

El gobierno por la libertad. Acerca del problema del interés y de la conducta^{1*}

David Andrés Rubio Gaviria
Universidad Pedagógica Nacional - Colombia

Primeros apuntes

Una racionalidad liberal de gobierno, o lo que es para Michel Foucault, una “gubernamentalidad liberal” (cfr. 2007), es aquel conjunto de procedimientos (de técnicas) que tiene como principal blanco a la población y como asunto central a ser intervenido, la vida de esa población, bajo el precepto “hacer vivir, dejar morir”. En el corazón de la gubernamentalidad liberal, sin embargo, aparece una relación paradójica entre los controles que se ejercen sobre dicha población y la idea sobre la libertad que desarrollara la economía procedente del Utilitarismo y en la gramática de los intereses particulares. Si bien, de un lado, es característico de una gubernamentalidad liberal, como aquella formulada para las sociedades post-ilustradas, la circulación de acciones de gobierno que favorecieran la actuación de los individuos en función de sus intereses particulares (homo

^{1*} El artículo hace parte de la investigación doctoral “Historia del aprendizaje como historia de la gubernamentalidad neoliberal. Una lectura desde *El homo œconomicus*”. Una versión preliminar del texto fue presentada en el III Seminario Internacional Pensar de Otro Modo. Herramientas filosóficas para investigar en educación, celebrado en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (Tunja, 2, 3 y 4 de noviembre de 2016).

oeconomicus), esto es, “dejando hacer a los hombres”, de otro lado, es característico de tal gubernamentalidad la generación de multiplicidad de mecanismos de seguridad que minimizaran los peligros a los que se verían abocados tales individuos en su libre accionar.

Estos mecanismos de seguridad, sin embargo, implicarían el despliegue de una serie de técnicas disciplinarias, como ampliamente es perceptible en las formulaciones intelectuales de Bentham, Montesquieu, Stuart Mill, o Tocqueville, formulaciones estas que se analizarán con algún detalle en el artículo. Para el siglo XX, periodo de transición de una gubernamentalidad liberal hacia una neoliberal, la economía de Von Mises formulará de nuevo la relación paradójica entre la libertad y los controles del Estado, haciendo notar que en la libertad de acción de los individuos estaría el éxito de la vida social, aún cuando esta acción es fundamentalmente económica. De nuevo, la libertad del neoliberalismo aparece como un asunto vinculado con los mecanismos de control de Estado, y la acción libre depende de la solidez de tales mecanismos. Libertad y disciplina serían dos asuntos correlacionados, asunto este que explicaría la idea foucaultiana según la cual la conducción de la conducta de los individuos de esta última parte de la historia moderna se caracteriza por realizarse desde sus propias libertades. Se trata de un gobierno por la libertad.

Finalmente, el artículo propone una mirada al conductismo de B. Skinner, que se hace desde el uso de la gubernamentalidad como herramienta que permite mostrar, al menos de manera panorámica, que al ser el control sobre el medio de los organismos la base de la psicología experimental, se trata de un saber, o un conjunto de saberes, que se hallan en el corazón del liberalismo e, incluso, del neoliberalismo. Se trata de la idea según la cual el conductismo skinneriano es fundamentalmente liberal, antes que un conjunto de procedimientos característicamente disciplinarios, como corrientemente podrían comprenderse hoy.

Ir-hacia-delante

Aquel “[...] silencio agobiante que se había extendido por París el día después de la ejecución de Luis XVI” (Sloterdijk, 2015, p. 69)², constituye uno, entre otros episodios fundantes, de aquella versión de la modernidad en que

el derecho divino de los reyes cedió su lugar a la libertad natural y al contrato, y el derecho divino de la iglesia al principio de tolerancia y a la opinión de que la iglesia es una sociedad voluntaria de hombres que caminan juntos, de una manera que es absolutamente libre y espontánea. (p. 5)

Así apuntó sobre este periodo de finales del siglo XVIII, el influyente economista liberal John Maynard Keynes en un par de conferencias pronunciadas en la Universidad de Berlín en 1924 y en 1926 (2005).

Un épisode sous la Terreur, se desarrolla el 22 de enero de 1793, el día después de la materialización de la decisión de la Asamblea liderada por Bonaparte, de cortar la cabeza en la *Place de la Révolution* al rey depuesto, que llevara también el nombre de *Place Louis XV*. Según Sloterdijk (2015), la destreza de Balzac consistió en poner el foco de atención en la “[...] tarde-noche del día siguiente, como si tuviera la intención de destacar la singularidad histórica de la vida, al primer ‘día siguiente’”. Es el día en el que comienza la exploración o reconocimiento del hiato político” (p. 71). Y es que la narrativa de Balzac del primer tercio del siglo XIX, cuyo proyecto central es describir la “comedia humana”, título con el que a la postre el francés quiso englobar su empresa, se caracteriza por la selección detallada

2 Que describe Honoré de Balzac en su cuento “Un épisode sous la Terreur”, publicado en 1831 junto con otros textos cuyo primer nombre genérico fue Estudios sociales, dada la intención del novelista de “abrir con un escalpelo la sociedad para analizar las causas profundas de sus movimientos, la creación de los caracteres, las ambiciones de toda suerte de personajes, desde políticos a campesinos” (Armiño, 2015, p. X).

de personajes de la vida parisina del cambio de siglo, “desde políticos a campesinos” en cuya vida pública o anonimato (¡qué importa!) se develan la barbarie y la política de una época que históricamente se reconoce como la conquista de la libertad ganada con el corte de la cabeza al rey o, lo que es lo mismo, con el corte de la cabeza al pasado (Sloterdijk, 2015): la libertad de los hombres de la post-revolución se constituye en la negación del pasado, o como plantea Sloterdijk,

lo revolucionario de la Revolución radicaba en último término en la opción de ir por fin una vez demasiado lejos: un impulso que por motivos comprensibles ha seguido siendo hasta hoy una característica nacional en Francia, más que en cualquier otra nación de la tierra (p. 77).

Tal emprendimiento de “ir hacia delante” (Sloterdijk, 2015), característico de toda revolución, es el testimonio de un espacio vacío que, a modo de hiato, es la condición de la modernidad marcada por aquello que Keynes, en sus conferencias de la década de 1920, identifica como aquel caminar libre y espontáneo de los hombres; un caminar a tientas y en el vacío, aunque al fin y al cabo siempre hacia delante.

A Louis XVI le fue cortada la cabeza como decisión tomada tras una votación de 26 horas entre el 16 y el 17 de enero de 1793, por 361 frente a 360 votos de los diputados. Como ha precisado Sloterdijk, “[...] el límite entre oposición y traición se había anulado” (2015, p. 76), pues quienes argumentaron piedad en su votación en contra de la pena de muerte, fueron tomados por traidores a la patria mientras que, aquellos otros que con voracidad clamaron por la guillotina, se “celebraron como héroes” (2015, p. 76). Era una idea sobre la libertad, como vacío, la que al fin se ponía en juego.

Utilitarismo e interés

Ir hacia delante, hacia el vacío negador del pasado no fue, sin embargo, una invención napoleónica. En 1789, año marcado

como el de la Revolución francesa, el inglés Jeremy Bentham, conocido como el fundador del Utilitarismo (Foucault, 2007; Colomer, 1987; Sen, 2012), se había referido en *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, un texto central para los vínculos entre la teoría moral y el derecho, a la importancia de situar las relaciones sociales como un producto de la utilidad, es decir, como resultado del egoísmo individual, y con la felicidad como objetivo, entendida esta última como las “[...] expectativas sobre relaciones entre placeres y penas generadas por las acciones” (Rivera, 2011, p. 24). Ir hacia delante, en la versión de la economía de Bentham, se vinculaba con la condición igualitaria a la felicidad de cada individuo social, y tal criterio de igualdad supondría a su vez modos de gobierno de la población, simplificados pues no se trataría sino de “dar un voto a cada individuo de esta sociedad” (Bentham, 2008, p. 76), siempre que cada individuo allí localizado tuviese la capacidad de “juzgar acerca de la tendencia de una acción a aumentar la felicidad” y esto fuese equiparable a su deseo. El emprendimiento de las acciones en sociedad, con miras a la felicidad particular iría en bien, para Bentham, de la economía del Estado, lo cual necesariamente tendría “utilidad”. Así, el inglés entendía por utilidad:

la propiedad de todo objeto por la que tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (todo lo cual en este caso viene a ser lo mismo), o (lo que igualmente es lo mismo) a prevenir el perjuicio, el dolor, el mal o la desdicha de la parte cuyo interés se considera; si esta parte es la comunidad en general, entonces se trata de la felicidad de la comunidad; si es la de un individuo en particular, de la felicidad de ese individuo [...] ¿Qué es entonces el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los distintos miembros que la componen. (2008, p. 99)

En efecto, para Bentham, la sociedad es un aparato artificial, resultado de la suma de individuos, y el interés comunitario es producto de agregar los intereses particulares; lo útil de los objetos y de las relaciones sociales está en aquella propiedad que

produce felicidad, placer o bienestar (lo que es lo mismo, según nos informa Bentham en la cita), y que al mismo tiempo, o de otro lado, previene el dolor y el perjuicio del objeto de interés individual, o bien de los individuos sumados como sociedad. Sin embargo, tal aparato artificial que es la sociedad, requiere para Bentham, así como para otros utilitaristas como Stuart Mill, de controles. Tal como afirma Solanes (2006),

tanto Bentham como Mill muestran un especial interés en el control social, más en concreto, en la elaboración de un modelo que permita influir sobre la conducta individual, condicionándola en un sentido u otro; o lo que es lo mismo, que posibilite el ejercicio eficaz de la coerción sobre los sujetos, siendo un elemento clave en ese contexto el de la sanción (p. 132).

En *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Bentham precisa que es del orden de las sanciones, o sea de los medios coercitivos del derecho, la contribución en la aparición de motivaciones que se sigan de acciones o bien de su supresión en situaciones concretas. Tales motivaciones son de orden práctico y de orden especulativo; su interés se concentra en el análisis de las primeras, dado que “[...] los motivos prácticos son aquéllos que, al influir sobre la voluntad de un ser sensible, se supone que son un medio para determinarle a actuar, o a dejar voluntariamente de actuar, en una ocasión concreta” (Solanes, 2006, p. 134). Desdeña en cambio el papel de las motivaciones especulativas, por cuanto no van en afectación de la producción de actos volitivos, lo cual para Bentham no representa impactos en la vida social, al ser del orden de cada individuo en particular y, recordemos, la sociedad no es más que esa suma de particulares.

No obstante, la idea de la sociedad como sumatoria de individuos introduce un problema práctico en el Utilitarismo, en la medida en que tanto propone una suerte de igualdad entre los intereses de cada uno y los intereses sociales, haciendo problemática la habitual filiación a que han sido sometidos

Adam Smith y Jeremy Bentham, al menos a la idea sobre el interés esbozada por cada uno, y el modo en que los economistas contemporáneos han pretendido adjudicar sobre todo a Smith. De hecho, según ha precisado recientemente Amartya Sen en una conferencia pronunciada en Glasgow en 2009 con motivo de la celebración del 250 aniversario de la aparición de la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith, J., Bentham habría escrito “[...] una larga carta [...] cuestionando las observaciones de Smith acerca de los llamados ‘derrochadores’ y ‘proyectistas’, arguyendo entre otros de sus puntos que aquellos que Smith llamaba ‘proyectistas’ fueron también los innovadores y pioneros del progreso económico.” (Sen, 2012, p. xxv).

Smith, contrario al razonamiento de Bentham, había previamente destacado la diferencia entre los intereses de unos y otros, y los intereses sociales, pues la actividad de derrochadores y proyectistas, pareció desarrollarse (como hoy)³ en una “[...] fe implícita en la sabiduría de la economía de mercado” (2012, p. xxiv), haciendo inviable la idea según la cual la persecución del interés particular, con miras a la felicidad como planteaba Bentham, constituiría la persecución de la felicidad social. Para Smith, la sociedad era algo más que la sumatoria de individuos y su funcionamiento era aún más complejo que aquella fórmula problemáticamente citada por los economistas contemporáneos (Sen, 2012), relacionada con la actuación desde el interés particular, pues

Hay muchos hombres que se comportan muy decentemente, y a lo largo de todas sus vidas evitan cualquier grado considerable de culpa; ellos, sin embargo, quizá nunca tuvieron el sentimiento sobre la base de cuyo carácter apropiado fundamos nuestra aprobación de su

3 Según declara Amartya Sen en la citada conferencia en Glasgow, el mundo contemporáneo ha hecho una lectura en extremo ligera de los planteamientos de Adam Smith, incluso al punto de considerar como “un gurú de la economía de mercado: un hombre de una sola idea, propagando únicamente la excelencia y la autosuficiencia del mercado” (Sen, 2012, p. xxii)

conducta, sino que actuaron simplemente a partir de una consideración de lo que ellos vieron que eran las reglas establecidas de comportamiento (Smith, 2004, p. 162).

El comportamiento decente de los hombres para Smith (al menos de algunos hombres decentes), no obedece precisamente a un particular interés por la decencia, o a una idea de la felicidad atada al comportarse decente; no hace parte de una actitud racional, o de una decisión fundamentada en el propio interés: es más, no se trataría siquiera de una decisión sino, por el contrario, de una actuación acorde con “reglas establecidas de comportamiento”, esto es, reglas sociales.

Esta última idea, planteada en la *Teoría de los sentimientos morales*, no es por supuesto contraria al reconocimiento de Smith de la potencia del interés particular, aunque tal reconocimiento sobre la importancia del interés para la economía de la modernidad occidental del británico sea menos recalcitrante que aquello que economistas actuales han querido reconocer en él (Sen, 2012). Por ejemplo, la frecuente cita tomada de la clásica *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776), y que se lee en textos sobre economía apoyados en la promoción del interés en Smith para presentar sus argumentaciones, señala que “[...] no es gracias a la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero que esperamos nuestra cena, sino gracias a que ellos consideran su propio interés; lidiamos, nosotros mismos, no con su humanidad sino con su amor propio” (Smith, 1996, pp. 26–27). No nos dice tanto, como pretenden los economistas liberales, sobre el interés particular y la economía movida por una suerte de sumatoria de intereses, en la medida en que la “interpretación panadero-cervecero-carnicero” (Sen, 2012, p. xxxi) constituye “[...] un muy buen punto acerca de la motivación para el comercio, pero no es una afirmación acerca de la adecuación del egoísmo para el éxito económico en general” (p. xxx).

La relación, así como las tensiones, entre los intereses particulares y el interés de la sociedad, en las claves de la

economía moderna y más ampliamente de la filosofía moral, no es un asunto del exclusivo análisis de Adam Smith. Ya en 1758 Claude Adrien Helvetius, simpatizante del empirismo de Locke y del sensualismo de Hume (Colomer, 1987; Liébana, 1984), había planteado en *De l'esprit* que el espíritu del hombre no es el producto de condiciones orgánicas, sino que deviene elaboración social y a través de la educación, que es conceptualizada por el autor como “[...] el conocimiento de los medios apropiados para formar cuerpos más robustos y fuertes, espíritus más esclarecidos y almas más virtuosas” (2012, p. 556); en el espíritu se alberga la tendencia a la felicidad, sin podersele apartar al hombre de ella, pues

sería inútil intentarlo, y peligroso conseguirlo; que por tanto sólo se les puede hacer virtuosos [a los hombres] uniendo el interés personal con el general. Fijado este principio es evidente que la moral no es más que una ciencia frívola si no se funde con la legislación y la política (Helvétius, 2012, p. 346).

Es de reconocer, sin embargo, la interesante tensión entre lo particular del interés y la generalidad volcada en ley, como el propio contemporáneo y amigo de Helvetius, Diderot, mostraba en el relato ficcional *La religiosa*, que se publicara originalmente en 1796, aunque tuviera emergencia en sucesos vividos por el propio Diderot, cuyas pilatunas de juventud lo llevaron a jugar una broma al marqués de Croixmare, haciéndole creer que una religiosa que estaba siendo procesada en París por rechazar los votos se había fugado del convento y requería de su ayuda (Pujol, 1977). En un pasaje de la novela, Diderot hace preguntarse a Susanne Simonin, la religiosa protagonista del relato, si “Dios creó al hombre sociable ¿a prueba que se le encierre?” (1977, p. 35), mientras que en otro pasaje sentencia:

Hacer Voto de Pobreza es comprometerse mediante juramento a ser perezoso y ladrón; hacer Voto de Castidad equivale a prometer a Dios la infracción constante de la más sabia y más importante de sus leyes; hacer Voto de

Obediencia es renunciar a la prerrogativa inalienable del hombre: La Libertad [...] La Vida Claustal es propia de un fanático o de un hipócrita (p. 59).

La frivolidad de la moral provendría peligrosamente de su separación de las leyes y la política, de modo que no sería suficiente con suponer el comportamiento decente de los hombres como producto de decisiones individuales, sino también como sinergia entre estas y las reglas sociales, al modo de la teoría de los sentimientos morales de Smith.

No obstante, la moral en el plano político se habría frivolidado en el mundo ilustrado, porque según el propio Helvetius, “[...] en los países civilizados el arte de la legislación no ha servido más que para que una infinidad de individuos contribuyan al bien de pocos [haciendo pasar] el dinero de la parte gobernada a la bolsa de la parte gobernante” (2012, p. 347). Este radicalismo en los análisis de Helvetius, según ha mostrado Colomer (1987), hace difícil “[...] el objetivo de armonizar las conductas motivadas por intereses particulares en una felicidad general” (p. 25), aunque este último sea asunto de un tenor diferente, pues lo que se pone en juego es el lugar central del interés (¿como el interés de la Susanne Simonin de Diderot, la religiosa a prueba de las leyes de la propia religión!), independiente del tipo de sociedad ideada por los utilitaristas, como es el caso de Walras, para quien la sociedad no es una suma de individuos, sino que, de hecho, se constituye en función de ellos y el fin general no será ya la felicidad sino la justicia (Rivera, 2011).

No es propósito de este artículo, sin embargo, discutir los alcances epistemológicos de la justicia o la felicidad en el proyecto de la Ilustración, empresa esta que desborda los alcances de la investigación más amplia⁴ en la que se sitúan las reflexiones aquí presentadas, aunque sí se trata de examinar el

4 “Historia del aprendizaje como historia de la gubernamentalidad neoliberal. una lectura desde el homo œconomicus”, tesis doctoral adelantada en la Universidad Pedagógica Nacional, en proceso de culminación.

problema del interés y de la libertad como voluntad colectiva (e individualizadora al mismo tiempo) de ir-hacia-delante, como asuntos centrales de la economía moderna y, por supuesto, del modo de conducción de la conducta hasta hoy.

La libertad como un problema de los mecanismos de seguridad

En este punto nos encontramos con la necesidad de plantear una paradoja extraordinaria del ir-hacia-delante, del liberalismo (si aceptamos que en el corazón del Utilitarismo benthamiano se halla el proceso de liberalización del Estado occidental, aunque sean más usuales las alusiones a la teoría del contrato y los derechos naturales de Locke) como modo de gobierno de la población que consiste, siguiendo a Foucault, en comprender que si en un sentido el liberalismo es un arte de gobernar

que en lo fundamental manipula los intereses, no puede [...] manipularlos sin ser al mismo tiempo el administrador de los peligros y de los mecanismos de seguridad/libertad [...] que debe garantizar que los individuos o la colectividad estén expuestos lo menos posible a los peligros (2007, p. 86)

La sanción en los análisis liberales de Bentham es fundamental, porque permite el uso de técnicas disciplinarias como una

extensión de procedimientos de control, coacción y coerción que van a constituir el contrapeso y la contrapartida de las libertades [...] las grandes técnicas disciplinarias que se hacen cargo del comportamiento de los individuos diariamente y hasta en el más fino de los detalles son exactamente contemporáneas, en su desarrollo, en su explosión, en su diseminación a través de la sociedad, de la era de las libertades (Foucault, 2007, pp. 87-88)

Esta relación paradójica manipulación-de-intereses/libertades, seguridad/libertad, técnicas-disciplinarias/libertad, recordemos, implicó una rectificación en los análisis de Foucault

entre los cursos de 1978/79 del *Collège de France*, que ha sido sistemáticamente pasada por alto en los trabajos referidos al problema del liberalismo, que de manera permanente han visto, por ejemplo, en el panoptismo de Bentham, una implacable expresión del control y la coacción propias de modos de conducción disciplinaria, contrarias y antagónicas de las formas liberales, como si *una* gubernamentalidad liberal fuera de suyo una negación de las disciplinas; al contrario, lo que observa Foucault en el panoptismo de Bentham y en su ética sustentada en la sanción (como más adelante en el siglo XIX acontecerá con la concepción de libertad en Stuart Mill), es que si bien en principio el panóptico fuera presentado por Bentham como

el procedimiento mediante el cual iba a poderse, en el interior de determinadas instituciones como las escuelas, los talleres, las prisiones, vigilar la conducta de los individuos y aumentar la rentabilidad... al final de su vida, en el proyecto de codificación general de la legislación inglesa, lo presentó como la fórmula del gobierno en su totalidad, diciendo: el panóptico es la fórmula misma de un gobierno liberal (2007, pp. 88-89)

De igual modo, no son pocos los trabajos que han intentado mostrar “contradicciones” en el Utilitarismo de Bentham, en especial por los usos que han hecho los comentaristas contemporáneos. Por ejemplo, Crimmins (1997) se ha referido a “versiones rivales del utilitarismo de Bentham” (p. 12), materializadas fundamentalmente en dos tipos de escuela: la “intervencionista” y aquella “facilitadora” o individualista. Para el primer caso, se trata de lecturas que han descrito la filosofía general de Bentham

en términos de un intervencionismo estructurado, o por principio, arraigado en el proyecto ilustrado de erigir instituciones y políticas racionalmente fundadas y a fin de educar y/o dirigir la humanidad hacia el objetivo de optimizar el bienestar personal y público (p. 12).

Para ello, es indispensable una práctica de libertad que se subordina a mecanismos de seguridad, lo cual implica controles sobre el comportamiento de los individuos, tal como lo percibió Foucault (2007).

La llamada por Crimmins “escuela facilitadora” (1997), introduce una perspectiva según la cual

la filosofía legal utilitarista de Bentham –incluyendo sus dimensiones intervencionistas– sólo tiene sentido si se comprende indirectamente, como medio para facilitar la felicidad individual [...] el legislador utilitarista estima la libertad porque es esencial para la felicidad de cada persona y, por tanto, productora de la mayor felicidad, y sobre esta base idea leyes que se ajustan a ello. (p. 16).

Los análisis invocados por la bifurcación entre intervencionismo e individualismo del programa filosófico-legislativo-político de Bentham, mantienen una aparente tensión en sus ideas acerca del concepto de libertad. Mientras que en una carta dirigida a su amigo cercano John Lind en 1776, Bentham confiesa que “[...] la definición de la libertad es una de las piedras angulares de mi sistema: y una tal que no sabría qué hacer sin ella” (Bentham, 1986 citado por Crimmins, 1997, p. 16), y en otro pasaje, que “el fin de la ley es preservar y extender la libertad” (en el mismo sentido que en el planteado por Locke); en un breve ensayo escrito el mismo año, el propio Bentham “insatisfecho con el vocabulario político” (1997) de sus contemporáneos, afirmaba que:

La libertad [...] sin ser una palabra más apropiada que otras en bastantes de las ocasiones en las que viene siendo usada, y ni tan solo apropiada en muchas otras, cuanto menos se use mejor. No haría uso de la palabra libertad en mi conversación si pudiera emplear otra que sirviera para el caso, del mismo modo que no incluiría el brandy en mi dieta si el médico no me lo ordenara: ambas cosas enturbian el entendimiento e inflaman las pasiones. (Bentham, 1776, citado por Crimmins, 1997, p. 14)

Pero la aparente contradicción de Bentham en sus ideas acerca de la libertad, quizá quede explicada en el mismo sentido en que Foucault introdujo rectificaciones en su lectura sobre las relaciones entre la constitución de la gubernamentalidad liberal, propia de los utilitaristas de los siglos XVIII y XIX, por cuanto la seguridad es un asunto central para el Estado liberal occidental a fin de garantizar las libertades. La seguridad – como vimos en el caso del panoptismo de Bentham –, solamente se construye mediante el uso de mecanismos coercitivos y del control de las acciones de los individuos; la obsesión de Bentham por la construcción de instituciones y leyes que garantizaran el bienestar y la felicidad colectivas, hacía parte de la misma gramática en la que se explicaba la libertad e incluso se afirma con la vehemencia que se lee en la cita sobre su banalización. De este modo, libertad y disciplina son caras de una misma moneda.

En un breve y poco conocido ensayo publicado en 1836, titulado *El Estado social y político de Francia*, Alexis de Tocqueville había escrito sobre la libertad:

Según la noción moderna, la noción democrática y, si puede decirse, la noción justa de libertad, cada hombre que haya recibido de la naturaleza las luces necesarias para conducirse adquiere al nacer un derecho igual e imprescriptible a vivir independiente de sus semejantes, en todo aquello que le concierne sólo a sí mismo, y a organizar a su parecer su propio destino. (Tocqueville, 1836, citado por Aron, 1966, p. 22)

De acuerdo con Raymond Aron (1966) sobre esta idea de libertad en Tocqueville, habría una dimensión negativa y otra indeterminada. Negativa, por cuanto dicha idea supone independencia para la elección del propio destino; indeterminada, porque no es posible saber “[...] hasta dónde llega lo que a cada cual sólo le concierne a sí mismo” (1966, p. 22). Para Tocqueville, pues, la libertad es en realidad libertad política, por cuanto la independencia en función del propio destino es un asunto del orden del Estado; en otras palabras,

sin los mecanismos estatales que garantizan “la participación del ciudadano en la administración de los asuntos locales y en la gestión de lo político”, la libertad sin política puede ser tan nociva que –como él mismo apunta en *El antiguo régimen y la revolución*–, es inevitable que se asemeje al “[...] deseo de enriquecerse a toda costa, [al] gusto por los negocios, la avidez en las ganancias [y] a los goces materiales” (Tocqueville 1996, p. 130), asuntos todos ellos del orden de las pasiones más corrientes y de las que saca provecho todo despotismo, o sea, todo aquel Estado de lo social que no sea democrático (Aron, 1966).

La libertad, entendida como libertad política, será para Tocqueville una suerte de muro de contención de las pasiones corrientes, y la elección del destino como efecto de la independencia será entonces un asunto de diques:

únicamente la libertad es capaz de alejarlos [a los hombres que son ciudadanos] del culto del dinero y de las minúsculas preocupaciones diarias de sus negocios para hacerles sentir y percibir en todo momento la patria, por encima y junto a ellos; ella sola reemplaza... el amor del bienestar por pasiones más elevadas, proporciona a la ambición objetivos más grandiosos que la adquisición de riquezas, y genera luz que permite ver y juzgar los vicios y las virtudes de los hombres (Tocqueville, 1996, p. 139).

Así, la libertad política es más bien un asunto de libertades en plural, pues tiene que ver con “[...] la facultad de la nación para gobernarse, las garantías del derecho, la libertad de pensar, de hablar y de escribir” (Tocqueville, citado por Aron, 1966, p. 25). La libertad política de Tocqueville es en realidad la necesidad del Estado social sin despotismos, de procurar límites a los intereses individuales de los hombres o, mejor aún, a la elección del destino por la vía de la independencia, pues hasta aquí Tocqueville no se ha referido al problema del interés ¿o será que entiende que el interés es el producto de la elección del destino de los hombres y los límites planteados por el Estado a través de sus mecanismos de seguridad?

Sobre este punto, no es un detalle menor la interpretación de Montesquieu de la libertad-independencia como “seguridad”, prácticamente en el mismo horizonte en el que Tocqueville formulara algo más de un siglo después. Aunque para 1748, Montesquieu no usara la expresión ‘libertad moderna’, como nos informa Aguilar (2003, p. 73), el pensador del cambio de siglo del XVII al XVIII, profundizó en reflexiones en torno al problema de la libertad característica de la Ilustración en *Del espíritu de las leyes* (1987), obra que, por demás, se dedicaría a pensar la configuración política en la Inglaterra ilustrada. En la *Advertencia* de la obra, ya Montesquieu anuncia que su problema no es el de reflexionar la virtud como un asunto de orden moral, sino que es estrictamente político y que, aclarado esto, ha sido su propósito estudiar a los hombres; razón por la que dice el autor, “[...] he creído que, en su gran diversidad de leyes y de costumbres, no se han guiado únicamente por sus antojos” (1985, p. 6).

En el Libro XI de la obra, Montesquieu puntualiza en los efectos de su estudio sobre la naturaleza de los hombres-ciudadanos, para por fin plantear que la libertad es “la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad”, y más adelante que “[...] para que exista la libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro” (p. 107). Esta idea, según los análisis que ofrece Aguilar, proviene de una especie de ruptura entre una idea canónica de república democrática “en tanto forma pura de gobierno” (2003, p. 74) y otra más tendiente a la libertad en las condiciones modernas, expuestas por Montesquieu “[...] mediante un régimen mixto que dispone a los poderes y a las fuerzas sociales en recíproco control, al paso que da libre curso a las pasiones antes contenidas en un molde estrecho” (Aguilar, 2003, p. 74). En el marco de esta ruptura, continúa Montesquieu advirtiéndole que la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no

estar obligado a hacer lo que no se debe querer, razón por la cual se hace necesario diferenciar los alcances de la libertad como independencia, pues al fin y al cabo, “[...] libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad” (1987, p. 106).

El punto de Montesquieu planteado en 1748, se sitúa en un régimen de discurso que es idéntico a aquel en el que se sitúan las ideas de Tocqueville en 1836: la libertad es, antes que nada, un asunto de libertad política, y su definición pendula entre el interés particular, cifrado en la elección del destino individual y, en el otro extremo, en los mecanismos de seguridad que sean provistos por Estado, para que no se trate de una libertad tendiente a los usos corrientes de las pasiones o, lo que es lo mismo, el interés entendido como un asunto de las voluntades particulares. En el régimen de discurso que *hace ver y hace hablar* tanto a Montesquieu como a Tocqueville, no habría pues un sentido de libertad marginado de la política, lo que significa que no habría libertad sin las garantías de un Estado que ofrece seguridad o, en otro sentido, que limita.

Es más, muy semejante a los planteamientos elaborados por Tocqueville, Stuart Mill había escrito en el *Ensayo sobre la libertad*, aparecido en 1859, un par de décadas después de la publicación de *El Estado social y político de Francia* de Tocqueville, y apenas un par de años después de la aparición de *El Antiguo Régimen y la Revolución* del mismo autor, que

la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien por nuestro propio camino, en tanto que no privemos a los demás de sus bienes, o frenemos sus esfuerzos para obtenerlos. Cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La especie humana ganará más dejando a cada uno que viva como le guste, sin obligarle a vivir como guste al resto de sus semejantes. (Stuart Mill, 2006, p. 34)

A pesar del tono próximo al del libre albedrío, y al extraordinario parecido con las ideas formuladas por Tocqueville en 1836, el *Ensayo sobre la libertad* del que se extrae la cita, es más bien una reflexión *in extenso* sobre la libertad civil o la libertad social de los ciudadanos de los países civilizados y de progreso, constituidos todos como gobiernos democráticos; no gratuitamente, en las primeras páginas de su *Ensayo*, Stuart Mill se detiene a mostrar “[...] la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo” (p. 17), dejando ver que el problema de la libertad, una vez más y como en el caso de Bentham, es primero un asunto relativo al control cifrado en las leyes y en la opinión pública, antes que un problema relativo a la organización según el propio parecer de cada hombre del *propio* destino, como subrayaba Tocqueville un par de décadas atrás.

Libertad y economía neoclásica. ¿Y las ciencias del comportamiento?

Los primeros años del siglo XIX fueron testigos de una armonización sin precedentes del “...individualismo conservador de Locke, Hume, Johnson y Burke con el socialismo y el igualitarismo democrático de Rousseau, Paley, Bentham y Godwin” (Keynes, 2005, p. 5). Este, hasta entonces inusual encuentro entre individualismo y socialismo (asunto ya percibido por Foucault en sus cursos de finales de los setentas en el *Collège de France*), se hizo posible en el trabajo de los economistas “[...] que surgieron precisamente en el momento oportuno [...] la idea de una armonía divina entre las ventajas privadas y el bien público [era] ya evidente en Paley, Pero fueron los economistas quienes dieron a la noción una buena base científica”. Y con un probable tono eufórico que sin ingenuidades veía venir la Gran Depresión de la década del treinta, continuaba Keynes afirmando: “¡Supone que por la acción de las leyes naturales los individuos que persiguen sus propios intereses con conocimiento de causa, en condiciones de

libertad, tienden siempre a promover al propio tiempo el interés general!" (2005, p. 6)

Las dificultades filosóficas entre individualismo y vida social se resolverían, en la medida en que "[...] el hombre práctico [podría] concentrar entonces sus esfuerzos en asegurar las condiciones necesarias de libertad" (p. 6). Finalmente, "[...] a la doctrina filosófica de que el gobierno no tiene derecho a interferir, y a la doctrina divina de que no tiene necesidad de interferir, se añade una prueba científica de que su interferencia es inconveniente". Este es el modo en que Keynes entendía el *laissez-faire*, que se constituyera en el principio rector de la economía liberal, y que ya había sido esbozado por Adam Smith en su *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, aun cuando conceptualmente no fuera desarrollada sino "hasta principios del siglo XIX" (Keynes, 2005, p. 7), asunto este del que traté de ocuparme en la primera parte del artículo.

Pero la vigencia del principio del *laissez-faire* no solamente era observada por Keynes. En el mismo año del pronunciamiento de su conferencia en Berlín, en 1924, la editorial Labor de Barcelona editaba por primera vez en español un texto publicado originalmente en inglés en 1911 por Leonard Hobhouse, crítico del liberalismo clásico y defensor a ultranza del Nuevo liberalismo inglés de finales del siglo XIX (Rodríguez, 2005), con el austero nombre de *Liberalismo*. En él, el economista-lector de Stuart Mill (1806-1873), según la teoría del *laissez-faire*,

el Estado no tenía otra misión que la de *guardar el campo*. Es decir, tenía que evitar el uso de la fuerza y el fraude, defender la propiedad y garantizar a los hombres la eficacia de sus contratos. Supuestas estas premisas, estimaba que los hombres debían gozar de libertad absoluta para competir entre sí, de forma que los esfuerzos mayores tuvieran mayor compensación y cada uno se sintiera personalmente responsable de los actos de su propia vida, sacando de su capacidad el mayor provecho posible. Pero ¿por qué bajo esas condiciones y no bajo otras? ¿Por qué había de ser el Estado quien garantizara la protección de las personas y las propiedades? (Hobhouse, 1924, p. 74)

Esta intervención del Estado en los asuntos privados podría ser interpretada a la ligera como privativa de las libertades que justamente profesa el liberalismo, pero necesaria, según Hobhouse, por cuanto

la libertad asocial es el derecho de todo hombre a usar sus facultades sin atenerse a los deseos e intereses de quien no sea él mismo; esta libertad es teóricamente posible en un individuo, pero es incompatible con la de todo control público y aun teóricamente no es imaginable en una pluralidad de individuos que convivan en mutuas relaciones sociales [...] Socialmente, tal libertad representaría una contradicción, a no ser que los deseos de todos los hombres convergieran, automáticamente, en determinados fines sociales. La libertad social se basa, pues, en la restricción; es aquella libertad que puede ser gozada por todos los individuos de una comunidad y que se desarrolla dentro de determinados límites de actividad, que no representan un perjuicio para los demás. (1924, pp. 75-77)

Distingue aquí Hobhouse entre dos tipos de libertad: aquella que identifica como “asocial”, que indica el uso individual de facultades sin consideración de intereses que estén más allá de sí mismo, aunque estos sean incompatibles con los intereses del Estado (y en este punto cabría la pregunta sobre cómo entender *intereses del Estado*); por otro lado, la libertad social es, en realidad contradictoria (como es posible observar también en un análisis pedagógico), porque implica fundamentalmente restricciones: este es el corazón del *laissez-faire*. Dejar hacer, pues, es una suerte de sentimiento que está fundado en la contradicción entre el hacer y sus restricciones.

Para Keynes, en este mismo sentido, “[...] los economistas estaban enseñando que la riqueza, el comercio y la maquinaria eran las criaturas de la libre competencia y que la libre competencia hizo a Londres” (2005, p. 7). Sin embargo, en la comprensión de este economista, incluso

los darwinianos pudieron ir más lejos que eso: la libre competencia había hecho al hombre [...] el ojo humano ya no era la demostración del proyecto, discurriendo milagrosamente todas las cosas con la mejor intención; era el logro máximo de la casualidad, actuando en condiciones de libre competencia y *laissez-faire*. El principio de supervivencia del más apto podía considerarse como una amplia generalización de la economía ricardiana (p. 7).

La libre competencia no solamente *hizo* a Londres —como estaban convencidos los economistas ingleses de principios del siglo XIX—, sino que, de hecho, y este punto es el que reviste especial interés del planteamiento de Keynes, *hizo* al hombre de esta parte de la Modernidad.

¿Qué quiere decir que la libre competencia *hizo* al hombre de la Modernidad postnapoleónica? Quiere decir que el encuentro de David Ricardo con la obra de Adam Smith —una tarde de descanso en aguas termales en algún lugar de la Inglaterra de 1799—, constituiría el principio de un proyecto económico que entendería la importancia del trabajo en la producción de bienes, aun cuando el trabajo fuese analizado en términos de su aumento “[...] de una manera cuantitativa y de acuerdo con la variable temporal” (Foucault, 2007, p. 256).

Es de recordar, así mismo —y como lo ha indicado el propio Foucault—, que lo característico del neoliberalismo es justamente el hecho de introducir al trabajo como una variable independiente para el análisis de la producción de bienes, y que es en esa línea de comprensión que se hizo posible la noción de capital humano, que desarrollaran entre otros T. Shultz y G. Becker entre las décadas del cincuenta y el sesenta del siglo XX (Foucault, 2007). Esta noción de capital humano, que es cara al neoliberalismo norteamericano, en mucho es posible por la vigencia del *laissez-faire* procedente de la economía clásica.

Pues bien, continuando con los análisis de Keynes, podemos afirmar que esa misma racionalidad en la que están proyectados los planteamientos de “Hume y Paley, Burke y

Rousseau, Godwin y Malthus, Cobbett y Huskisson, Bentham y Coleridge, Darwin y el obispo de Oxford” (Keynes, (2005, p. 9); esa prédica al unísono sobre las ventajas del individualismo y el *laissezfaire*, está quizás en el mismo suelo de discurso de aquella promulgada por Von Mises en 1949, aunque con un ingrediente adicional: *la acción*. Von Mises, quien el 10 de marzo de 1938 se vio obligado a dejar su casa en Viena y tras de sí veintiuna cajas con manuscritos que serían confiscados en allanamiento adelantado por la Gestapo (Rodríguez, 2005), y recuperados solo hasta 1996 por una pareja de esposos en Moscú (Ebeling, 2012), se instaló como profesor visitante en la Universidad de Nueva York: y decimos que se instaló como profesor visitante, porque su visita duró cerca de 24 años, en medio de los cuales produjo una de las obras de economía más leídas en el periodo inmediato a la posguerra: *La acción humana, tratado de economía* (1986). Para Von Mises,

los pensadores liberales de la Francia del siglo XVIII condensaron su filosofía en la conocida frase *laissez faire, laissez passer*. Aspiraban a implantar un mercado libre de trabas; abogaban por la abolición de cuantos obstáculos impedían al hombre eficaz e industrioso prevalecer sobre sus más torpes e ineficientes competidores, de cuanto perturbaba el desplazamiento de las personas y la circulación de las cosas. Eso es, pura y simplemente, lo que quería decir la famosa máxima del ‘dejad hacer’ (1986, p. 1057).

Aunque para Von Mises tal “dejar hacer, dejar pasar”, podría suponer para las políticas dirigistas y de planificación de los principios del siglo XX, esto es, aquellas empeñadas en mantener controles sobre el mercado, una especie de atentado contra la moral social, una reinterpretación del *laissez-faire*, en realidad buscaría “[...] dejar a todos en libertad para que cada uno decida cómo concretamente va a cooperar en la social división del trabajo y que sean, en definitiva, los consumidores quienes determinen lo que los empresarios hayan de producir” (1986, p. 1058), lo cual no debería entenderse, para la economía

neoclásica, sino como la posibilidad de “...autorizar al hombre común para que elija y actúe; que no tenga, en definitiva, que doblegarse ante ningún tirano” (p. 1060).

Es el sujeto al que se le “deja hacer”, porque precisamente es esta la esencia de la racionalidad de gobierno liberal, y de modo más contundente, en aquella neoliberal. El *homo economicus*, con la expectativa de dirigir su actividad en el horizonte de sus propios intereses, en su posibilidad para elegir y actuar sin doblegarse —como sostiene Von Mises (1986)—, tiene que vérselas con las condiciones que le propone el medio (no así con la influencia directa de otros), con sus variables. El *homo economicus* responderá a las alteraciones artificiales que sean introducidas por el *gobierno de los otros* sobre el medio.

Dada la difusión de su Tratado de Economía en América Latina, en 1958 Von Mises fue invitado a Buenos Aires para dictar un ciclo de seis conferencias. Es precisamente en aquella dedicada al socialismo, en la que mostró los riesgos de ese modo de gobierno, del mismo modo en que lo hiciera en 1920 en la Asociación Austriaca de Economía “[...] ante economistas de primer orden como Joseph Schumpeter y Max Adler” (Rodríguez, 2005) que se pregunta por la economía libre y el lugar del medio en ella:

¿Qué es la economía libre? ¿Qué significa este sistema de libertad económica? La respuesta es simple: es la economía del mercado, el sistema en que la cooperación de los individuos en la división social del trabajo se logra a través del mercado. Este mercado no es un lugar físico; es un proceso, es el medio por el cual, vendiendo y comprando, produciendo y consumiendo, los individuos contribuyen al funcionamiento total de la sociedad [...] Cuando examinamos este sistema de organización económica —la economía del mercado—, empleamos la expresión “libertad económica”. La gente mal interpreta lo que eso significa creyendo que la libertad económica no tiene nada que ver con las otras libertades, y que estas libertades a las que atribuyen más importancia, pueden ser preservadas aun

en ausencia de libertad económica. La libertad económica significa que un individuo tiene la posibilidad de elegir la manera en que quiere integrarse al conjunto que es la sociedad. El individuo es capaz de elegir su carrera, es libre de hacer lo que quiere hacer. (1993, p. 15).

La libertad económica, según el tono adoptado por Von Mises desde la aparición de su Tratado (1986),

debía deslindarse de aquellos modos de comprensión del sentido común, según los cuales la libertad no es un asunto del orden de la naturaleza, sino que es una elaboración social: solamente en sociedad podría existir la libertad y ésta, a su vez, es fundamentalmente económica, contrario a la formulación de aquellos que se auto-promulgaban liberales, quienes abrigan la idea muy popularizada de que la libertad de palabra, de pensamiento, y de prensa, la libertad de credos y otras libertades pueden preservarse en ausencia de la llamada libertad económica... no comprenden que un sistema donde no hay mercado, donde el gobierno lo controla todo, esas libertades son ilusorias, aun cuando sean convertidas en leyes incorporadas a las constituciones (1993, p. 16).

En el ámbito de la agitada y cambiante economía de las décadas del cincuenta y el sesenta, la libertad no es un asunto de líderes de empresas que desarrollan complejos sistemas de competencia, sino que es un asunto de todos; algo así como una filosofía de la vida según la cual los modos para practicar la existencia estarían dados fundamentalmente por criterios económicos: economía en la crianza de los hijos, el matrimonio como contrato social, y hasta una economía de la criminalidad (Foucault, 2007). Para Von Mises, los verdaderos "amos" del sistema económico, contemporáneos a él, serían los consumidores, es decir, "todos" los hombres:

la gente cree que en la economía de mercado hay patrones que no dependen de la buena voluntad y el apoyo de los demás. Cree que los capitanes de la industria, los hombres de negocios, los empresarios, son los verdaderos

patrones del sistema económico. Pero esta es una ilusión. Los verdaderos amos del sistema económico son los consumidores. Y si los consumidores dejan de apoyar a una rama cualquiera de la industria, esos hombres de negocios se verán obligados a abandonar su eminente posición en el sistema económico o deberán adaptar sus actividades a los deseos y las órdenes de los consumidores (Von Mises, 1993, pp. 17-18).

Pero Michel Foucault fue más allá en los análisis, y mostró en su *Nacimiento de la biopolítica* (2007), cómo liberalismo y neoliberalismo, más que doctrinas del gobierno del Estado, se configuran como modos de conducción de los hombres, a través de la propia libertad. Es así como reconoce el valor de la obra de Von Mises, al tiempo que comprende que se trata de un discurso que es posible en unas condiciones según las cuales “[...] cualquier conducta que responda de manera sistemática a las variables del medio debe poder ser objeto de un análisis económico; en otras palabras, cualquier conducta que como dice Becker *accepte* la realidad” (2007, p. 308). Para Foucault, el hombre del *laissez-faire* es justamente quien “*acepta la realidad*”, en la medida en que es depositario pero también agente de una serie de técnicas económicas para la conducción de su conducta, o para la construcción de su comportamiento, como será reconocido en el ámbito de los saberes de la psicología experimental, cuya discursividad está situada en el mismo periodo en el que Von Mises recorría el mundo, primero para huir de la Guerra, y después para plantear sus ideas en torno al problema de la libertad, la conducta, el comportamiento y la acción de los hombres en las sociedades liberales y neoliberales.

La psicología experimental, o más ampliamente, el conjunto de saberes entendidos por Foucault como “ciencias del comportamiento” (2007, p. 309), “[...] muestra con claridad que, de hecho, la psicología entendida de esa manera puede entrar perfectamente en la definición de la economía tal como la plantea Becker” (p. 309), es decir, como “la ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio”.

Recordemos que para Von Mises, en su análisis sobre la libertad económica, el mercado es una pieza clave que no se manifiesta como un lugar físico, sino que es *un medio* por el cual, “[...] vendiendo y comprando, produciendo y consumiendo, los individuos contribuyen al funcionamiento total de la sociedad” (1993, p. 15). Pues bien, tras veintitrés años de trabajo, becas postergadas a causa de la Guerra, y borradores reelaborados al ser puestos a prueba en distintos cursos en universidades norteamericanas, Burrhus Frederic Skinner logró en 1957 la publicación de un volumen de más de quinientas páginas al que tituló *Verbal Behavior* (Conducta verbal), cuya primera edición en español aparecería en 1981. En el prólogo de la obra, el afamado psicólogo afirmaría que

Los hombres actúan en el mundo y lo cambian, y a su vez son cambiados por las consecuencias de sus actos. Ciertos procesos, que los organismos humanos comparten con otras especies, alteran la conducta en forma tal que se logra un intercambio más seguro y útil con un medio ambiente en particular. Cuando se ha establecido la conducta apropiada, sus consecuencias funcionan a través de procesos similares para mantenerla en vigor (Skinner, 1981, p. 11).

La conducta apropiada se constituye en comportamiento social, toda vez que aquella ha sido intervenida por las variables que le provee el medio y se ha “mantenido en vigor” en virtud de procesos estandarizados. La libertad tiene que ver con el conjunto de acciones que es posible emprender en ambientes controlados. Por esa razón, advierte Skinner en otro lado que

Ciertamente, debemos empezar por el hecho de que el comportamiento humano siempre está bajo control. Rousseau decía: ‘El hombre nace libre, y dondequiera que se encuentre está encadenado’, pero nadie es menos libre que un niño recién nacido, y éste no se hace libre cuando va creciendo. Su única esperanza consiste en caer bajo el control de un ambiente natural y social en el cual saque el mayor provecho de su dotación genética, y al hacer esto

alcance la felicidad. Su familia y sus coetáneos forman parte de ese ambiente, y él se beneficiará si ellos se comportan éticamente (Skinner, 1987, p. 182).

El *laissez-faire* al modo de Skinner es un dejar hacer que se encuentra condicionado, incluso en un sentido más radical que aquel que propusiera Rousseau en *Emilio o de la educación*, obra a la que alude no sin cierto desdén el psicólogo en su análisis. La libertad para Skinner es un asunto de la conducta erigida como comportamiento social, una vez dicha conducta ha logrado interacciones útiles con el medio donde el organismo actúa; o dicho en el sentido aquí considerado, una conducta se ha adaptado al medio y respondido a él, una vez se ha producido en términos de una racionalidad económica liberal. Es por esta razón que se precisa estudiar las conductas individuales, lo cual supone, según la *Encyclopedia Universalis France* de 1975 (citado por Foucault, 2007).

un dominio del ambiente en el que sitúa al sujeto, así como la determinación de medidas de respuestas que sean informativas... cuando un sujeto se desplaza en su ambiente, algunas de sus conductas producen en éste modificaciones identificables (contingencias de refuerzo). La respuesta operativa es una clase de respuesta definida por las consecuencias que tiene para el sujeto y emitida en una situación dada sin que dependa causalmente de un estímulo de ésta. Un control riguroso de las contingencias permite, por lo tanto, seleccionar conductas reiterables (p. 309).

Sin embargo, nos dice Skinner, la mayor parte del tiempo actuamos solo en forma indirecta

sobre el ambiente del cual surgen las últimas consecuencias de [la] conducta. Su efecto primario lo ejerce sobre otros hombres. En vez de ir a *una* fuente de agua, una persona que tiene sed simplemente 'pide un vaso de agua'; o sea, emite una conducta que produce cierta pauta de sonidos, los cuales, a su vez, inducen a otra persona a llevarle un vaso de agua (Skinner, 1981, p. 11).

Para esto, la educación es un asunto fundamental y, en el sentido de Foucault, se constituirá en un conjunto de técnicas que harán parte de dicho ambiente. Su gobierno, aquel que es propio de la educación, forma entonces parte de ese ambiente

y deberá “gobernar lo menos posible”, minimizando sus medidas de castigo; producirá lo que él y otros necesiten de la manera más efectiva y menos aversiva si existen tales incentivos que el individuo trabaje de modo cuidadoso y diligente y se le refuerce por lo que hace. Todo esto será posible no porque aquéllos con los cuales convive tengan moralidad y sentido ético, decencia, o compasión, sino porque a su vez, hay una clase particular de ambiente social que los controla a ellos. (Skinner, 1987, pp. 182-183).

En el corazón del *laissez-faire* justamente yace aquella idea liberal que consiste en “gobernar menos para gobernar más”, o como lo ha dicho el propio Skinner, “gobernar lo menos posible”, aun cuando es claro que dicha reducción de gobierno no es más que su propia expansión, al tratarse de un modo de dirección de la conducta en provecho de las propias energías del sujeto gobernado. Mientras el individuo más libre se asuma en el medio al que debe adaptarse, más gobernable se manifiesta.

Referencias Bibliográficas

- Aguilar, E. (2003). La libertad política en Montesquieu: su significado. En A. Borón, *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía* (pp. 73-80). Buenos Aires: Clacso.
- Armiño, M. (2015). Introducción. En H. Balzac (2015), *Cuentos completos de la comedia humana* (pp. 9-54). Madrid: Páginas de Espuma.
- Aron, R. (1966). *Ensayo sobre las libertades*. Madrid: Alianza.
- Bentham, J. (2008). *Los principios de la moral y la legislación*. Buenos Aires: Claridad.

- Colomer, J. (1987). *El utilitarismo. Una teoría de la elección racional*. Barcelona: Montesinos
- Crimmins, J. (1997, dic.). El legado liberal de Bentham: teoría y práctica utilitarista. *Telos* 6(2), 9-42. Recuperado de https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/5551/pg_011-044_telos6-2.pdf;jsessionid=66B9C3B76A6BF0B5C-5CD98A1CEF05DE8?sequence=1
- Diderot, D. (1977). *La religiosa*. Barcelona: Luis de Cara.
- Ebeling, R. (2012). The Lost Papers of Ludwig von Mises. In R.M. Ebeling (Ed.), *Selected Writings of Ludwig von Mises. Between the Two World Wars: Monetary Disorder, Interventionism, Socialism and the Great Depression* (pp. xiii-xx). Indianapolis: Liberty Fund.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Helvétius, C. (2012). *Del espíritu*. Pamplona: Laetoli.
- Hobhouse, L. (1924). *Liberalismo*. Barcelona: Labor
- Keynes, J. (2005). *El final del Laissez-faire*. Recuperado de <http://www.eumed.net/cursecon/textos/keynes/final.htm#9->
- Liébana, I. (1984). D. Helvetius. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/viewFile/ASEM8484110240B/18218>
- Montesquieu, C. (1985). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Pujol, C. (1977). Estudio preliminar. En D. Diderot (1977), *La religiosa* (pp. 19-20). Barcelona: Luis de Cara.
- Rivera, A. (2011). El utilitarismo de Jeremy Bentham ¿Fundamento de la teoría de Leon Walras? *Cuadernos de Economía*, 30(55). Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/ceconomia/article/view/28223/31725>
- Rodríguez, J. (2005). *Ludwig Von mises*. Recuperado de <http://www.liberalismo.org/articulo/436/61/ludwig/von/mises/>

- Sen, A. (2012). Adam Smith y el mundo contemporáneo. En *Prólogo a Smith, A. Teoría de los sentimientos morales. Selección* (pp. xix-lv). Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Skinner, B. (1981). *Conducta verbal*. México: Trillas.
- Skinner, B. (1987). *Sobre el conductismo*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Sloterdijk, P. (2015). *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid: Siruela.
- Solanes, A. (2006). *El camino de la ética a la política: la sanción en Jeremy Bentham y John Stuart Mill*. Universitat de València. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2476041.pdf>
- Smith, A. (1996). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.
- Smith, A. (2004). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Stuart Mill, J. (2006). *Ensayo sobre la libertad*. Madrid: Mestas.
- Tocqueville, A. (1996). *El Antiguo Régimen y la revolución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Von Mises, L. (1986). *La acción humana. Tratado de economía* (4.^a ed.). Madrid: Unión Editorial.
- Von Mises, L. (1993). *Política económica*. Buenos Aires: El Ateneo.