sus argumentos opuestos al control estatal sobre la libertad individual, en la sección citada más arriba Friedman parece dejar abierta la posibilidad de invocar el poder correctivo del Estado en la esfera “privada”. Aun cuando el texto alude explícitamente a los niños y locos, el razonamiento entraña consecuencias adicionales que no pueden

ignorarse. Primero, el estado tiene el derecho de corregir y proteger el comportamiento irresponsable e inmaduro de aquellos que no son capaces de elegir. No necesitamos forzar el argumento para extender esta capacidad del Estado más allá de los niños y locos –ambos paradigmáticamente excluidos en el discurso liberal. La definición de Friedman acerca del comportamiento responsable es muy elástica y permite deducir que, en situaciones específicas, las firmas, los sindicatos, los grupos étnicos, etc., podrían comportarse como niños o locos. En tales coyunturas, el Estado tendría un derecho legítimo a desplegar su poder paternalista.

Segundo, este razonamiento podría aplicarse también al comportamiento de los propios estados nacionales. Un país que exhibe conductas “irracionales” o “incivilizadas” debería aprender a elegir correctamente en base al correctivo paternalista. Por supuesto, no cualquier paternalismo, sino solo uno capaz de insuflar los principios del liberalismo. A pesar de sus aparentes sutilezas y silencios académicos, como bien señala Borón (1991), Milton Friedman no descarta completamente ni el intervencionismo, ni el “hobbesianismo” estatal para lograr el objetivo de la economía de mercado. Nada le impidió a Friedman, de hecho, asesorar con su grupo de la Universidad de Chicago a la dictadura pinochetista, solicitando públicamente (1975) en sus recomendaciones al propio Pinochet que se encargara de “la eliminación de la mayor cantidad posible de obstáculos que, hoy por hoy, entorpecen el desarrollo del libre mercado”. Y agregando en relación al tema de la inflación que:

Este no es un problema de reciente origen, sino que surge de tendencias al socialismo que comenzaron hace 40 años y que alcanzaron su lógico y terrible clímax durante el régimen de Allende. Ustedes han sido extremadamente sabios en la aplicación de muchas medidas que ya han tomado para revertir esta tendencia (Piñera, 2006).

Dicha sugerencia –indisimuladamente política– pareciera, sin embargo, no contradecir ni debilitar sus presunciones académicas respecto de la vinculación entre el capitalismo y la libertad política.

Aun cuando Friedman se esmera en mostrar que la libertad política solo puede lograrse en el contexto de una economía de mercado, el autor no proporciona argumentos persuasivos sobre la alegada “compatibilidad inherente” entre la libertad económica y la política, ni sobre su porqué. Esta falla en el argumento de Friedman merece analizarse en mayor detalle.

Historia y lógica en la utopía del mercado

Al analizar las sociedades modernas Friedman encuentra lo que, a primera vista, pareciera ser una conexión empírica entre la economía y la política. Dadas dos formas de organizar las actividades económicas –la cooperación voluntaria del mercado o el direccionamiento coercitivo y centralizado– es plausible establecer

una correlación con dos formas generales de organización política. Por un lado, cuando los mecanismos de mercado se han desarrollado suficientemente, hay una plataforma básica para la expansión de la libertad política. Inversamente, cuando el mercado es una suerte de prisionero de la acción estatal, hay un terreno propicio para el florecimiento del totalitarismo.

El Estado de Bienestar parece, en esta visión, fluctuar en un punto ambiguo entre ambos extremos. Con el propósito de probar esta conexión causal, Friedman argumenta que “la evidencia histórica decididamente muestra una relación entre la libertad política y el mercado libre” (Friedman, 1966, p. 23). En tanto organización económica, el capitalismo es una condición necesaria para la libertad política. Friedman ciertamente sabe que la relación entre el capitalismo y la libertad política lejos está de ser simple, especialmente cuando se repasa la historia política del capitalismo. Por lo tanto, el autor mitiga su primera afirmación argumentando que “la relación entre la libertad política y la económica es compleja y no es unilateral ni mucho menos” y que “claramente (el capitalismo) no es una condición suficiente” (para la libertad política) (Friedman, 1966, p. 24). De hecho, Friedman reconoce que algunos regímenes políticos autoritarios tales como el fascismo italiano y español estuvieron organizados económicamente en base a la empresa privada. En este sentido, la argumentación histórica resulta insuficiente. Tanto es así que no necesitamos remontarnos al pasado lejano para argumentar que todos los programas neoliberales de reestructuración económica desarrollados desde los años ‘70 hasta nuestros días han sido compatibles con diferentes tipos de regímenes políticos. En el caso de América Latina, es bien sabido, además, que dichos programas han coexistido, tanto con dictaduras militares como con democracias, tal como lo acreditó en los años ‘70 el propio autor.

A esta altura del análisis, Friedman deja de lado su argumento histórico y retoma los supuestos vínculos “lógicos entre la economía y la libertad política” (Friedman, 1966, p. 26). En sus propias palabras “el mercado es un componente directo de la libertad política” porque “reduce la concentración de poder, dispersa el poder” y hace que “la fuerza económica actúe de contención del poder político y no de refuerzo” (Friedman, 1966, p. 30-31). De este modo, uno de los mayores logros del mercado es que produce una separación clara entre poder político y poder económico, y permite que el poder económico contrabalancee al poder político Macpherson (1973b) argumenta de modo incisivo acerca de la validez de semejante afirmación:

Lo que puede demostrarse es una probabilidad inherente en otra dirección, esto es, que el mercado dirija al poder político no para contrabalancear, sino para reforzar al poder económico.

(Porque) cuanto más se apodera el mercado de la organización de la actividad económica, es decir, cuanto más se aproxima la sociedad al ideal de Friedman basado en el capitalismo competitivo, sociedad en la que el Estado establece

y sanciona el derecho a la apropiación individual y las reglas del mercado sin interferir en su dinámica, mayor será la probabilidad de que el poder político se use para fortalecer al poder económico (Macpherson, 1973b, p. 149).

En otras palabras, el retorno al “capitalismo competitivo” solo es posible por medio del desmantelamiento del Estado de Bienestar en el que, contrariamente a los argumentos de Friedman, “hay cierto control del poder económico por parte del poder político” (Macpherson, 1973b, p. 149). Por lo tanto, Friedman no alcanza a proporcionar una explicación ni lógica ni histórica sobre la relación entre la libertad económica y la libertad política.

En primer lugar, tal como se señaló, la historia demuestra que la economía de mercado ha sido compatible con diferentes tipos de regímenes políticos. En segundo lugar, la afirmación sobre la supuesta separación entre el poder político y el poder económico no resulta persuasiva y se enraíza en dos suposiciones controvertidas. Por un lado, se funda en una división analítica entre el Estado y el mercado que solo puede sostenerse vaciando a ambas esferas de sus contenidos sociológicos e históricos. El mercado –y por extensión, la sociedad– son representados como un conjunto de intercambios consensuales protegidos por una estructura legal reducida que parece reflejar la performance “objetiva” de las interacciones individuales. Cada esfera, –mercado y política– opera de acuerdo a principios diferentes y no existe interferencias entre una y otra.

Por otro lado, esta concepción del mercado presupone que dicha institución coordina actividades económicas sin coerción. Más aún, Friedman le presta poca atención a las asimetrías sociales y económicas de los sujetos individuales –se trate de grandes empresas o de trabajadores aislados– que constituyen el mercado. Estos “individuos” se representan sustraídos de sus entornos sociales y Friedman reduce sus diferencias –asimétricas– a la voluntad, gustos y preferencias de unidades aisladas y separadas. Así, los individuos pierden su carácter de actores políticos y sociales inmersos en procesos políticos y sociales específicos.

Por último –aunque no de menor importancia– el análisis de Friedman tiene una debilidad epistemológica notable para dar cuenta empíricamente de la brecha entre cómo son las cosas realmente en las sociedades capitalistas (por ejemplo, el Estado dando forma y contrabalanceando al mercado) y cómo éstas deberían ser (la economía de libre mercado “pura”). El autor solo logra argumentar tautológicamente que si la relación entre el mercado y el Estado pudiera transformarse en las sociedades contemporáneas, la interdependencia de ambos dominios garantizaría que el mercado determinara y moldeara a la política con un formato “objetivo”.

Resulta algo decepcionante, con todo, constatar que ni la tautología aludida, ni la inverosimilitud lógica del argumento impidieron la popularidad política

del silogismo y la subsecuente reinstauración de la “utopía del libre mercado” (Polanyi, 1992) como sentido común dominante de la experiencia neoliberal.

Propiedad, intervención estatal y desigualdad

Según Friedman, en las sociedades contemporáneas la igualdad ha devenido incompatible con la libertad. Tomando el ejemplo de Estados Unidos de Norteamérica, el autor argumenta que en los primeros años de la república norteamericana “la igualdad significaba igualdad ante Dios y la libertad significaba la libertad de darle forma a la vida de cada quien” (a nuestra propia vida) (Friedman & Friedman, 1990, p. 128). Después de la Guerra Civil y con la abolición de la esclavitud, este concepto comenzó a interpretarse cada vez más como “igualdad de oportunidades en el sentido de que no debiera impedírsele a nadie por medio de obstáculos arbitrarios el uso de sus capacidades en el logro de sus propios objetivos” (Friedman & Friedman 1990, p.128). Sin embargo, Friedman subraya que el sentido de esta concepción sobre la igualdad ha cambiado en tiempos recientes para ser reemplazada por lo que él denomina “la igualdad de resultados”, una manera eufemística de referirse a los contenidos de las políticas de bienestar del siglo XX. Desde su punto de vista, la igualdad de resultados supone que:

Todos deberían tener el mismo nivel de vida o ingreso (y) terminar la carrera al mismo tiempo. La igualdad de resultados se encuentra en claro conflicto con la libertad. El intento de promoverla ha sido una de las principales fuentes de la expansión gubernamental y de las restricciones gubernamentales que se imponen a nuestra libertad (Friedman, 1966, p. 206).

En el intento por equilibrar tanto las diferencias como los logros individuales, la “igualdad de resultados” impuesta por el Estado de Bienestar ha distorsionado el significado genuino de la igualdad. En la visión de Friedman, la igualdad no es otra cosa que igualdad de oportunidades, entendida como la capacidad de los individuos de actuar libremente según su propia iniciativa sin ser interferidos por fuerzas “externas” (Friedman, 1966, p. 206). Por medio de un conjunto de medidas, tales como la legislación laboral, el estado interfiere abiertamente, según el autor, con la genuina igualdad de oportunidades. Friedman se muestra escéptico sobre la eficiencia real de este tipo de legislación. Tomando el ejemplo de la discriminación racial, el autor argumenta que más allá de cuán condenable pueda ser en sí mismo el racismo, el hecho de que las personas a veces prefieran contratar a empleados blancos en lugar de empleados negros es un asunto de gustos y hábitos que no pueden cambiarse por medio de la coerción. Solo el mercado tiende a corregir estos gustos injustos porque, en el mundo moderno, quienes ejercen la discriminación acaban pagando un

precio por hacerlo (Friedman, 1966). Algo similar ocurre con las desigualdades ancladas en la distribución del ingreso. Si una persona prefiere el ocio y otra prefiere “bienes de mercado” no hay nada que una institución pública pueda hacer al respecto. En otras palabras, no existe una base ética para justificar las actividades intervencionistas del estado.

El único principio ético que puede justificar la distribución del ingreso es lo que Friedman denomina “la distribución de acuerdo al producto”. Este principio establece que “a cada uno según lo que él y los instrumentos que él poseen producen” (Friedman, 1966, p. 205). Utilizando este argumento supuestamente ético y en alusión directa a Marx, Friedman naturaliza una de las principales raíces de la desigualdad en el capitalismo, esto es, la separación entre trabajo y capital. Porque resulta bien claro (tal como Marx habría argumentado) que si yo no poseo un instrumento que produce, estoy en una condición bien diferente de la de quien sí posee dicho instrumento. De hecho, Friedman por momentos parece utilizar instrumentalmente un modelo de mercado similar a lo que Marx llamaba “economía de intercambio simple” a la que caracterizaba por el protagonismo de los productores directos intercambiando en el mercado sus propios productos por otros –o un equivalente en dinero– y compartiendo una situación de relativa equidad (Marx, 1985). Este modelo de intercambio abstracto suena plausible para la concepción lockeana de la economía y los derechos de propiedad, pero no constituye un marco aceptable para analizar adecuadamente la economía capitalista moderna ni mucho menos para deducir principios éticos para la vida humana en el mundo contemporáneo.

Una vez que Friedman ha propuesto su argumento moral con respecto a la distribución del ingreso, el autor nos asegura que “la distribución final de la renta y la riqueza aplicando plenamente este principio dependerá mucho de las reglas de propiedad que se adopten” (Friedman, 1966, p. 206).

Ahora bien ¿quién define dichas reglas? En Friedman la respuesta es clara: el Estado. Tal afirmación plantea ciertamente un rompecabezas analítico que es necesario resolver paso a paso ¿Porqué Friedman deja en manos del Estado la definición de un tema tan crucial? ¿No sería más consistente con su razonamiento buscar otra solución? Más allá de la fuerza prescriptiva de su sociedad ideal, Friedman necesita del Estado, en la práctica, mucho más de lo que estaría dispuesto a asumir explícitamente. Examinemos esto más de cerca.

Primero, Friedman afirma que uno de los mayores problemas para decidir las funciones apropiadas del buen gobierno emerge cuando deben resolverse conflictos entre la/s libertad/es de individuos diferentes (Friedman, 1966). La propiedad es un “área económica básica” y lo que constituye la propiedad, así como los derechos de ella derivados son “creaciones sociales complejas” antes que proposiciones auto-evidentes (Friedman, 1966, p. 43). Al reconocer a la propiedad privada como una creación compleja, Friedman no la justifica utili-

zando un argumento ético, ni tampoco mediante un análisis histórico complejo. Lejos de ello, la propiedad es simplemente un hecho en las sociedades capitalistas. Se trata esencialmente de una definición pragmática, quizás intencionalmente “descriptiva” de la propiedad.

Segundo, Para Friedman “la existencia de una definición de la propiedad bien clara y generalmente aceptada, es mucho más importante que el contenido de la definición”¹³ (Friedman, 1966, p. 45). Solo el estado puede proporcionar una definición adecuada del significado de los derechos de propiedad. Una de las principales funciones del Estado es, en realidad, “definir el significado de los derechos de propiedad, interpretar y hacer cumplir esos derechos” (Friedman, 1966, p. 45). Por lo tanto, en las sociedades capitalistas la propiedad es un hecho cuya legitimidad podría ser solo negada por un comunista o un loco. El problema concreto es la manera en la cual se interpretan los derechos de propiedad.

Tercero, aunque Friedman no lo dice explícitamente, resulta obvio que él asume que el Estado de Bienestar ha distorsionado la concepción liberal “genuina” sobre la propiedad. Por una parte, el Estado impone impuestos y retenciones a quienes por mérito, herencia o simple suerte han acumulado capital. De acuerdo a Friedman, es lógica y éticamente insostenible que el Estado fuerce a algunas personas a compartir sus posesiones con otras (Friedman, 1966, p. 210). En otras palabras, el Estado de Bienestar ataca y desafía al derecho de propiedad. Yendo aún más lejos, el Estado de Bienestar ha contribuido a generar una concepción falsa acerca de lo que es la propiedad, haciéndole creer a las personas que la propiedad es un derecho a percibir un ingreso y, también, a ser protegidos por el Estado cuando no pueden sostenerse por sus propios medios. Por otra parte, el Estado en sí mismo se ha transformado en propietario y productor, asumiendo un conjunto de funciones que no solo interfieren con el libre juego de la economía, sino que también afectan el equilibrio del presupuesto nacional. En la perspectiva de Friedman, estas distorsiones solo pueden resolverse a través del mismo Estado. En efecto, el Estado debe establecer otra definición de los derechos de propiedad y tal definición debe ser compatible con los requerimientos de la economía de mercado. El Estado es, entonces, uno de los instrumentos principales para alcanzar el ideal social de Friedman.

Adicionalmente, hay otro instrumento, también ligado a la acción estatal: la política económica, que para el autor básicamente significa una política monetaria activa y una política fiscal marcadamente pasiva. La protección de los “perdedores de la carrera” se deja entonces a la caridad pública. El Estado no tiene nada que ver con esas desigualdades que el propio mercado tenderá a corregir. Friedman ha establecido, así, las bases normativas para la reconstitución de un estado descentralizado, pero de ninguna manera sin poder o con escaso poder. En sus propias palabras:

Un Estado que mantuviera el orden y la ley, definiera los derechos de propiedad, sirviera como medio por el que se pudieran **modificar**¹⁴ los derechos de propiedad y otras reglas de la vida económica, hiciera cumplir los contratos, fomentara la competencia, proveyera un sistema monetario, se ocupara en actividades para contrarrestar los monopolios técnicos y los efectos de vecindad que se consideren generalmente de importancia suficiente para justificar la intervención estatal y que suplementara la caridad privada y la familia en la protección de los irresponsables (sean locos o niños), semejante Gobierno estaría realizando funciones importantes. El liberal consistente no es anarquista (Friedman, 1966, p. 54)

Más allá de que pudiéramos realmente entender qué es un “liberal consistente” para Milton Friedman, y volviendo a nuestro contrapunto comparativo inicial, lo cierto es que John Locke no habría en modo alguno estado de acuerdo con la idea de dejar la definición de los derechos de propiedad en manos del estado, como sí lo hace Hobbes.

Sintetizando, la nueva relación que Friedman está proponiendo entre el mercado y el Estado requeriría, paradójicamente, de un Estado fuerte. Por supuesto, la fortaleza del Estado neoliberal tendría bases diferentes a la del Estado de Bienestar. Sin embargo, parece casi ingenuo sugerir que medidas políticas, tales como el recorte de las políticas de bienestar, la construcción de nuevas alianzas políticas y sociales, la creación de un nuevo consenso social alrededor de lo que las personas deberían esperar del Estado y, por último, nada menos que el propio mantenimiento de consensos amplios acerca de la economía de mercado, podrían lograrse sin la intervención activa del propio Estado (Evans, 1996). En cualquier caso, las características de la así llamada “revolución neo-conservadora” desatada durante los años ‘80 -y un sinnúmero de experiencias similares posteriores- ya han proporcionado pruebas suficientes para continuar afirmando que la separación radical entre mercado y estado en el capitalismo moderno pareciera no ser mucho más que una ilusión analítica.

Conclusiones

Locke y Friedman nos proporcionan un relato acerca de tres temas fundamentales: libertad, relaciones de propiedad y autoridad política. Uno de los principales desafíos analíticos que ambos pensadores enfrentan para generar un discurso político nuevo y confiable es el problema constructivo de compatibilizar la libertad de los individuos con la existencia de las instituciones públicas. Otro desafío se vincula a la cuestión, nada sencilla, de justificar un mundo caracterizado por una distribución desigual de los recursos, en base a sus postulados sobre la libertad y la igualdad.

Para Locke, la libertad solo puede concebirse en el marco de las leyes -morales- de la naturaleza. La libertad y la racionalidad de los individuos se

encuentran íntimamente vinculadas, tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil. Esta concepción le permite a Locke establecer un orden social que, al mismo tiempo, es moral y racional. A diferencia de Hobbes, Locke atribuye fuerza moral a la sociedad antes que a las instituciones políticas. El Estado solo se invoca para proteger las reglas de juego en las que, previamente, cada persona ha prestado su acuerdo voluntario. Así y todo, la ciudadanía no desempeña un rol activo, sino que otorga consentimiento para, de este modo, disfrutar del beneficio de dedicarse a sus asuntos e intereses privados.

Para Friedman, por su parte, la libertad se haya vinculada esencialmente a la búsqueda individual, utilitaria, de los intereses propios. A primera vista, esta concepción parece más cercana a la de Hobbes que a la de Locke. No obstante, al igual que Locke, Friedman considera que la libertad es un objetivo alcanzable para los seres humanos, al menos para aquellos individuos capaces de tomar decisiones y elegir responsable y racionalmente. El mercado, concebido como el verdadero núcleo de la sociedad, armoniza el resultado final de las acciones individuales. De este modo, el mercado tiende al bien común mucho más eficientemente que cualquier otra institución. Friedman critica al Estado de Bienestar, tomando de Locke dos aspectos principales. Por un lado, concibe al Estado como una estructura administrativa y decisional provista de un conjunto limitado de funciones. Por otro lado, la ciudadanía tiene aquí también un rol pasivo, concebida básicamente como base de apoyo/consentimiento a las instituciones políticas tal como se las concibe. Obviamente, en el caso de Locke ambos factores asumen un rol en buena medida innovador contrastado con las pretensiones paternalistas del absolutismo inglés. En el caso de Friedman, lo innovador asume un carácter bien diferente. Sus silencios sobre la democracia, la ciudadanía y la participación política son, de hecho, más que significativos. Friedman rara vez habla de democracia en tanto tal. Siempre se refiere a la “libertad política” para describir lo que parece ser la democracia contemporánea. Tampoco bosqueja una teoría de la democracia. Y, sin embargo, es bien claro que su modelo solo funciona reduciendo el alcance y valor ético de los derechos sociales, uno de los principales logros de las democracias contemporáneas. De hecho, Friedman explícitamente muestra sus temores respecto de las amenazas que tales derechos plantean a la libertad económica.

Las afirmaciones y suposiciones de Friedman respecto de la limitación del Estado, no pueden ocultar el hecho de que solo contando con un Estado poderoso se puede lograr el ideal de la libertad económica e instaurar, al decir de Polanyi (1989) la “utopía del libre mercado”. Dicha solución se aleja de Locke. Tal como he intentado demostrar usando como ejemplos sus argumentaciones sobre la propiedad y el paternalismo estatal, el modelo social de Friedman no es incompatible con un estado Hobbesiano (Borón, 1991).

Tampoco es incompatible con un alto nivel de exclusión política y social. A diferencia de Locke -quien había resuelto el problema planteado por la exis-

tencia de los propietarios y los no propietarios por medio del recurso moral del esfuerzo individual- Friedman no establece ningún límite moral plausible a las desigualdades efectivas y potenciales derivadas, tanto de una distribución específica de los recursos económicos como del acceso a los bienes culturales requeridos para que las personas podamos realmente elegir (“*choosers*”) en lugar de quedar atrapados indefinidamente en el purgatorio del “aprendizaje” capitalista (“*learners*”). Más aún, como se ha demostrado, Friedman le niega explícitamente al Estado cualquier responsabilidad ética sobre la brecha existente entre los “perdedores y los ganadores de la carrera” capitalista (Friedman & Friedman, p. 132).

El estado de Friedman ha sido concebido esencialmente para crear y refundar la libertad económica, una solución emparentada, pero de ningún modo mimética con la planteada por Locke.

Referencias

- Arneil, B. (1994) Trade, Plantations and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism. *Journal of History of Ideas* (55)4, 591-609. doi: 10.2307/2709924
- Borón, A. (1991). Entre Hobbes y Friedman: liberalismo económico y despotismo burgués en América Latina. En A. Borón, *Estado, capitalismo y democracia en América Latina* (pp. 85-115). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/estado/estado.html>
- Bowles, S. & Gintis, H. (1987). *Democracy and Capitalism: Property, community and the contradictions of modern social Thought*. New York: Harper Collins College Publishers.
- Cohen, J. (1986). Structure, choice and legitimacy: Locke's theory of the state. *Philosophy and Public Affairs*, 4(15), 301-324.
- Dunn, J. (1984). *Locke*. New York: Oxford University Press.
- Evans, P. (1996). El Estado como problema y como solución. *Desarrollo Económico*, 140(35), 529-562. Recuperado de <http://respaldo.fcs.edu.uy/enz/desarrollo/EVANS%20PETER%20%20el%20estado%20como%20problema%20y%20solucion.pdf>
- Friedman, M. (1966). *Capitalismo y Libertad*. Madrid: Ediciones RIALP.
- Friedman, M. (1982). *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Friedman, M. & Friedman, R. (1990). *Free to choose: A personal statement*. New York: A Harverst/HBJ Book.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. (pp. 210 – 276). New York: Quintin Hoare and Geoffrey Nowel-Smith. Recuperado de <http://www.walkingbutterfly.com/wp-content/uploads/2010/12/gramsci-prison-notebooks-vol1.pdf>
- Gunder Frank, A. (1976). *Capitalismo y genocidio económico. Carta abierta a la escuela económica de Chicago y su intervención en Chile*. Madrid: Zero.
- Hegel, G.W.F. (1987). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1987). *Leviatán. O de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (1980). *Second Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Locke, J. (2004). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Macpherson, C.B. (1973a). Natural rights in Hobbes and Locke. En C.B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in retrieval* (part 3 chap. XIII). Oxford: Oxford University Press.

- Macpherson, C.B. (1973b). *Elegant Tombstones: A Note on Friedman's Freedom*. En C.B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in retrieval* (part 2 chap. VII). Oxford University Press.
- Macpherson, C.B. (1980). Editor's Introduction. En J. Locke. *Second Treatise of Government* (pp.1-16). Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Marx, K. (1985). *El Capital*. (Tomo I vol I). México: Siglo XXI.
- Mehta, U. (1990). Liberal strategies of exclusión. *Politics and Society*. (18)4, 427-454. doi: 10.1177/003232929001800402
- Mehta, U. (1992). *The Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in Locke's Political Thought*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pateman, C. (1996). Críticas feministas a la dicotomía público/privada. En C. Pateman, *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 31-52). Barcelona: Paidós.
- Piñera, J. (2006). *Milton Friedman y sus recomendaciones a Chile*. Recuperado del Sitio Web de El Cato Org: <http://www.elcato.org/milton-friedman-y-sus-recomendaciones-chile>.
- Polanyi, K. (1992). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sahlins, M. (1976). *Culture and practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wolin, S. (1960). *Politics and vision*. Boston: Little, Brown & Company.

Bibliografía

- Aarsleff, H. (1969). The State of Nature and the Nature of Man in Locke. En J.W. Yolton (Ed.), *John Locke: Problems and Perspectives, A Collection of Essays* (pp. 99-136). Cambridge: Cambridge University Press.
- Polin, R. (1969). John Locke's Conception of Freedom. En J. W. Yolton (Ed.), *John Locke Problems and Perspectives, A Collection of Essays* (chap. 1). Cambridge: Cambridge University Press.
- Yolton, J. W. (1969). Locke, an Introduction. En J. W. Yolton, *John Locke Problems and Perspectives, A Collection of Essays*. Cambridge, Cambridge University Press.

Notas

1. En *Capitalismo y Libertad*, Milton Friedman reúne un conjunto de conferencias dictadas desde 1956 en el marco de congresos patrocinados por la "Volker Foundation" en diferentes universidades norteamericanas. La primera edición es de *Chicago University Press* en 1962, reeditada 20 años más tarde por la misma editorial. En el prefacio a la edición de 1982, Friedman se congratula del

- verdadero cambio ocurrido en el clima de opinión respecto de su libro, que apenas fuera comentado cuando vio luz por primera vez (Friedman, 1982). En este ensayo, utilizo la edición de 1982 en inglés y, como control de traducción, la versión en castellano de 1966 de la Editora RIALP, Madrid. En cuanto a J. Locke, utilizo la versión en inglés editada por C.B. Macpherson (1980), controlando las traducciones al castellano con una versión de 2004 de Ediciones Libertador.
2. Las conferencias de Friedman incluidas en “Capitalismo y Libertad” constituyen un aporte central para las teorías y supuestos del Libertarianism (en inglés) o liberalismo libertario y este, a su vez, es una construcción que actuó como bisagra normativa entre economía y política en las argumentaciones del neoliberalismo
 3. El tema del carácter fundacional del discurso lockeano ha sido tratado profusamente, ver, entre otros, Dunn (1984), Wolin (1960), Mehta (1990 y 1992), Polin (1969), Yolton (1969), Aarsleff (1969), y Macpherson (1980).
 4. Utilizo la definición de Estado constitucional propuesta por Joshua Cohen en el análisis sobre Locke (1986, pp. 303-304).
 5. Es bien sabido que la influencia de Locke en los Estados Unidos ha sido crucial. También en otros países de América Latina, la emergencia de la idea del ideario republicano y de la llamada tradición constitucional pueden atribuirse a la influencia de los pensadores liberales europeos; entre ellos J. Locke y J.J. Rousseau han jugado un papel preponderante. Autores y comentaristas han trabajado profusamente la influencia en apariencia paradójica de Locke, tanto en las justificaciones del colonialismo británico como en los movimientos independentistas de corte liberal en el “nuevo mundo”.
 6. En inglés “lockean accommodation” en Bowles, S.& Gintis, H., (1987, p. 41).
 7. Al respecto, sugiero revisar en profundidad, entre otros ensayos iluminadores de la perspectiva feminista, el artículo ya clásico de Carole Pateman (1996) citado en este ensayo. En dicho texto, la autora señala las coincidencias teóricas entre Locke y Filmer –supuestamente antitéticos- respecto de la subordinación de las mujeres a la autoridad masculina (paterna) en el seno de la familia, ámbito fundante de la esfera doméstica (privada) y del patriarcalismo liberal (Pateman, 1996).
 8. Conuerdo en este punto con el argumento de John Dunn (1984) de que en los dos tratados Locke ignora la cuestión acerca de cómo llegan los hombres a conocer los contenidos de la ley natural.
 9. El subrayado es mío
 10. Este es, también, el fundamento de la apropiación colonial en Locke. Tal como señala Bárbara Arneil (1994) el cercado y cultivo de la tierra –en el que tanto énfasis pone Locke- y la aplicación de la industria –tecnología y trabajo- constituyen los soportes del derecho natural a la apropiación de “tierras vacantes”. Dios otorga la tierra a trabajadores racionales de quienes, en todo

caso, los pueblos originarios se benefician asimilando una nueva racionalidad, sin sufrir la “conquista por la fuerza”, típica del colonialismo español (doctrina de la “guerra justa”).

11. Ver esta discusión en Cohen (1986) y, también, en Mehta (1990).

12. Esta es una hipótesis sumamente persuasiva de Wolin (1960), basada en el parágrafo 116 del Segundo Tratado.

13. El énfasis es mío.

14. El énfasis es mío