

# LA VICTORIA DEL *HOMO OECONOMICUS* SOBRE KANT

Félix Ovejero

## Abstract

There is a tension between knowledge and ethic dimension in Kant's thought on man. Knowledge needs to make of man a part of nature; the ethic dimension requires a recognition of the lack of determinism. Whereas in Natural Sciences it's the science itself that endorses the hypothesis of determinism, in the sphere of society, where a social theory doesn't exist, it's the deterministic principle the one to guarantee the possibility of knowledge. Therefore the tension grows deeper. The *homo economicus* will provide an answer able to harmonize the acknowledgement of determinism with a freedom devoid of moral aspects. That way the *ought*, the *interest*, and the *could* all agree. The determination can be chosen. Thereby the necessity to take a choice between ethics and knowledge disappears. But only when the difference between the right moral order and the right ontological order is admitted and the possibility to choose -to value morally- the social game rules that ensure the choice of fatality is open, will Kant be able to take revenge.

---

“Admiración y respeto” por las leyes de la naturaleza y por la ley moral decía sentir Kant. Sin duda, pero, a buen seguro, también perplejidad. Había algún modo de pensar unitariamente unas y otras? No, replicaría con orgullo el filósofo de K onigsberg: en eso radica la grandeza de la decisión moral, en la falta de asideros a la hora de responder a la pregunta “ Qu  debo hacer?”. Pero, cuidado, a Kant también le interesa otro asunto que tiene que ver con el hombre: la posibilidad de su conocimiento. Aquí el hombre s  es objeto para otro hombre, es materia de investigación. Ahora bien, no parecen avenirse cómodamente los individuos libres, capaces de escoger entre las biografías que le son accesibles, con una ciencia que necesita imperiosamente la regularidad de aquello que estudia. Para edificar la ciencia hay que empezar por presumir la calidad de determinista en aquello que se pretende describir con leyes. En esa encrucijada, parece que hay que elegir entre la moral y el conocimiento: admitir la dimensión  tica del hombre equivaldría renunciar a la posibilidad de su conocimiento. Por supuesto, como siempre sucede en estos asuntos, cabe una posibilidad intermedia; una de ellas, de gran predicamento entre sociólogos decimonónicos, consiste en afirmar que el orden ontológico est  en la sociedad, propiedad emergente que campea con su propia regularidad por encima de la errática voluntad de los individuos que la constituyen. Así lo sugerir  Kant en otro lugar, en sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. En ese texto, anticipando la mejor sociología

empírica del XIX, recuerda la regularidad de propiedades sociales detectable mediante útiles estadísticos. Pero la argumentación, amén de excepcionalmente dubitativa en el tono, no es del todo satisfactoria, sobre todo para los hijos de Newton.

Había que suponer una regularidad en el “sistema” que, sin introducir a Dios de por medio, no era tarea sencilla; había que presumir una discontinuidad entre los individuos y la sociedad que, para un hombre impresionado por la física clásica, por la aspiración a reducir las explicaciones a “átomos y fuerza”, resultaba trabajosa; y, sobre todo, había que apostar excesivamente fuerte en un terreno que para Kant era muy caro: la ética. Al cabo, se podía incluso suscribir la aparición de propiedades emergentes, sobre las que edificar el conocimiento de lo social, si confiábamos en unos individuos cuyas vidas fuesen trayectorias invariantes, desprovistos de la posibilidad de elección moral: era el orden “de los castores” (Kant, 1784:5); pero ya era mucho más temerario suscribir la libertal moral, la posibilidad de elegir los propios cursos vitales y, a la vez, sostener que eso nada tenía que ver con lo que pasase en la sociedad. Asumir ambas tesis, individuos azarosos y orden ontológico (social) emergente equivalía a hacer de la sociedad un equilibrio homeostático, hipótesis que solo se podía mantener de modo consecuente comprometiéndose explicativamente -y esto Kant no podía hacerlo- con la más versátil de las hipótesis: Dios. El arquitecto que insuflaba sentido a su obra, era el único capaz de proporcionar voluntad y vocación unitarias a las mil decisiones dispersas de los individuos que no vivían para la sociedad, sino en la sociedad, capaz, en fin, de garantizar el equilibrio -la vertebración, el sistema neuronal coordinador- de una entidad cuyos átomos era imprevisibles por libres y morales.

Puen bien, estos dilemas, que Kant rescatará a la luz, cuya gramática filosófica destacará como nadie, tan solo alcanzarán “resolución” de la mano del personaje ético que más odiará contra el que -se puede decir, sin excesiva retórica- está escrita *La Crítica de la Razón Práctica*; el individuo capaz de confundir el deber con el interés, el *homo oeconomicus*. Un sujeto que hacia lo que le convenía: el modelo antropológico más estrictamente antikantiano que pudiera darse, incapaz de reconocer que hay una diferencia entre lo que debo hacer y lo que quiere hacer. Pero la acusación, se ampara en una descripción “kantiana” de nuestro personaje, incapad de calibrar sus indiscutibles méritos; lo que hará la perversa criatura es mostrar que el deber ser coincide con el interés. Sencillamente, con una argumentación sin fisuras, disolverá la dimensión ética.

Y no acaban ahí sus prodigios: las preguntas que tendrán por respuesta “lo que me interesa” no serán únicamente las éticas, también las ónticas; también se contestará del mismo modo a una tercera: “¿Qué puedo hacer?”. Por aquí se cerrará fascinadamente el círculo de los problemas kantianos, por aquí se alcanzará una fundamentación del conocimiento de la sociedad humana que es compatible con el reconocimiento de la libertad humana, de la dimensión ética. Por aquí, a la postre, se garantizará el determinismo en el ámbito de lo humano, sostenido en una regularidad de los individuos que pueden elegir, que

deben elegir lo que les interesa, y que, además, eligen lo único que pueden elegir. Porque, contra lo que creían los antiguos, y con ellos el propio Kant, la fatalidad puede ser escogida.

Pero, parodiando al poeta, se podría decir que, de “donde nace la solución nace también el peligro”. La “ilusión de libertad” de los individuos tiene el siniestro reverso de los juegos infernales en los que resulta imposible abandonar; en este caso, dejar de seguir “eligiendo”. Los propósitos descoordinados, que “producen el más fascinante orden social”, como dirán los muchos entusiastas de Mandeville, hacen también imposible la cada vez más imperiosa coordinación, cuando la senda en la que nos ubica el juego comienza a tornarse peligrosa; y, sin embargo, hay que seguir “eligiendo”. En ese instante, la afirmación de que “la fatalidad puede ser escogida”, se dota de carnal e inquitante veracidad. El compartido malestar ante un mundo capaz de permitir la coexistencia de hambre y armas, y sobre todo, la no menos común sensación de que nadie quiere que las cosas sean de ese modo -aunque algunos no dejen de obtener provecho del desbarajuste-, son indicación de que, también ahora, lo viejos asuntos de los filósofos tienen que ver con la vida, buena y digna, de las gentes. Y aquí, Kant estará en condiciones de devolver la dimensión moral a quienes pretendían escamotearla, al sugerir que no solo hay que tasar y elegir en el seno de las reglas, sino también las propias reglas. Kant, en su pesimismo antropológico no desprovisto de buen sentido, dice incluso más: las reglas quizás haya que elegir las contra nosotros mismos, para domeñar las propias debilidades ante el interés.

Pero antes de pasar a su breve victoria, vale la pena entretenerse en la titánica tarea del *homo economicus* para derrotar al filósofo alemán, en lo que consituye una de las más exquisitas piezas de la reflexión intelectual que tiene al hombre como excusa. La historia es un poco antigua, y merece alguna justicia.

### **La naturaleza como referencia**

La fundamentación del conocimiento era un asunto de notable envergadura cuando del hombre se trataba. Conviene no descuidar que, a diferencia de lo que sucedía en ámbito de la naturaleza, en donde la propia calidad de las teorías, o mejor, la simple disposición de buena ciencia, era el mejor aval para seguir confiando en la posibilidad de la ciencia, en el siempre pantanoso terreno de los hombres, el fundamento era decisivo y, sobre todo, de cuño más propiamente filosófico. Derivado porque se amparaba en las ciencias de la naturaleza; es el propio Kant el que se resiste a hacer de los hombres, cuando de conocer se trata, un asunto aparte, fuera del “plan de la Naturaleza” (Kant, 1784:5). Filosófico porque la posibilidad de ese conocimiento no vendrá como reflexión que se ampara en la buena ciencia social existente, sino como asunto propio, como argumento de principio. Un ejemplo que resume una historia cuando Comte “funda” la sociología no pasa de bautizar la criatura, añadir que es una cuestión de método, de aplicar “el buen método”, y acordarse de las ciencias de la naturaleza a la hora de justificar sus empeños. Las “Ciencias Nuevas” nunca parecían tener que empezar con “Teorías Nuevas” (Ovejero, 1987a).

Por supuesto, las cosas son algo más complicadas. En las ciencias de la naturaleza también existió polémica acerca de la basamentación del conocimiento; a la postre, fue el excesivo prurito epistemológico tardomedieval, que destacó -primera muestra histórica de los daños que la (buena) metodología puede causar a la ciencia balbuceante- el carácter inconcluyente -no necesario- de las teorías empíricas, el que esterilizó los esbozos de la excelente física de las Universidades de París y Oxford. Pero las labores no eran más sencillas en los asuntos humanos, en donde a las dificultades del mundo natural, importadas a la vez que la creencia -justificación de la licitud del propio quehacer- en la unidad del mundo, se aunaban las de propia cosecha. No será mala cosa rescatar ambos cabos pues, como se verá, se trazarán como nudos de vertebración en los asuntos que aquí interesan.

Se ha dicho con frecuencia que la ciencia que nosotros conocemos no sería posible si nuestra cultura no hubiese estado empapada de la idea de un Dios único. Seguramente, en ese uno de esos contrafactuales, cuya envergadura los torna irresolubles, llamados a entretener durante mucho tiempo a los filósofos. Menos arriesgado es contentarse con afirmar que la naciente ciencia se avenía bien con la presunción de un "Dios arquitecto del universo". La ciencia parecía mostrar la existencia de unas reglas refinadamente racionales que, además, presentaban una notable regularidad, en la que se amparaba la propia posibilidad de conocimiento. Qué duda cabe que era trabajoso cohonestar un conocimiento que nos describía la regularidad con el reconocimiento de que el universo podía ser de otro modo. La ciencia avanzaba bajo la presunción de que la naturaleza siempre se comportaba del mismo modo. El conocimiento parecía funcionar presumiendo la necesidad, aunque carecía de garantía definitiva, de necesidad. Las leyes describían un mundo, pero era un mundo posible.

En tareas de armonización filosófica Dios resulta bastante funcional y, en este caso, no fue menos agradecido: solo un ser que no podía ser de otro modo, que era necesidad, estaba en condiciones de convertirse en el fiador que evitara que la perplejidad con la que científicos y filósofos encaraban el principio determinista se tornase en escepticismo. Pero, desde el propio Galileo, las gentes de ciencia, para su bien, como muestran con definitiva elocuencia sus resultados, han prestado escasa atención a los filósofos, al menos mientras estos no estaban en la proximidad de los poderes. A la hora de la verdad, fuera de las luces de las bambalinas, en la soledad del laboratorio, cuando llegaba la hora de hacer ciencia, los científicos han acabado casi siempre en el más rancio y eficaz de los pragmatismos; no se puede decir, en honor a la verdad, que les haya ido mal. Para lo que ahora interesa, ellos podían quedarse un paso antes, y, en general, así lo hicieron; la propia eficacia de las teorías edificadas bajo la presunción de regularidad eran un motivo sólido para seguir apostando por ella, sin necesidad de mayores fiadores.

En el terreno de los hombres las responsabilidades de Dios eran mayores. La más perfecta de las criaturas no solo echaba mano de su creador a la hora de justificar la posibilidad del conocimiento, en el plano gnoseológico, sino también cuando tocaba acuñar

el “objeto de investigador”. Aquí no había conocimiento con el que conformarse, aquí los argumentos tenían que ser directamente filosóficos. Si no había ciencia a la que encomendarse, todo el peso de la prueba recaía en argumentos “de principio” que basamentaran la posibilidad misma de las inexistentes teorías; y el primer argumento era y tenía que ser el determinismo del mundo social. Se dijese como se dijese, en clave más o menos mediatamente teológica, fuese el hombre “también creación de Dios”, o fuese “también parte de la naturaleza”, como dirá Kant, aquí, las apuestas y los avales no eran otros que la “metaciencia”, para decirlo con el léxico rugoso de los epistemólogos.

Pero, a la vez, Dios era fiador de otros compromisos, de la propia sustancia, para decirlo precíticamente. A la postre, es un tópico de los que no carecen de fundamento que solo con el cristianismo alcanza la conciencia histórica madurez intelectual. La ciencia social alimentará muchas de sus vetas, de las buenas y de las malas, con un género que inaugura la Teología; la filosofía de la historia. Y, cuidado, que no es sólo Hegel, y las diversas “Leyes de la Evolución Social” quienes se nutren de esa fuente. No es solo lo que acontece en el tiempo, provisto de una intención y con un sentido final que dota de valor cada uno de los acontecimientos. Es algo mucho más nuclear que atañe a la misma idea de sociedad como objeto de investigación identificable. La suposición de un todo coordinado que, a pesar de no disponer de un sistema nervioso compartido, es capaz de identificar propósitos y procure procedimientos, de detectar necesidades y asignar voluntades, de canalizar flujos de información y cohesionar motivos dispersos, en suma, de garantizar que la sociedad se reproduzca, es impensable cabalmente si no va acompañada de un gestor que se encarga de la complicada labor de proporcionar sentido colectivo a los mil sentidos dispersos de la comunidad de los humanos. Mal que pese, tan incómoda hipótesis no es ajena a los funcionalismos -que no se agotan en la sociología de tal nombre- y a una teoría económica que con sospechosa frecuencia empieza por suponer que vivimos en el mejor de los mundos posibles, o, su presuntuoso léxico, que cualquier situación es “óptima”, que la sociedad, como tal, “optimiza” esto es, identifica objetivos y se los procura eficazmente, como si de un único individuo, con deseos y razones -más o menos instrumentales- se tratara.

Infortunadamente, Dios era un fiador peligroso que arrastraba sus propias deudas, que él había ido satisfaciendo merced a un patrimonio intrasferible que detentaba en exclusiva: la omnipotencia y la infinita sabiduría. En especial había una partida que siempre había tenido dificultades en saldar y que, en los aspectos ahora destacados, no era asunto baladí: el libre albedrío. Si no era empeño menudo hacer compatible el principio determinista con la presunción de unos individuos que escriben voluntariamente sus propias vidas, no era tarea más sencilla acomodar individuos volubles, apasionados, libres, de intereses y morales dispares, y por tanto, imprevisibles, con cualquier idea de -bueno o malo- orden social; todo tipo de sociedad necesita satisfacer un conjunto de requerimientos que garanticen la posibilidad de su propia reproducción. Lo primero, había sido percibido tradicionalmente bajo la fórmula de que “la fatalidad no puede ser escogida”, pues, se decía, si es fatalidad, no hay elección; y si se elige, nadie se apuntará a la fatalidad. Lo segundo,

desde la convicción de que la sociedad solo podía funcionar desde la amonestación: solo el amor, la caridad o cualquier otro principio podían garantizar la cohesión social. La sociedad para existir requería de la exortación, de la voluntad de ser -en- sociedad. De resolver estos asuntos se había encargado en otro tiempo la Providencia, moneda que no era ya de recibo entre gentes que conocían de primera mano ciencias de la naturaleza de primera calidad.

La mejor prueba de que tales problemas no eran simple entretenimiento de filósofos, sino genuinos nudos gordianos, complicados y relevantes, hay que buscarla en la propia historia de la ciencia social, impensable, tal como lo conocemos, sin su perpetuo retomar, en clave más o menos laica, a estos asuntos. No hay modo informado de entender el germinar de tales disciplinas en el siglo XIX sin acordarse de cómo los dos aspectos destacados se tornan en las madejas con las que se traba y define el cañamazo de la mejor ciencia social. Los que nieguen las pretensiones natural-positivistas, los que rechacen la unidad metodológica de todas las ciencias, lo harán, con distintos matices, amparándose en dos tesis: no hay un orden "natural" (necesario) sobre el que sustentar leyes sociales; no hay "propósito" que dote de sentido unitario a la sociedad, sino individuos con intenciones específicas, dispares y cambiantes (el *Verstehen* que, andando en tiempo y el refinamiento epistemológico, derivará en explicación intencional. Los otros, sustentarán la ciencia en el "sistema", la "estructura", el "todo", que se impone por encima de los individuos, al modo como la temperatura es propiedad percibido y medible con independencia de la energía cinética de los inabarcables átomos en colisión. Con más o menos especulación, en ese extremo, donde se aunan la necesidad y la autonomía óptica -natural- de la sociedad, coexistirán en incomodo compañía hegelianos y positivistas. Pero, unos y otros, no acaban de salir del atoladero heredado: los positivistas y hegelianos, suscribirán necesidad y sistema, a costa de negar libertad, elección moral y, al cabo, tendrán que fundamentar el conocimiento de la comunidad de los humanos prescindiendo de los hombres, lo que se compadece mal con el proverbial reduccionismo de los primeros o con la "ciencia" sin fisuras ni concesiones de los segundos; los otros, creerán que reconocer que las gentes tienen -y se mueven por- intenciones, característica genuinamente humana, es lo mismo que negar la posibilidad de encontrar en el mundo humano un orden regular, o lo que viene a ser lo mismo, de basamentar ciencia alguna.

### **Kant entre la lucidez analítica y el temor ético**

En su particular coqueteo con la poética, la filosofía se ha querido entender a sí mismo en no pocas ocasiones como recuperación de la perplejidad, si predominaban las sensibilidades analíticas, o como lucidez en la angustia, si mandaban las románticas. Al fin, unos u otros, con sus peculiares modales, venían a decir lo mismo: la reflexión filosófica es reflexión sobre fundamentos, autoconsciencia sobre la gramática del hacer y el conocer. No es circunstancia casual que los diversos analíticos y los no menos dispersos románticos hayan encontrado en Kant su cota de inflexión. Desde sus hombros, desde la sobria clarividencia de su filosofar, solo restaba apuntarse a un bando: al del entendimiento y la

realidad física, al ser, o al de la voluntad y el ideal, al deber ser. En el talante y la intención de los analíticos: a la epistemología o a la especulación; en el de los románticos: a la mansedumbre o a la eticidad epidérmica. Alinearse con estos últimos equivaldría para unos y para otros, con desigual complacencia, a instalarse en el desacuerdo.

Una vez en el deber ser no hay asideros, no hay razones concluyentes; ni para hacer, ni para conocer. No hay modo de determinar concluyentemente lo que hay que elegir, y no hay modo de hacerlo por una imposibilidad de principio: la elección exige de las alternativas y de la decisión (ética) entre ellas. Ese es el momento inevitable y temible de la moral. Si se pudiese determinar mediante un algoritmo la elección correcta, se estaría suprimiendo el deber ser. Una consecuencia que parece seguirse de modo obligado: tampoco hay lugar para el conocimiento, precisamente porque no hay posibilidad de determinar las elecciones de los átomos sociales, sus erráticas trayectorias.

En tan inestable terreno parece dejarnos *La Crítica de la Razón Práctica*, y, seguramente, no es aventurado conjeturar que colocarnos en tan incómoda como inevitable ubicación no era quehacer placentero para el autor de *La Crítica de la Razón Pura*, para el hombre que admiraba la regularidad de los planetas, y que, con ello, no hacía cosa diferente de manifestar su fascinación por la ciencia, por la física clásica. Sobre tan endebles cimientos como el imprevisible átomo social era imposible edificar conocimiento alguno y había que renunciar al conocimiento del hombre. Y, lo más importante, la imposibilidad era de principio, irreversible mientras hablásemos de hombres, de seres con dimensión moral, no era simple resultado circunstancial de nuestra insuficiente reflexión utilaje actual. Conocimiento y moral, regularidad y elección, pulsión e ideal, sistema e individuo, eran contraposiciones insalvables.

Pocos años antes, Kant había abordado directamente el asunto, cuando escribe sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, que, de no ser por su inhabitual tono dubitativo y aún contradictorio, amén de por su breve sentenciosidad, bien podrían haber sido el fermento para *La Crítica de la Razón Social*, aunque claro es, ello hubiese supuesto una elección, de entrada, que difícilmente Kant estaba dispuesto a realizar; reconocer que “el hombre era un juego al margen de la Naturaleza” y, consiguientemente, no caía bajo la *La Crítica de la Razón Pura*. El tono del pequeño panfleto, audaz a la hora de avanzar conjeturas y reservón en el momento de suscribirlas, seguramente no será ajeno a su particular ubicación cronológica, en el meridiano entre las dos *Críticas*, entre la regularidad y la ciencia y la intrasferible inquietud de la ética. En aquellas pocas páginas, en mitad de cautelas huidizas, nos describe los mil senderos sobre los que se querrá edificar en el siglo siguiente la ciencia social. Nos habla de “disposiciones del género humano en su totalidad” confirmadas por las estadísticas, “acontecimientos en los que la voluntad libre del hombre tiene tan gran flujo (...) (que) parecen no estar sometidos a regla alguna conforme al que pueda pronosticarse su número con arreglo a un cálculo y, sin embargo, las estadísticas anuales demuestran que en los países grandes estos hechos acontecen según leyes naturales

constantes" (Kant, 1784:5). De esta veta se alimentará, por ejemplo, Durkheim en *El Suicidio*.

Pero Kant cuenta, como el sociólogo francés, con la biología con la teoría celular, para justificar la existencia de propiedades emergentes; el alemán cuando dice ciencia dice dinámica newtoniana, esto es, reducción a "átomos y fuerza". Para él no hay complacencia en reconocer que "no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún propósito racional propio" y tener, por consiguiente, que "descubrir en ese absurdo decurso de las cosas humanas una intención de la Naturaleza" (Kant, 1784:7), que encontrar en el "todo" lo que no encuentra en las piezas. Sin embargo, derivar en tan indeseada tesis es obligado cuando se está convencido de que en la Naturaleza todo es regular -ese es el fundamento del conocimiento- y de que aquella no puede estar "practicndo un juego pueril sólo en lo que atañe al hombre" y, a la vez, se asume que "los hombres no se comportan en sus aspiraciones de modo meramente instintivo -como los animales- ni tampoco con ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado"; en suma, como el hombre es algo más que pulsión, es algo más que interés, pero es algo menos que razón -entendida como plan colectivo-, no hay modo de vincular su conducta con "el plan de la Naturaleza".

Aquí esboza Kant otra posible trayectoria que están transitando recientemente economistas y sociobiólogos; aunque estos últimos adopten como unidad de selección el gen, mientras que las sugerencias de Kant parecen quedarse en la especie. Ésta, mediante la prueba -que, apunta, tendría algo que ver con "la casualidad"- y el error, acaba interiorizando pautas de conducta que imprimen en ella el sello y regularidad de la naturaleza. Poco más añaden, salvo la innecesaria sofisticación instrumental, determinados economistas cuando hoy sugieren que el comportamiento tradicional es un modo de interiorización -genética, añaden con frecuencia- de una conducta racional ("optimizadora", "eficaz"), habida cuenta de que, ante problemas de excesiva envergadura, donde se hace difícil administrar una abundante y cambiante información, es mejor seguir procedimientos algorítmicas (Heiner, 1983).

No es cosa de entretenerse en comentar las sugestivas intuiciones kantianas, entre otras razones -como acontece con las conjeturas que aluden, o simplemente evocan, presunciones "indeterministas", inmediatamente descalificadas no más levantada la pista-, porque su propio autor no se atreve a sostenerlas hasta el final. Seguramente, no se le escapaba que se hace complicado conciliar su selección natural *avant la lettre* con una conducta que reconoce intencional: el hombre escoge escenarios y cambios, es capaz de dar un paso atrás a la espera de tiempos mejoras, mientras que "la Naturaleza" se queda en "el juego de lo posible", a la espera de las mutaciones y, cuando llegan, si llegan, apuesta por ellas de modo irreversible, para bien o, como es más frecuente, para mal, y sin remedio: si el fenotipo es inconveniente ahora, sus ventajas adaptativas a medio plazo no servirán para que el gen responsable sobreviva hoy (Elster, 1984). Es ignorar en que consiste la ciencia

decir que la teoría sintética de la evolución o la teoría atómica “estaban en los griegos”: los griegos ni siquiera podían concebir la noción de gen y un átomo es para los físicos una entidad caracterizada por propiedades bien precisas (carga, masa, *spin*, etc.) que son ininteligibles fuera del “todo” de la física de partículas; pero, con tales salvedades, y añadiendo que en filosofía -y teoría social- el tránsito por lo siglos es más accesible (“ventajas del subdesarrollo”), se puede sostener sin excesivas violencias filológicas que las apretadas consideraciones anteriores están en el texto del que ahora nos estamos sirviendo, cuando su autor no habla de las guerras como “ensayos” que “no están en la intención de los hombres”, de unos “(choques) que finalmente logran por casualidad una estructura capaz de persistir en su forma” o de que “gracias a nuestra propia disposición racional podríamos anticipar ese momento tan alagüeño para nuestra descendencia” (Kant, 1784: 18).

Pero, si no es menester entrar en ese asunto es porque Kant en el mismo texto nos sugiere otra posibilidad, nos apunta las características de un modelo antropológico llamado, en otras manos, a conciliar el orden de cada uno con el orden de todos: “Poco imaginan los hombres que al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo -como un hilo conductor- la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco”; “el medio de que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad”; “cuando se impide al ciudadano buscar su libertad (bienestar) según el modo que mejor le parezca, se obstruye la dinámica de los negocios que genera y, por ende, las fuerzas del todo” (Kant, 1784: 4, 8, 19). En cada uno de esos pasos se han ido incorporando precisiones sucesivas: el conflicto de intereses que genera un orden no procurado por nadie y, aún, la innaccesibilidad de tal orden para los individuos que con su actuación los producen; la prosecución del propio interés que, a la vez que garantiza la “dinámica de los negocios”, dota de combustible al “todo” social.

Sin embargo, Kant no parece sentirse a gusto con el individuo que está perfilando: *el homo economicus*, y que tan funcional la resultaría desde el punto de vista gnoseológico, habida cuenta de que se muestra un impecable garante de un “orden de la Naturaleza” que le es indispensable para pensar unitariamente el conocimiento de la sociedad humana. A buen seguro, no es temeridad aventuras que la inmodidad es ética, que a Kant le disgusta depositar su confianza -siquiera sea la epismética- en un personaje que prescinde del deber ser, que solo se mueve por el interés. Le resulta tremendamente ingrato calificar tal comportamiento como racional, sobre todo porque tendría que aplicarle todos los sellos de la racionalidad: la racionalidad de “sistema”, o, como dice Kant, “la intención de la “Naturaleza”, que garantiza el conocimiento, y la del individuo, que persigue instrumentalmente sus fines egoístas; eso sería como admitir que su contraposición entre instinto y racionalidad práctica quedaba diluida. Otras gentes, con menos pudores que el magnífico filósofo de Königsberg, resolverían sus vacilaciones.

## La victoria del homo oeconomicus

No hay en la historia de la ciencia social sujeto más ocupado que el *homo oeconomicus*. cumplirá funciones metodológicas: la presunción de que los individuos procuran racionalmente su interés está por detrás de buena parte de la heurística de la ciencia social. Antropólogos o historiadores ante un tabú religioso o ante una acción política se interrogan acerca de “qué era lo que los individuos perseguían con sus acciones”; la hipótesis marxiana de la lucha de clases no reposa en modelo antropológico distinto; las medidas de política económica asumen implícitamente que si bajan los salarios las gentes protestarán y que si suben los tipos de interés se guardarán los cuartos en los bancos. Cumplirá incluso funciones teóricas: el núcleo de la teoría económica con más peso en la academia, la teoría neoclásica del intercambio general, está constituido por individuos que “maximizan su función de utilidad”, o dicho más llanamente, en las palabras de uno de sus creadores: “el primer principio de la economía es que la gente está movida por su propio interés” (Edgworth, 1881: 16). No es cosa de entretenerse ahora en destacar los peligros para el buen conocer de esta versatilidad de nuestro personaje, aunque, si se tolera el tono dogmático, diremos que el principal es el de presentar lo que no pasa de ser un principio heurístico -y, por ende, irrefutable- como teoría genuina, algo así como si los físicos y los biólogos, presentasen, respectivamente, el principio causal o la hipótesis funcional, como TEORIA (Ovejero, 1987c).

Aún en un asunto que atañe más a lo que ahora interesa, nuestro modelo antropológico resulta bastante “eficaz”, para usar una fórmula que seguro sería de su agrado (Hirschman, 1977). Evita las especulaciones acerca de los móviles últimos de las gentes, apuesta por algo sencillo y accesible: el egoísmo: apunta un principio -siempre frustrado, por lo demás- de introducir la metrización en la sociedad, habida cuenta de su unidimensionalidad y su propósito: el dinero; introduce la posibilidad de predicción, sabemos a que atenernos, como dejara dicho aquel amigo de Adam Smith y excelente conocedor de la obra de Newton, James Stewart: “si todos los días ocurriesen milagros, las leyes de la naturaleza ya no serían leyes; y si todos actuaran en aras del interés público y se olvidaran de sí mismos, el estadista se encontraría desconcertado” (Steward, 1767: 143).

Pero aquí interesan los problemas con los que batalló Kant y que venían de antiguo: a) cómo conciliar la libertad -la ética, el deber ser- con una ontología determinista que parece condición de posibilidad de la ciencia, y que resulta especialmente pertinente en el ámbito del conocimiento humano, en donde en ausencia de teorías que avalen con su propia existencia dicha ontología -sobre la que se sustentarían-, hay que buscar las garantías en argumentos de principio, en la reflexión metacientífica (óptica, en este caso) a palo seco, sin ciencia, en resumen, que el determinismo en el ámbito social desprovisto de soportes pragmáticos, tenía que ser singularmente concluyente; b) cómo cohonestar el sentido de cada uno, el individuo que se mueve desde propósitos con el “sentido del todo” que parecía necesario para asegurar “sustancia” teórica a las ciencias de la sociedad; c) cómo consumir

tan hercúleas tareas sin hacer peligrar la dimensión racional del hombre, esto es, sin reducirlo a simple instante, o lo que es lo mismo, sin hacerlo desaparecer, una vez disuelta su seña de identidad más propia.

Pues bien, nuestro inquietante personaje nos garantizará una *necesidad* en el ámbito de la sociedad de una calidad superior a la de la propia naturaleza, compatible con la libertad -y la racionalidad- de los individuos; y, además, disolverá sin confundir el interés con la ética, la moralidad, individual, descubierta por la razón práctica, se reconciliaría con la ética pública, sin necesidad de incurrir en las filigranas de Hegel. De esto último se encargaría la ilustración escocesa (Hope, 1984), en particular Adam Smith, perfilando la “fábula de las abejas” de Mandeville: “Nuestro almuerzo no depende de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, sino del cuidado que ponen en sus propios intereses. No apelamos a su humanitarismo sino a su egoísmo, y nunca mencionados nuestras necesidades sino su provecho” (Smith, 1767). No hacen falta amonestaciones sociales, no hace falta “razón sustantiva” que nos diga lo que hay que hacer, la sociedad funciona, y funciona bien cuando cada uno procura lo suyo; la manera de garantizar el deber ser es que cada uno se deje llevar por sus intereses; en esa situación se obtienen situaciones preferidas por todos, “óptimos de Pareto”, dirán, al cabo de los años, los economistas, cuando mejoren sus útiles, simplifiquen muchos matices interesantes y desarrollen una notable indiferencia, moral y analítica, por el mundo empírico. Cuando los individuos se empeñan en obtener racionalmente sus intereses privados, cuando mejor funciona la racionalidad instrumental, mejor se realiza la moral colectiva, el bienestar social, la razón sustantiva.

Pero hay más, no solo se debe escoger lo que se quiere, sino que, por añadidura, esa es la única elección posible. Anticipando lo que después la teoría de juegos -en particular el afamado “dilema del prisionero”- mostrará con mayor rigor, ese extremo fue magníficamente apurado por Hobbes: “Mi principio no implica la maldad natural de los hombres. Aún si los malos fuesen menos que los buenos, al no poder distinguir unos de otros, incluso las personas honradas se ven obligados a desconfiar, a prevenirse, a anticiparse, a protegerse” (Hobbes, 1651: XIV-XI). A ser egoístas, en suma. En situaciones de ignorancia acerca de lo que puedan hacer los otros, no queda otra opción que presumir lo peor. Y si no se hace así, poco importará desde el punto de vista que aquí interesa: los altruistas están llamado a extinguirse, a quedarse en las cunetas de la historia. El comportamiento elegido y deseado es, además, necesario, en el sentido más estricto de *necesidad*: no puede ser de otro modo.

Uno de los modelos del “dilema del prisionero”, ejemplificado en la teoría de un exquisito economista (Kalecki), será de provecho para ilustrar estos extremos. Los empresarios, en general, están interesados en que los salarios de todos los trabajadores sean altos, al cabo, son los que constituyen la demanda final y detrás de ésta vienen en catarata -una de las versiones del llamado efecto multiplicador- las demás. Sin embargo, a despecho de sus deseos, cada uno de ellos en particular, está interesado en que el salario de sus propios

trabajadores sean lo más exiguuo posible. El efecto “emergente”, colectivo, de su racional comportamiento privado es que los salarios andarán a la baja. La situación final no es deseada por ninguno, es resultado de la acción de cada uno de ellos, pero nadie puede hacer nada por evitarla. El empresario “altruista” nada conseguiría con aumentar los salarios, en lo que atañe a la posibilidad de alterar el resultado, habido cuenta la escasa relevancia de su acción; o mejor, si conseguiría algo: sería el primero en caer víctima de la competencia. Y no hay ejercicio retórico en la afirmación de la extinción, sino abundante empiria que muestra una violencia antropológica sistemática ejercitada en los siglos del capitalismo naciente, que se puede rastrear en la literatura historiográfica sobre los *enclosures*, las leyes de pobres, las escuelas de oficios, que tanto tuvieron que ver con la *Royal Society*, en la introducción de los horarios y la disciplina de trabajo y, también, en la filología, que nos muestra a los clásicos “modernizadores” del XVIII lamentándose por la indolencia de las gentes que no siempre preferían más o menos, que, cuando subían los precios de lo que vendían, en lugar de “ofrecer” más, trabajaban menos, porque ahora podían mantener su misma situación con menos esfuerzo (Ovejero, 1987b).

De modo que el individuo *elige* hacer lo único que puede hacer, lo que le *interesa*, que es, además, la condición de posibilidad del “orden emergente”. La explicación del proceso social es resultado de -se explica y se reduce a- la acción de cada uno. Hay orden epistémico, hay “sentido” -intención, diría Kant- de la sociedad, producto del sentido de cada uno, pero no procurado por nadie, que no necesita de “La Naturaleza” (de Dios) y que es genuinamente necesario: no puede ser de otro modo. Ahora bien, también aparece algo más: aparece un efecto indeseado por todos y del que todos son inevitablemente responsables.

### **La perversidad del egoísmo: La venganza de Kant y la restauración de la ética**

Juguemos por un momento con otra microsociedad, con otro modelo del “dilema del prisionero”, rescatado de un famoso trabajo que ha entretenido mucho a economistas y naturalistas (Hardin, 1968). Imaginemos la siguiente situación: en una pequeña comunidad de campesinos, existen unos pastos comunales a las que todos pueden llevar su ganado con la restricción, adoptada por común acuerdo o por una autoridad -aquí, como se verá, Kant tendrá algo que decir- de que solamente pueden llevarse un número limitado de cabezas. De este modo, los campos pueden ir cumpliendo sus naturales ciclos de reproducción y, mal que bien, la sociedad sigue funcionando. Pero he aquí que un día se elimina la prohibición y todos pueden llevar cuantos animales quieran, se establece, por así decir, el juego libre del mercado. El resultado es previsible e inquietante: todos llevarán el mayor número de ejemplares que esté en su mano y acabarán con los pastos. El escenario no nos suena tan remoto, cuando pensamos en las especies en extinción o en la contaminación de cada uno que pagamos todos. Vale la pena apurarlo porque son varias las enseñanzas. Primero, a cada campesino la única acción que le resulta racional, como el empresario anterior, consiste en (elegir) llevar el mayor número de vacas, pues, se vendrá a decir, si los demás siguen llevando unas pocas, el hecho de que yo lleva todas las mías no tendrá mayores consecuen-

cias, y, si los demás llevan el mayor número posible, de poco valdrá mi altruismo, el único resultado será que yo sea el primero en caer. En general y en registro metafísico: la fatalidad puede ser escogida. No parece haber posibilidad de desprenderse -salvo el suicidio privado, la decisión de "salir del juego" como bien han percibido los existencialismos honestos- de "la libertad" de avanzar "voluntariamente" hacia el desastre.

Este pequeño escenario permite algunas otras observaciones aleccionadoras. Por lo pronto, ya no es tan sencilla la identificación de la calidad epistémica con la calidad ética: ya no hay "óptimos" de Pareto y, de algún modo, percibimos que "el juego no es bueno". Pero, además, hay una inevitabilidad en toda la historia, una imposibilidad de escapar a una carrera en la que nadie quiere participar, pero de la que tampoco hay posibilidad de apearse, a riesgo de perecer, que, amén de que nos resulta inquietantemente familiar, muestra la existencia de un orden óntico que, necesitando de los "átomos sociales" para funcionar, puede prescindir -y prescinde, literalmente los extingue- de cada uno de ellos en particular. Estos están en condiciones de elegir, están provistos de capacidad intencional, a la vez que proveen de "intención" y sentido al "todo" social.

Sin embargo, la mayor de todas las enseñanzas radica en que ya no cabe seguir identificando el orden ontológico con el buen orden. La mano invisible no solo genera "óptimos"; o de otro modo los óptimos de cada uno no son óptimos de la sociedad. Pero, ¿no habíamos quedado en que se trataba de un orden necesario?, ¿No se ha dicho que los individuos nada pueden hacer, que la propia naturaleza descoordinada del orden ontológicos hace imposible la acción de los átomos, que están obligados a seguir jugando, aún cuando les disguste el resultado final? ¿No parece, pues, que, ahora sí, "de donde viene la solución, viene el peligro"? ¿Estaremos, por tanto, obligados a "elegir la fatalidad"? Al cabo, también se dan en la naturaleza "óptimos" de individuos que acaban inflexiblemente con las especies. Un rumiante que, como resultado de una mutación favorable en su dotación genética, mejora su dentición de modo que esté en condiciones de segar la hierba apenas acabe de brotar, se encontrará con ventajas adaptativas respecto a sus congéneres, lo que, a medio plazo, se traducirá en la extensión de sus representantes genéticos en el conjunto de la población; mientras los "antiguos" esperan que el pastor alcance la altura que permita su nutrición, los primeros ya habrán acabado con los pastizales; lo malo es que habrán acabado de modo consecuente, antes de que la hierba acabe de brotar y esté en condiciones de reproducirse, con el conocido resultado: no habrá pasto para nadie.

Recuérdese que, al paso, se apuntó una posibilidad de escapar al perverso proceso: las reglas del juego tradicionales, impuestas o aceptadas, que limitaban el acceso a los terrenos comunales. Aquí tiene Kant ocasión de pasar factura: los hombres no solo eligen en el seno de las reglas; también las reglas se pueden elegir. También se pueden calibrar éticamente los escenarios. La razón práctica, cuando se torna colectiva, escapa a ese atosigador juego en el que se (con)fundían querer, poder y deber. Los hombres pueden escoger domeñar sus propios procesos incontrolados, sus propias pulsiones, pueden evitar

ser víctimas de sus propios intereses inmediatos (Elster, 1984). Por eso son racionales, porque son capaces de suscribir -como dirá Kant en *En torno al tópico*: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve en la práctica”: un contrato originario, unas reglas del juego social tales que es “simplemente posible que un pueblo se muestre conforme con ella(s), entonces constituirá un deber tenerla(s) por legítima(s), aún en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad” (Kant, 1793:37). ¿No sería esa una impecable descripción de lo que estarían dispuestos a firmar los campesinos de nuestra fábula?, ¿No es ese un contrato compartido que, en un planeta de recursos limitados, todos suscribiríamos: establecer un (meta) juego que nos impidiese a todos jugar detrás de nuestras pulsiones peligrosas?

Solución pesimista, sin duda, pero también lúcida. El producto perverso era resultado de la conjunción de reglas del juego social (la libre competencia de muchos individuos sin información respectiva) y de un modelo antropológico: individuos que “maximizan” su privada satisfacción. Mientras no haya otra humanidad posible, en un mundo de dotaciones escasas, la necesidad de implementar soluciones, que cada vez se revelan más urgentes -y antes de que una mayor urgencia imponga mayores constricciones a la acción-, quizá recomiende empezar por las reglas y confiar en que el propio funcionamiento de estas favorezca otra humanidad menos egoísta. (Al cabo, la experiencia no es nueva, ya fue realizada -y consumada- con mucha violencia por el capitalismo). Y conviene destacar que la condena que se hace del egoísmo, no lo es en tanto que tal, no es mediata, sino derivada, no es la del “moralista”, sino “técnica”, porque genera -en las mentadas reglas de sociedad- situaciones indeseables, éstas sí, calibrables éticamente. Es una crítica en el propio terreno: recuérdese que la “amoralidad” del *homo oeconomicus* se justificaba en sus benéficos efectos no procurados éticamente por nadie.

Marx no dijo cosas muy distintas, aunque para él, que creía en el comunismo en la abundancia, las nuevas reglas eran compatibles con una humanidad de deseos insaciables. Sin la escasez como supuesto de fondo, la libertad inmediata era posible: la sociedad se parecería a un supermercado en que nadie tuviese que pagar, solo la saciedad plenamente satisfecha actuaría como límite de los individuos. Pero aquella hipótesis es insostenible informadamente y, con el material humano heredado, con el *homo oeconomicus*, seguramente el propio Marx suscribiría ese contrato originario al que las gentes “posiblemente denegarían su conformidad”, porque él también parece compartir el pesimismo antropológico -bastante realista, para que nos vamos a engañar- de Kant. Sin embargo, tampoco hay que escamotearle los méritos. Con muchas tosquedades, pero con vigor unitario, Marx articulará, en una misma argumentación, una sociedad comunista que es no solo el fin de la alineación, de la enajenación de la sociedad respecto de unos individuos que son sus involuntarios motores y víctimas (cosificadas), sino también el fin de la ciencia social, de la “determinación”, de la separación entre “esencia” y “apariciencia”, y el fin de unas reglas del juego -del capitalismo, llanamente-, que se revelan peligrosas para la humanidad entera,

para la existencia de “la pureza de la voluntad en la exposición viva de la intención moral”, para la restauración de “la ley moral (que) es el único motivo determinante de la razón pura”, para la plena realización de la “ley del deber, (que) gracias al valor positivo que su observancia nos hace sentir, encuentra un acceso más fácil mediante el respeto a nosotros mismos en la conciencia de nuestra libertad”, como quería la *Crítica de la Razón Pura* (Kant, 1788: 117, 169).

#### **Addenda: una consideración metódica para acabar**

Pero, ¿no se está buscando, por esta vía, la restauración de una “razón sustantiva” que se encarga del sentido “de todos”, que amonesta y sanciona? Pobre sería el trabajoso itinerario anterior si, a la postre, lo que estuviese por debajo de las “reglas de juego social” no fuese cosa distinta que una nueva deidad; si acabase por recalcar en el más transitado de los puertos de bifurcación de la reflexión ética: o razón instrumental o razón sustantiva. Si esa es la tesitura, no salimos de la encrucijada en la que nos dejaron, líneas arriba, analíticos y románticos: los primeros han ido generando ciencia social, a la vez que arrogancia despreciativa; los segundos, declaraciones de principio, sobre las que poco se puede edificar argumentativamente.

La anterior exposición, que en cuanto al estúdo ha querido, por así decir, defender la razón sustantiva con herramientas instrumentales, convidase al menos a dudar de la extendida opinión según la cual la “ética” esá fuera de la razón instrumental. Quizá haya que empezar a pensar exactamente lo contrario: estamos instalados en la elección, y eso es lo mismo que decir, en clave dramática, que no hay modo de salir de la “relación medios-fines”. Y fue Kant quien nos rescató para la consciencia tan incómoda residencia cuando nos recordó la ausencia de dioses a que encomendarnos. (Nunca entenderé porque los diversos defensores de las razones “sustantivas”, se han querido adueñar, además -como si su patrimonio fuese escaso y sencillo de administrar- de la calidad de “románticos”; con aquel sólido activo en la mano, con lo que hay que pechar es con la complacencia y dejar para otros la palidez y el pistoletazo). Si no podemos escapar a aquella ubicación el problema se desplaza entonces hacia el modo de llenar las casillas, “los medios” y “los fines”; o, más modernamente, y tratando de transmitir una reserva irónica por la pretenciosidad -falsamente precisa- del vocabulario: “la función objetivo” y “las constricciones”. No hay nada de despiadado, amén de la tortura a la que sometemos al castellano común, en procurar “el máximo, de utilidad sometidos a restricciones”, si entre estas últimas, incluimos el respeto a las gentes. Antes al contrario, de ese modo empezamos a entender cabalmente algunas de las tesis kantianos: la idea de “libertad siempre que no interfiera la libertad de los otros”; el no hacer de los hombres un instrumento; ahora que se pueden reescribir: “los individuos buscan la mayor cantidad de un bien teniendo en cuenta los costes que incurren y entre los que se incluye el respecto y la dignidad”. Quizá pueda parecer que, fuera de la pavimentación del lenguaje, nada se consigue con ese proceder. Puede ser; pero conviene no ignorar que los escasos problemas filosóficos que se han resuelto, lo han sido

casi siempre como resultado de una reescritura, que era, de tapadillo, una redefinición. En el presente caso, y sin pretensiones de novedad, se podría decir que por esta vía, la ética, la razón sustantiva, si se quiere, se puede entender en clave instrumental: como un filtro que el hombre pone a su libertad, como una constricción. Algunos economistas han establecido -"sumergidos" sin pudor en la "razón instrumental"- agudas discriminaciones que se parecen mucho a lo que hemos visto apuntar a Kant, distinciones entre "preferencias éticas" y "preferencias subjetivas" (Harsanyi, 1955); y otros han ido más lejos -o más cerca, según se mire, desde la calidad de la reflexión o desde Kant, desde su "contrato obligatorio"- al hablarnos de preferencias sobre preferencias (Sen, 1982; Kolm, 1982). Si los individuos son capaces de imponerse "constricciones", tal y como quería Kant, quizá no todo el peso recaiga sobre las "reglas del juego", quizá la "solución" no sea ni el dictador benevolente, ni el campo de "reeducación" que crea "hombres nuevos". Seguramente, estamos ya empantanados en la ingenuidad, pero hay dos cosas indiscutibles: primero, hemos reencontrado la dimensión ética, en los hombres que eligen sus prohibiciones y lo hemos hecho de la mano del *homo oeconomicus*; segundo, la teoría social ha sido de bastante ayuda; quizá en el camino se han perdido matices importantes, sin embargo, puede que ahora podamos obtener algún provecho del vigor analítico de los "instrumentales". En fin, como sabían, con una intensidad que no se ha repetido, los románticos, no se puede tener todo. Prohibición que vale para todos, salvo Dios y la "razón sustantiva".

Félix OVEJERO  
 Universidad Central-Barcelona

#### REFERENCIAS

- Edgewort, F., *Mathematical Psychics*, Keegan Paul, Londres, 1881.  
 Elster, J. *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, U.P., Cambridge, 1984.  
 Hardin, G. "The tragedy of the Commons", *Science*, dic. 1968.  
 Harsanyi, J. "Cardinal Welfare, individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of political Economy*, 63, 1955.  
 Heiner, R., "The Origin of Predictable Behavior", *The American Economic Review*, 73, 1983.  
 Hirschman, A., *The Passions and the Interests*, Princeton U.P. Princeton, 1977.  
 Hobbes, T., *Philosophical Rudments concerning Governement and Society*, 1651, T. Hobbes, English Works, edición Molesworth, Londres, 1839-1845, reed., Scientia Verlag, Alemania, 1961-1966, vol. 2.  
 Hope, V. (edit), *Philosophers of the Scottish Enlightennment*, Edinburgh U.P., Edinburgh, 1984.  
 Kant, I. *Crítica de la Razón Práctica*, Losada, B. Aires, 1961, (e.o. 1788).  
 -*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (e.o. 1784) y otros escritos sobre Filosofía de la historia, Tecnos, Madrid, 1987.  
*Teoría y práctica* (e.o. 1793), Tecnos, Madrid, 1986.  
 Kolm, S. *Le bonheur-liberté*, PUF, París, 1982.  
 Ovejero, F. *De la naturaleza a la sociedad*, Península Barcelona, 1987a.  
 -"Comportamiento egoísta y sociedad socialista", *Papers*, 1987-b.  
 -"La racionalidad en las teorías económicas", ponencia presentada en las Jornadas de Economía Crítica, Madrid, Dic. 1987c.

- Sen, A. "Choice Orderings and Morality", A. Sen. *Choice, Welfare and Measurement*, Basil Blackwell, Oxford, 1982.
- Smith, A. *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la Riqueza de las Naciones*, FEC, México, 1981 (e.o., 1767).
- Stewart, J. *Inquiry into the Principles of Political Economy*, Chicago U.P., Chicago, 1966 (e.o. 1767).