

LIBERALISMO NEOCLÁSICO: BASES FILOSÓFICAS Y CONSECUENCIAS EMPÍRICAS

PEDRO SCHWARTZ

Universidad Autónoma de Madrid

ABSTRACT

In this paper the author restates and amplifies the defense of classical liberalism he argued in his collection of essays *Nuevos Ensayos Liberales* (1998), and answers several criticisms posed in the papers printed in this issue of Τέλος. The author summarizes in five points the programme of “neoclassical liberalism” as he understands it: 1) Respect of so-called ‘negative’ human rights, which draw for each individual a sphere within which he would act according to his or her will; 2) Separation of powers, a form of which is the citizens’ vote; 3) Equality before the law, which maximises individual autonomy; 4) Respect for private ownership, which is the basis for a free market; and 5) A clear way to economic competition, which is a requirement for the production system to serve consumers. The paper explains and justifies these postulates and holds them applicable not only in politics, where they demand a model of State created with the citizens’ consent to protect their liberties, but also in ethics, both public and personal.

Si este número de Τέλος, **Revista Iberoamericana de Estudios utilitaristas** estuviese dedicado a mi persona y escritos, no dudaría yo en criticar la iniciativa como desmesurada e inoportuna. Pero tomo la aportación de estos interesantes traba-

jos como un homenaje al liberalismo por medio del debate, el mejor homenaje que pueda rendirse a una filosofía política que ha aportado a la civilización occidental lo que ésta tiene de cultura crítica y abierta. Hay momentos en los que la dispersión y ambigüedad de las propias formulaciones liberales, el prestigio renacido de filosofías políticas al parecer rivales como la socialista, el reverdecir incluso violento de los nacionalismos, y el asalto a los ideales de la Ilustración lanzado por comunitaristas y post-modernos, podrían hacernos pensar que el liberalismo ha muerto. Corren de la idea liberal versiones simplistas e incluso caricaturescas, que parecerían indicar que se encuentra en un estado de *rigor mortis* o en descomposición. Pero el interés a veces apasionado que mis *Nuevos ensayos liberales* enciende entre los comentaristas es quizá la mejor prueba de que el liberalismo vive.

Abrumado por la calidad y número de los comentarios, he tardado en contestar en la esperanza de hacerles justicia. Agradezco muy sinceramente la atención que han prestado a mis *Nuevos ensayos*, sobre todo por lo que todo ello pueda contribuir al reverdecir del pensamiento político en España, que en la actualidad se encuentra en situación anémica, con apenas fuerzas para debatir las virtudes relativas del “nuevo centro” frente a la “tercera vía”.

RASGOS COMUNES DE MIS CRÍTICOS

Quiero destacar algunos rasgos de esos trabajos, que revelan cuán útil sería la publicación de un tratado que sistemáticamente estudiara las bases filosóficas y las consecuencias empíricas de la idea liberal. Yo no he escrito ese tratado, sino sólo unos ensayos para indicar por dónde habría de ir un estudio completo de los fundamentos y consecuencias del liberalismo. Alguno de mis comentaristas habría preferido un tratamiento más germánico, pero apelaré al prestigio de la tradición ensayística española como excusa del género que he adoptado para éstos mis escritos.

Empezaré notando que una gran mayoría de mis comentaristas reniega del libre mercado, para ellos una institución social que en el mejor de los casos debe ser tolerada bajo estrecha vigilancia, porque, si bien se la considera eficaz en “la asignación de los recursos”, se la ve como fuente de desigualdad, injusticia, opresión, alienación, abuso de dominio y otras lindezas. Los más indulgentes de estos anticapitalistas creen que, como el Universo de Newton, el mercado necesita de un relojero omnisciente y benevolente, el político, que le de cuerda y lo ponga en hora de conti-

nuo. Son sólo tres los comentaristas que ven el mercado como la poderosa institución de creación de riqueza y fomento de la individualidad que es. Esos mismos tres comentaristas entienden y aprueban una característica del sistema capitalista muy favorable al progreso: que en el capitalismo no cabe la idea de justicia distributiva, es decir, no cabe la idea igualitaria de que justicia es equidad. También entienden que, de las dos versiones de la idea de justicia conmutativa, la versión de los que aceptan como justas las desigualdades que premian el mérito, y la de los que consideran justas las desigualdades nacidas de la productividad, sólo es compatible con el capitalismo la segunda. Para esos tres y para mí, dar a cada uno lo suyo significa, en la economía capitalista, dar a cada uno según su habilidad para satisfacer la demanda del mercado, pues el mercado premia el servicio a los demás, no el mérito.

La misma gran mayoría de mis comentaristas presenta el Estado como un instrumento transparente y dócil de quienes desean crear “la buena sociedad”. Ciertamente que algún intervencionista insinúa que hay a veces abusos por parte de los administradores de los programas de intervención estatal, y también parasitismo por parte de los administrados o beneficiarios de tales programas. Pero en general, en estos comentarios brillan por su ausencia la percepción y examen de “los defectos del Estado”. Tal ingenuidad me hace ver ahora que no debería haberme yo contentado con señalar esos defectos del sector público como lo hago en mis *Nuevos ensayos liberales*, sino que debería haber intentado explicarlos, entrado en el análisis pormenorizado de las causas de las enfermedades del Estado contemporáneo, cual Suetonio redi-vivo una nueva *Vida de los Césares*.

Además y como bien dice Carlos Rodríguez Braun, describo lo que el Estado *debería ser* en una sociedad liberal, pero no explico *por qué ha sido muy de otra forma* durante este siglo XX tan intervencionista (ni tampoco, añadido yo, cuál pueda ser su futuro en el XXI con la mundialización al parecer incontenible). La explicación de ese crecimiento elefantiásico del Estado, de la metástasis burocrática, de la diarrea legislativa de nuestras Administraciones públicas, de los infinitos loros comiendo el chocolate de sus rentas políticas, vicios que el pueblo soberano seguramente no quiere pero no puede evitar, es una tarea inacabada en mis *Nuevos ensayos*.

En realidad, estos defectos del Estado son un síntoma de una contradicción más profunda en el seno de la filosofía política occidental: la contradicción nacida de las difíciles relaciones entre

liberalismo y democracia. He tratado ese problema de manera sólo fragmentaria en mi libro, pero tampoco mis críticos han dicho mucho sobre tan peliaguda cuestión. El Estado se infla y crece mientras el pueblo soporta pacientemente que las intervenciones políticas vayan reduciendo la capacidad de crecimiento económico y progreso social, hasta que la parálisis ya no se le hace soportable, y el pueblo vota a Margaret Thatcher o a Ronald Reagan, para que limpien los establos de Áugeas. Pero valdría la pena modelizar estos vaivenes. Mi primera rectificación tras leer las críticas de mis comentaristas es la de aceptar lo inexcusable de ese hueco en mi exposición y comenzar un trabajo sobre “Liberalismo y Estado democrático”, que espero no se prolongue durante veinticinco años como la redacción de mis *Nuevos ensayos*.

En lo que sí ha habido concordancia es en el amor por la libertad de todos mis comentaristas. Sus concepciones de la libertad podrán ser distintas y alguno dice amarla porque sí, sin razones filosóficas o empíricas que sustenten ese sentimiento. Pero todos, o todos menos uno, construyen su filosofía social con los siguientes elementos:

- Individualismo metodológico;
- Pensamiento crítico, basado en la duda metódica;
- Aplicación de la razón a la comprensión de la sociedad;
- Atención a las consecuencias de las normas y reformas sociales, llegando incluso a adoptar una actitud empírica y experimentalista;
- Visión humanista, que cuestiona cerradas posturas nacionalistas, fundamentalistas o de clase.

Es decir, todos menos uno de los comentaristas son discípulos de la Ilustración. Más aún, los comentarios me han hecho ver que los liberales neoclásicos y social-liberales comparten una misma actitud “ilustrada” frente a los temibles ataques post-modernos y comunitaristas: la creencia en la hermandad fundamental de los hombres y en la razón crítica como base de la filosofía social y política.

LO PRINCIPAL DE MI ENFOQUE

Pero antes de entrar a discutir una a una las reflexiones que me han hecho los comentaristas, quiero subrayar alguno de los elementos fundamentales de una Constitución liberal, elementos sobre los que sus críticas han arrojado una luz más viva.

El armazón fundamental de la Constitución liberal según la expongo en mis *Nuevos ensayos liberales* consta de cuatro elementos:

- A. La definición del liberalismo;
- B. Los contornos del Estado liberal;
- C. La crítica del intervencionismo racionalista;
- D. La advertencia sobre la fragilidad del liberalismo.

A. *Una hipótesis sobre el liberalismo.*- Mis comentaristas volverán una y otra vez sobre la definición estricta de liberalismo que presento. En mi opinión, el liberalismo planta sus reales en tres campos claramente distinguibles entre sí. El primero es el de la ética, el segundo el de la moral personal y el tercero el de la política.

- El liberal ético obedece el imperativo kantiano de no deshumanizar a sus congéneres y tiene prohibido utilizar en sus tratos con ellos la violencia, la coacción y el engaño.
- La moral de la persona liberal consiste en que se considera a sí misma responsable de sus actos y de las consecuencias de ellos; y que va construyendo su carácter y su plan de vida con actos realizados y decisiones tomadas, en la medida de lo posible, dentro de lo que considera bueno; es decir que en la moral liberal no vale todo.
- La política o la Constitución liberal buscan construir un edificio de reglas que impida la utilización de los individuos como meros objetos sin autonomía propia y fomente la responsabilidad individual.

Por su parte, la Constitución liberal se distingue por estas cinco características.

1. Respeto de los derechos humanos llamados “negativos”, que definen una esfera exenta dentro de la cual el individuo hace su voluntad;
2. División de poderes, una de cuyas manifestaciones principales es la subdivisión del voto ciudadano;
3. Igualdad de los individuos ante la ley, la única igualdad constitucional compatible con la autonomía individual plena;
4. Respeto de la propiedad privada, pues “an Englishman’s home is his castle”, y la propiedad privada es también la base del libre mercado;

5. Paso franco a la competencia económica, no digo a la perfecta, sino a la efectiva, que es la que se necesita para que el sistema productivo se ponga al servicio del consumidor.

Con las notas que le presto estoy colocando el liberalismo estrictamente dentro de la tradición clásica, que es la que creo acorde con el tipo de sociedad abierta que ha ido apareciendo en la civilización occidental: Ya sé que esta definición excluye muchas versiones del ideario liberal distintas de la mía. Pero al presentar estas notas clásicas no buscaba excluir a nadie, sino por cortesía avisar al lector de mi concepción del liberalismo. Esa concepción estricta o neoclásica es la que yo quería mostrar, era la más acorde con los principios de la justicia y la más conveniente para el progreso de la sociedad. En realidad no debería haber llamado a esto una definición, sino una hipótesis o conjetura, cuyo acierto iba a poner a prueba en el resto de los *Nuevos ensayos*. He aquí pues mi segunda rectificación en este post scriptum. A la vista de las reflexiones críticas solicitadas por Τέλος, retiro lo de definición del liberalismo y me contento con decir que mi liberalismo neoclásico es una hipótesis sobre el tipo de liberalismo que más conviene a la sociedad de los humanos.

B. *Límites y funciones del Estado liberal.*- La mera lectura de esas condiciones, que creo indispensables para que pervivan las libertades, indica al menos dos cosas sobre mi concepción del liberalismo:

- que no se limita a la economía, sino se extiende a la política, la ética y a la moral personal; y
- que es necesario un Estado, legitimado por el consentimiento de los ciudadanos, para defender las libertades, sobre todo las individuales, frente a quienes están dispuestos a usar de la violencia, la coacción y el engaño.

Como la violencia no va a desaparecer nunca del todo en este bajo mundo, los liberales hemos de organizarnos para ejercerla comunalmente en defensa de la libertad.

En mi opinión, pues, resulta inexcusable la existencia de un Estado por medio del que los individuos puedan ejercer la violencia mínima necesaria para protegerse de los ataques exteriores e interiores a su libertad. Sin embargo, el mismo poder concentrado en esa institución la convierte en un objeto de las concupiscencias de los poderosos, que tenderán a extra-

limitarse en su uso y para crear rentas para sí y sus clientes. El Estado es un arma de doble filo, que a menudo permite el ejercicio de la violencia, la coacción y el engaño por parte de quienes lo ocupan indebidamente.

Las funciones propias del Estado liberal son las que acuñó Adam Smith.

«Según el sistema de la libertad natural, al Soberano sólo quedan tres obligaciones principales a que atender: la primera proteger a la Sociedad de la violencia e invasión de otras sociedades independientes; la segunda el poner en lo posible a cubierto de la injusticia y opresión de un miembro de la república a otro que lo sea también de la misma, o el deber de establecer una exacta administración de justicia; y la tercera, la de mantener y erigir ciertas obras y establecimientos públicos, porque el beneficio no bastaría para recompensar el gasto de un individuo, o de unos pocos individuos, pero lo resarciría con creces para toda la sociedad.»

Adam Smith se mostró ambiguo en la tercera obligación. A veces incluso fue demasiado lejos. Así, se equivocaba Smith cuando creía que los faros marítimos habían de ser financiados por el Tesoro público porque resultaría imposible cobrar los servicios a barcos en alta mar: Ronald Coase ha mostrado, en su papel “The Lighthouse in Economics” (1975) que la mayor parte de los faros de la época del maestro eran privados y su coste se cargaba a la entrada en puerto.

Sea esto como fuere, está claro que la existencia de así llamados “bienes públicos” no justifica la inmensa extensión de las actividades del Estado en el siglo XX. Además, los avances de la tecnología y la creciente mundialización que van a marcar el siglo XXI plantean dudas muy profundas sobre la pervivencia misma del Estado, al menos en su forma y extensión actual. Es paradójico que fuera Marx el que viera que, con la llegada del mercado mundial, en las sociedades humanas podría llegar a regir por un orden espontáneo sin necesidad de organización política. Me embarga una profunda tristeza cuando contemplo la desesperada lucha de las retaguardias socialista, comunitaria y nacionalista contra la mundialización liberal, y los altísimos costes que esa resistencia puede causar a las sociedades humanas.

C. *Crítica del intervencionismo racionalista.*- Fue Hayek el que, en “Individualism: True and False” (1948), con acierto distin-

guió entre una tradición inglesa y una tradición francesa del liberalismo. Frente a la idea cartesiana de que era mejor hacer tabula rasa de las instituciones de la sociedad y reconstruirlas *a novo* con la razón, la tradición escocesa partía de la idea, tan bien expresada por Adam Ferguson de que “las naciones se tropiezan con sus instituciones, que son el resultado de las acciones humanas, pero no la ejecución de ningún diseño humano”.

No hay duda de que, en la medida que vayamos sabiendo algo sobre las leyes naturales de la sociedad, podremos diseñar reformas de las instituciones que la historia nos ha legado, como cuando escribimos una nueva Constitución. Pero en todos esos diseños hemos de estar atentos a las consecuencias inesperadas de la acción humana, intentando preverlas con el análisis de la estructura de incentivos creada con la reforma. Además la acción colectiva no puede concentrarse en intervenciones concretas dictadas por las circunstancias del momento, sino que debe tomar la forma de nuevas reglas universales que no discriminen a favor de este o aquel grupo, so pena de crear motivos para la búsqueda de rentas. La ambigua evolución de la Unión Europea desde el Tratado de Roma de 1957 es elocuente muestra de los peligros y sorpresas de la innovación institucional. En resumen, la “ingeniería fragmentaria” propuesta por Karl Popper en su *Miseria del historicismo* (1946) no es una idea, ni una expresión acertada.

Muchos de mis comentaristas muestran una escasa confianza en la capacidad de las sociedades abiertas de resolver sus “problemas” por la acción espontánea de libres acuerdos individuales. En especial, son enemigos de las novedades introducidas por el mercado económico, porque no han sido racionalmente planeadas por algún intelectual amante de la humanidad.

No hay duda de que en la sociedad abierta hay elementos de planificación. Los individuos elegimos y ponemos en práctica nuestros planes de vida, y los modulamos a la vista de nuestros recursos y posibilidades. La vida económica no se organiza toda ella en forma de mercados atomizados y horizontales, sino que también se estructura en compañías y corporaciones anónimas, en las que el principio rector es la disciplina piramidalmente impuesta. Como hizo notar Coase, las sociedades libres alcanzan una cantidad óptima de planificación personal y privada, dentro de la disciplina del sistema de precios. El peligro está en trasladar al nivel político esa idea de planificación y disciplina, olvidando que los gobernantes carecen de la

información necesaria para planificar y que los Estados mismos están sometidos a la disciplina del mercado. Esto indican al menos las crisis financieras y cambiarias causadas por la huida de beneméritos especuladores, cuando los gobiernos nacionales se despreocupan del déficit, la inflación, la corrupción y la falta de productividad.

D. *La fragilidad del liberalismo.*- Uno de los resultados de mis investigaciones poco subrayado por mis lectores en general ha sido mi insistencia en lo inherentemente inestable del liberalismo democrático.

A tal conclusión he llegado por dos vías. Una es la existencia de paradojas lógicas en todo sistema deductivo, en especial en los sistemas que pretenden deducir reglas de actuación política de un valor básico y preeminente. Es Kenneth Arrow quien ha señalado estas paradojas y Amartya Sen principalmente quien ha destacado la dificultad de corregir o paliar sus consecuencias. Como hay importantes pensadores liberales, especialmente los de la Escuela Austriaca, que creen posible deducir toda la filosofía liberal de un solo principio rector, sea éste el de la primacía de la libertad individual sobre todos los demás valores, o sea la norma de derecho natural, me separo así en una cuestión muy importante de algunos de mis compañeros de escuela.

La segunda vía es la evidencia de las contradicciones entre los dos principios que se encuentran en la base de nuestro sistema: el de la libertad personal y el del gobierno democrático. En realidad la decisión democrática puede reducirse a autonomía individual si, con James Buchanan, señalamos que el tipo ideal de constitución democrática se basa en la regla de unanimidad, aunque en la práctica diaria, por el coste que supone gobernarse a la polaca, esta regla se traduzca en la exigencia de mayorías menos estrictas (tres cuartos de los votantes, o la mayoría absoluta del censo, o la mayoría absoluta de los votantes, o una mayoría simple, según la importancia de las cuestiones). En todo caso, es un hecho que los principios liberal y democrático se encuentran muy a menudo en conflicto y que hemos de buscar modos de hacerlos compatibles estableciendo reglas generales de funcionamiento.

En la segunda parte de mis *Nuevos ensayos* he intentado limitar de diversas formas los supuestos del principio democrático de decisión por voto mayoritario, para sortear parado-

jas, como podrá ver el curioso lector en el “Colofón para amantes de la lógica” que sigue al capítulo II. Así en algunos casos acepto la necesidad de un elemento dictatorial, como es el uso de la fuerza por las autoridades estatales. Así, recuerdo que el respeto de los derechos humanos es una excepción a la decisión mayoritaria, puesto que en esos casos la decisión de una sola persona puede prevalecer sobre los deseos de todos los demás. Esta excepción se mantiene a veces incluso contra la propia voluntad de la persona concernida, como cuando se declara ilegal la esclavitud aún la contratada con la aquiescencia del esclavo. Así, sugiero que la forma monárquica de un número considerable de democracias (al menos nueve europeas y una asiática) simboliza la necesidad de evitar que la decisión por mayoría se extienda a todos los aspectos de la vida social.

Pero esa fragilidad del liberalismo no explica del todo el abandono radical de sus principios por algunos comunitaristas, nacionalistas, o fundamentalistas, ni el deseo recurrente de volver a una sociedad cerrada que muestran tantos individuos, incluso en las sociedades más avanzadas. He dedicado el ensayo más logrado de mi colección, si se me permite decirlo, a “El malestar en la cultura” y en él propongo alguna explicación más profunda de tan extraños fenómenos apoyándome en el maravilloso trabajo de Hayek sobre “Las tres fuentes de la valoración humana”.

FUNDAMENTOS Y CONSECUENCIAS

Una vez lanzada mi hipótesis de cómo debe ser la Constitución de una sociedad liberal, es natural que quiera argumentar en su favor, pues no suelo adoptar posturas dogmáticas y quiero convencer y ser convencido. Es cierto que detesto el pensamiento fofo y que expreso mis opiniones con la mayor claridad posible, para así provocar una buena discusión. Pero si mis críticos han visto en mí un ánimo de acercamiento, será que lo tengo.

Por un lado, intento ver si la ética judeo-cristiana recogida en el imperativo kantiano, si la moral de auto-gobierno que caracteriza la persona liberal, si la Constitución neutra del Estado de las libertades, son compatibles con lo que otros saberes nos enseñan; si son compatibles con lo que la teoría del conocimiento nos dice sobre el modo de progresar los conocimientos, con lo que la biología y la psicología nos sugieren sobre los rasgos fundamentales de la naturaleza humana, con lo que las ciencias naturales nos comu-

nican sobre el entorno en el que nos ha tocado vivir. Más generalmente hablando, ¿es compatible el liberalismo con una visión darwiniana, en sentido lato, de las ideas, del carácter, del mundo, y de la vida?

Por otro lado, quiero que utilicemos los conocimientos adquiridos gracias a las ciencias sociales, en especial, gracias a la ciencia económica, para prever las consecuencias que puedan seguirse de las diversas propuestas políticas que son objeto de debate en el mundo occidental. Noto que algunos de mis comentaristas carecen de todo conocimiento económico, creen que en el mercado laboral, en las finanzas públicas, en el comercio internacional, en la organización del servicio de salud, todo es pintar como querer. No digo que la ciencia económica nos obligue a organizar la sociedad de una determinada manera, ni siquiera que las leyes económicas prohíban o vedan ciertos comportamientos o reformas. Hay que ser más modesto: a la economía podemos preguntar, con cierta confianza de obtener una respuesta firme, ¿cuál es el coste de oportunidad de esta medida que proponemos o de aquella reforma que hemos adoptado?

a) *Fundamentos filosóficos del liberalismo*

Como mi libro no es un tratado, sino una colección de ensayos, me he permitido sugerir las bases filosóficas del liberalismo más que ahondar en ellas. Estas bases, por la propia naturaleza de la filosofía no podrán nunca ser firmes. Serán como las pilastras que sostienen una ciudad lacustre, con las que se obtienen puntos de apoyo provisionales en un terreno pantanoso. Un filósofo es una persona que para toda solución encuentra un problema.

- Los avances de la filosofía, la ciencia y la tecnología han dependido crucialmente de la libertad de opinión, crítica y discusión. Las instituciones que favorecen el progreso de los conocimientos son antitéticas al principio de autoridad, a la aplicación de la censura, a la acumulación mecánica de conocimientos, a los intentos de confirmar o justificar las creencias. Las ideas están sometidas a un proceso de “selección natural”, por el que en fin de cuentas sobreviven las que no resultan contradichas por la naturaleza. Por eso me atrevo a decir que no es casualidad que nuestra civilización cuyo progreso tanto depende y ha dependido del avance

científico, se haya visto obligada a ser tan democrática, competitiva, abierta y aventurosa como la ciencia. No es casualidad el que la ciencia y la técnica hayan florecido tan señaladamente en sociedades liberales y democráticas.

- La transmisión del talento entre padres e hijos y la existencia o no de una naturaleza humana resistente a las presiones de los ingenieros sociales son cuestiones de suma importancia para los filósofos de la sociedad, que éstos deben aprender de otras áreas del saber.

Si Platón tuviera razón al decir en su diálogo sobre *La República* que gracias a la eugenesia era posible crear aristocracias biológicas, entonces podría ocurrir que una sociedad en la que se permitiera la acumulación de riqueza se transformara con el tiempo en una sociedad de castas. Si por el contrario, la biología nos enseñara que la reproducción sexual aleatoria de todos los mamíferos hacía imposible la transmisión lamarckiana de caracteres adquiridos y daba lugar a la emergencia aleatoria de talentos en todas las clases sociales, entonces podría deducirse que la libre competencia sin barreras artificiales de entrada resultaría en la sustitución de unas elites por otras nuevas, surgidas lejos del poder económico y político. Por eso me atrevo a sugerir que la relación entre capitalismo y sociedad abierta tiene una base biológica. Por ello señalo que el rechazo del capitalismo y la competencia, mostrado por las aristocracias políticas, sindicales y burocráticas del primer mundo, es muestra de un espíritu de casta movido por el miedo a que los proletarios del mundo entero las desplacen.

Si la teoría “conductista” de la persona fuera cierta, entonces el paternalismo conservador y el socialismo solidario habrían tenido muchas más posibilidades de éxito. Pero José Antonio Marina tiene razón, en su ensayo sobre *El misterio de la voluntad perdida* (1997), al decir que pese a todos nuestros condicionamientos, los humanos podemos elegir y poner en práctica planes de vida. Si la psicología nos enseña que no somos maleables y que, cual digo en mi libro, somos seres optimizadores, medidores y ocurrentes, entonces los intentos de construir un “hombre nuevo” irán al fracaso. La buena sociedad tendrá que ser el resultado de instituciones que encaucen nuestros viejos impulsos y en cuyo seno pueda florecer nuestra peculiar naturaleza.

- La vida, como toda organización emergente, es una excepción temporal de la segunda ley de la termodinámica. Sus posibilidades están limitadas por la necesidad de conseguir insumos que la mantengan al abrigo de la entropía. Por eso mantengo que los humanos estamos sometidos a la disciplina de la escasez y me confirmo en la idea de que el mundo en que vivimos es misterioso, mezquino e incierto.

La escasez de recursos afecta a todos los hombres y mujeres, por muy ricos que sean, pues al menos es escaso su tiempo de vida. La riqueza de posibilidades abierta al hombre moderno hace que el tiempo le parezca aún más limitado que a sus antepasados. Aunque viva más años, el coste de oportunidad de cualquier actividad aumenta en la medida en que hay muchas cosas que hacer. Por otra parte, pese al esfuerzo de los científicos por conocerlas, la naturaleza y la sociedad funcionan de modo misterioso e impredecible y seguirán sorprendiéndonos por mucho que avancen los conocimientos. No me parece impropio concluir que un mecanismo como el mercado económico, que optimiza el uso de los recursos; que transmite instantáneamente con los precios información dispersa por toda la sociedad; que se adapta flexiblemente a los cambios de circunstancias; que un mecanismo como el mercado, digo, resulta un instrumento demasiado precioso para que los intelectuales lo desprecien, los políticos lo deformen, y los humanistas sensibleros lo destruyan.

- Por fin, ya he hablado del efecto que sobre la teoría liberal tiene la existencia de paradojas lógicas que muestran que de todo principio político pueden derivarse consecuencias absurdas y aún desastrosas. Esa es la razón por la que he propuesto limitaciones y excepciones a la aplicación del principio liberal. Alguno de mis críticos dirá, con cierta verosimilitud, que todos los que critican el liberalismo clásico (o neoliberalismo, como lo llaman), que todos los que proponen límites al mercado están siguiendo el mismo camino que yo he señalado después de leer a Arrow y a Sen.

Pero aquí tengo que hacer una salvedad muy importante, que forma parte de la esencia del mensaje de mi libro: no podemos pasar por alto las lecciones de la ciencia económica. Con su ayuda podemos descubrir lo que queda a salvo de la infección paradójica, porque nos enseña cómo funciona de hecho la sociedad en amplias zonas del acontecer

humano. La contrastación empírica de nuestras ideas filosóficas sobre el mejor modo de organizarse las sociedades humanas permite que descartemos ciertos escenarios catastróficos o utópicos como improbables. Por eso miro con especial cariño el primero de los papeles que escribí, “El sueño de la razón: argumentos económicos y filosóficos contra la utopía”. ¿Qué deberíamos hacer si nos topáramos con un grifón?, podría preguntar algún metafísico, asombrado por las extrañas formas que ha creado la naturaleza en el mundo animal, desde las jirafas hasta los ornitorrincos. No hay grifones. La escasez preside nuestras vidas. La planificación centralizada no funciona. El exceso de creación de dinero lleva a la inflación. A precio cero, demanda infinita. Lo que es de todos nadie lo cuida. *Et ainsi de suite*.

b) *El método del coste de oportunidad*

Pero la ciencia económica no sólo suministra algunos resultados que nos permiten descartar de entrada la posibilidad de lo que los economistas llamamos “soluciones de esquina”, situaciones extremas y poco menos que imposibles que, de ocurrir, subvertirían la organización social. También nos suministra un modo de razonar de inmensa utilidad en cuestiones éticas y políticas. Consiste este modo en cernir los valores morales, las reglas éticas y las normas políticas, con el cedazo del coste de oportunidad.

En un trabajo que publiqué en *Télos* en 1996, titulado “¿Importan los hechos para los juicios morales?”, me enfrenté con un grave problema que se plantea a quienes pretendemos aplicar la razón crítica a la ética: la distancia lógica entre proposiciones fácticas y éticas, la prohibición de pasar de una afirmación de hecho a un juicio de valor, la posibilidad de mantener una regla ética cualesquiera sean sus consecuencias, otros tantos obstáculos para quienes creemos que nuestras decisiones éticas no sólo tienen que basarse en sólidos principios filosóficos, sino también tienen que ser evaluadas a la vista de sus consecuencias.

Cuando David Hume hace ver en su *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40) que, en pura lógica, los hechos son inconsecuentes para los valores, su postura resulta irrefutable. Para Hume, si aplicáramos siempre la regla de separar ser y deber ser, veríamos “que la distinción entre vicio y virtud, no

se funda meramente en la relación entre cosas, ni la percibe la razón”. Dicho de otra forma, el *hecho* de que el mercado funcione bien o mal no permite en principio decir nada sobre el *valor* ético del mercado.

En efecto, puede muy bien ocurrir y de hecho ocurre que mantengamos ciertos valores cualesquiera sean las consecuencias y que estemos dispuestos a morir y matar por ellos. Sin embargo, en el curso normal de la vida estamos dispuestos a tomar en cuenta las consecuencias de la aplicación de un determinado valor *para algún otro de los valores que nos son caros*. En ese caso tendremos que elegir. Yo mismo me he preguntado a menudo si he desobedecido la prohibición de Hume al defender la economía normativa del *laissez faire*, del libre mercado y de la justicia conmutativa, cuando he alegado en su favor los resultados en punto a riqueza e independencia individual. Para ser aceptable, esa apelación a los hechos debe tomar la forma de consecuencias que la libre economía tienen para la consecución de otros valores.

Examinemos un caso extremo, pues los “*hard cases*” son los mejores para analizar principios. Normalmente se rechaza la pena de muerte porque es cruel y repugnante a los valores humanísticos. Además, los abolicionistas sostienen que ocurrirán errores judiciales irreparables y que, de todas formas, la pena capital no contribuye a reducir el número de asesinatos. Pero, ¿cambiaría nuestro rechazo de ese castigo si se demostrara que el ajusticiar asesinos tiene un efecto disuasorio sobre los delincuentes y reduce de hecho los crímenes contra las personas? Isaac Ehrlich en la *American Economic Review* en 1975 ha argumentado muy convincentemente en el sentido del poder disuasorio de la pena capital. Aducidos estos “hechos” por Ehrlich, caben dos tipos de reacción en materia de valores: una, la de decir que, en todo caso y cualesquiera sean las consecuencias, la pena de muerte es repugnante y no se ha de aplicar; la otra, reconsiderar la negativa a aplicarla. En este segundo caso, parecería que se permite que los hechos influyan en los valores y que infringimos la prohibición de Hume.

Como bien hizo notar Amartya Sen en *Collective Choice and Social Welfare* (1970), para algunas personas hay valores que son “básicos”, en el sentido de que no están dispuestas a sacrificarlos por nada. Pero en el caso de los valores “no bási-

cos”, que son los que estamos dispuestos a modificar a la vista de sus consecuencias, ¿influyen los hechos en los valores?

Mi propuesta de solución consiste en señalar que son lógicamente válidos los conflictos entre valores. Los “hechos” que parecen influir en el mundo de los valores no son tales, sino la expresión del coste de un valor en términos de otro: son costes de oportunidad. En un mundo de escasez de recursos y tiempo como es el nuestro, el procurar un bien normalmente significa sacrificar algo de otro. Cuando, no siendo pacifistas o budistas estrictos, aceptamos que la vida puede no ser absolutamente sagrada, sino que a veces cabe sacrificarla por otro bien que en ese momento o en aquellas circunstancias nos parece mayor, no estamos permitiendo que la consideración de un hecho cambie nuestros valores, sino tomando nota de que en este mundo o esta sociedad ambos valores no son alcanzables al mismo tiempo en toda su plenitud. Cuando calculamos el coste de oportunidad de una decisión, estamos analizando conflictos entre valores, lo que lógicamente es lícito.

Por eso creo que es tan importante que los filósofos sociales tomen en cuenta las conclusiones de la ciencia económica cuando discurren sobre la buena sociedad. La economía no nos impone nada con rango de mandato o prohibición éticas. Las alegaciones de los economistas y politólogos en materia de filosofía social tienen la forma de juicios condicionales. “Si el precio del agua para la agricultura es cero, entonces los agricultores no adoptarán métodos y tecnologías de ahorro hidráulico”. “Si se instituye un sistema de pensiones públicas de reparto, faltarán a largo plazo los fondos necesarios para cumplir los compromisos aceptados al principio”. “Si el Estado intenta planificar la economía, el crecimiento económico será negativo”. Uno puede de todas formas decidir que quiere seguir ofreciendo agua gratuita a los agricultores, o mantener las pensiones de reparto, o planificar la economía, sean cuales sean las consecuencias, porque así se consigue una sociedad más igualitaria. Pero también puede ocurrir que haga mella en el igualitario la consideración de que esa política hidrológica daña el medio ambiente, o la de pensiones de reparto reduce los fondos disponibles para obras públicas, o la de planificación socava el nivel de vida de los más necesitados.

Con mi consecuencialismo (no utilitarismo, como dice el profesor Bermudo) de economista de mercado no pretendo

pues que no puede haber más valores que los liberales, que no hay más que una única manera de ver el mundo, sino que quienes se inclinan por el socialismo intervencionista miren de frente la consecuencias de su decisión. Quiero que lo hagan de verdad y en conocimiento de causa, no superficial y consoladoramente, engañándose sobre las repercusiones a largo plazo de las políticas que proponen.

INCOMPATIBILIDAD DE VALORES

La idea de que el principio liberal ha de ser muy sucinto y lo más neutral posible, tiene otra ventaja desde el punto de vista filosófico: la de tomar en cuenta la diversidad e inconmensurabilidad de muchos de los valores mantenidos por los humanos. De igual manera, la recomendación de que las discusiones políticas, tomando la forma condicional, hagan hincapié en las consecuencias de una decisión sobre otras decisiones, es una manera cuasi-agnóstica e instrumental de tomar en cuenta la variedad e incompatibilidad de valores, tan gustosamente subrayada por el comunitarismo post-moderno.

Es curioso que, en las páginas de mis amables comentaristas, Isaiah Berlin aparezca tantas o más veces que John Rawls. No es casualidad que los liberales prestemos creciente atención al pensamiento de Berlin, y nos vayamos alejando con el paso del tiempo de la filosofía de Rawls con su colectivismo disimulado. Mientras Berlin presenta el liberalismo como un intento casi desesperado de construir una mansión civilizada, a sabiendas de que no hay sociedad perfecta y de que los humanos defendemos valores distintos y a menudo incompatibles, Rawls construye con empeño cartesiano un sistema social que todos hemos de aceptar como el único razonable.

La inteligente y matizada biografía de Isaiah Berlin escrita por Michael Ignatieff (1998) es lectura obligada para todos los que tienden al pensamiento único, como le ocurre a Rawls. Subraya Ignatieff que “Berlin hizo de la contradicción, tanto interna como externa, de los seres humanos la justificación y causa fundamental de la sociedad liberal”. El individuo se encontraba dividido por impulsos encontrados. Los objetos y fines que perseguían los hombres eran conflictivos. Para Berlin, “una sociedad libre era una sociedad buena porque aceptaba la existencia de conflicto entre los

bienes humanos y creaba, a través de instituciones democráticas, un foro en el que este conflicto podía conducirse en paz”.

Una de las distinciones más importantes del ideario liberal es la que separa los “derechos negativos” (como en *Two Concepts of Liberty* (1958) los llamó Berlin), de los “derechos positivos” tan queridos de mis críticos socialdemócratas. Aunque el propio Berlin tenía una profunda simpatía por el laborismo, ello no le impidió ver que una cosa era “*liberty from*”, libertad frente a las varias opresiones que amenazan al individuo, y muy otra “*liberty to*”, libertad para gozar de suficiente alimento, buena salud, mínima enseñanza y todos los demás nuevos derechos del hombre que promueven quienes saben lo que conviene a los individuos. En una carta que escribió a Stephen Spender en 1958, podemos leer lo siguiente:

«Es posible que el alimentar y vestir la gente sea más importante que liberarlos, y que el hablar de libertad a los desnudos y hambrientos sea una frivolidad y una falta de corazón, pero esto no me parece que altere el hecho de que la libertad, por lo menos en su sentido político, significa estar libre de interferencias; y el hecho de que otros valores puedan ser más importantes, e incompatibles con éste - digamos el amor o la igualdad o la fraternidad o la cooperación fraternal, o todas las cosas en las que creen gente como Rousseau o G.D.H. Cole (pese a toda su palabrería sobre la libertad, prefieren estas cosas cordiales y reconfortantes por encima de la libertad, que no es muy cálida y nada reconfortante) - no los hace idénticos a la libertad».

Como además yo veo que la instauración de la libertad “negativa”, (con lo que, según mi hipótesis, comporta de derechos frente a la interferencia de otros, de igualdad ante la justicia, de defensa de la propiedad privada, de competencia económica) es la mejor manera de que la gente tenga vestido, comida y trabajo, comprenderán ustedes que siga creyendo que las extensiones modernas de los derechos humanos son formas de revestir de respetabilidad el deseo de volver a un mundo tribal y cerrado.

Por otra parte, si fuera verdad que los valores humanos son incompatibles y que los hombres no resultan infinitamente maleables, dos proposiciones que son la esencia del pensamiento de Berlin, entonces el liberalismo político tendría que ser reformulado en términos neutrales, en forma de unos principios que bastaran para que los humanos vivieran juntos de manera civilizada pese a sus incompatibilidades y empecinamientos. No en vano tituló Isaiah

Berlin uno de sus libros con una frase de Kant: “con los *torcidos maderos de la humanidad* nunca se hizo cosa a derechas”.

JUSTICIA SOCIAL

Hayek provocó un saludable choque intelectual en la tropa de los bien pensantes cuando, en el segundo volumen de *Derecho, legislación y libertad* (1976), escribió que la noción de “justicia social” era un “espejismo”. A su manera de ver, en la sociedad abierta no hay más justicia que la de dar a cada uno lo suyo.

Quienes claman por que se restablezca la justicia social afirman implícitamente que las diferencias sociales tienen su origen en el expolio y que la justicia se restablece devolviendo a los pobres lo que les han quitado. Pero, en vez de hablar de “justicia social”, nuestros socialdemócratas y nuestros conservadores deberían declarar paladinamente su deseo de repartir los ingresos y la riqueza según criterios de necesidad, o de mérito. Entonces se vería claramente que su interpretación de la justicia se opone al modo de funcionamiento de la sociedad abierta, en la que la remuneración de los individuos depende de la medida en que consiguen satisfacer las demandas de los demás.

Es comprensible que los empleados de grandes organizaciones públicas y privadas no conciban otra forma de justificar los ingresos de cada uno sino por jerarquía, mérito y antigüedad. Supuesto que las organizaciones reciben (nadie sabe de dónde) unos recursos para su funcionamiento, parece natural que los sueldos y salarios dependan de la prontitud en la obediencia, del esfuerzo desplegado y de la permanencia en la organización. Pero una organización tiene éxito, no según el mérito de quienes la componen, sino dependiendo del favor del público (o de su competitividad, como hoy se dice). Las personas de ánimo burocrático odian la libre competencia, las fusiones y adquisiciones, la mundialización de la economía, porque éstas soplan como vientos fríos que nos recuerdan que en una sociedad abierta no vale tanto el mérito como el resultado. No hay nada injusto en que un futbolista gane más que un juez. Ello no implica que debemos valorar necesariamente más la labor del deportista que la del magistrado, pues somos muchos los que no ponemos el dinero sobre todas las cosas. Pero cuando la sociedad en su conjunto paga más al que encandila a las masas que al que dirime conflictos, ello no quiere decir que el más rico expolió al más modesto, ni que la justicia se restablezca quitando al uno para darle al otro.

Concedamos que los ingresos no se gobiernen por el mérito (podrían decirme mis críticos). Pero admitirá usted que, para considerar ética o justa una sociedad humana, tiene que haber en ella algún mecanismo para socorrer la necesidad, sobre todo cuando es extrema. Las diferencias entre pobres y ricos en la India o en Brasil, por ejemplo, son “obscenas” y no tienen por qué acatarse como el resultado inevitable del progreso. Se justifica en estos casos la intervención pública para restablecer la igualdad.

Yo rechazaría la palabra “restablecer”, pues implica que hubo igualdad y que los ricos la destruyeron. El capitalismo es más igualitario que los mundos tribales, esclavistas y feudales que lo precedieron, sobre todo cuando se permite que, desaparecidos el proteccionismo comercial, la corrupción política o las guerras nacionales, la libertad de comercio y la competencia económica distribuyan la prosperidad entre todos. Además, la miseria en el tercer mundo está más presente a nuestros ojos que en los tiempos en que era más profunda, porque los niños ya no mueren casi todos al nacer ni las masas perecen silenciosamente en hambrunas ignoradas. También, la amplitud que puede tomar la caridad (hoy solidaridad) privada (hoy no-gubernamental) en el remedio de estos males es mayor de lo que conciben nuestros intervencionistas. Pero volvamos a la cuestión del socorro de los pobres.

Los críticos de ese capitalismo que llaman salvaje sostienen que Rawls ha marcado más adecuadamente que Hayek los límites del mercado. John Rawls ha definido la sociedad justa como aquella en la que todos se ponen de acuerdo sobre dos principios: uno, que todos los individuos tengan los mismos derechos y deberes; otro, que sólo se acepten desigualdades de riqueza o autoridad cuando éstas supongan beneficios para todos, especialmente para los más desvalidos. El primer principio es el de igualdad ante la ley que he incluido entre las notas de mi liberalismo. El segundo intenta señalar a quién hay que compensar cuando otros prosperan.

Quien comprenda bien cómo funciona un mercado económico libre de violencia, coacción o engaño, podrá reformular los principios de Rawls de tal forma que no resulten incompatibles con la filosofía de Hayek.

- Primero, dice Rawls igual que Hayek que hay que tratar a todos por igual, sean ricos o pobres, obreros o patronos, hombres o mujeres, blancos o negros (tampoco cabe discriminación positiva para ayudar a los desfavorecidos).
- Segundo, añade Rawls que nadie tiene derecho a pedir compensación porque otros se enriquezcan, si él o ella tam-

bién se beneficia de ello en alguna cuantía. Un hayekiano reformularía este segundo principio añadiendo: “si se beneficia de ello o no le afecta.

Como esto último es lo que suele ocurrir en una economía abierta y libre, en la que los negocios y contratos son voluntarios, el segundo principio de Rawls no supone dificultad para un hayekiano. Las partes contratantes de un negocio se benefician o esperan beneficiarse de él, si no se abstendrían de realizarlo. Los demás, o son indiferentes o se benefician de la prosperidad resultante. Se me podrá decir que los tratos de otros afectan los precios del mercado y pueden dar lugar a un deprecio de los activos de terceros. Como la remuneración no tiene por qué ir proporcionada al mérito y está relacionada con la eficacia con la que uno sirve a los demás, los movimientos del mercado libre está dándoles una señal de que el resto de la sociedad quiere que cambien de producto o de trabajo. Como decía Berlin, la libertad no es muy cálida y nada reconfortante.

Sólo tienen derecho a protección estatal quienes no pueden de ninguna manera participar en el juego económico: esos grandes minusválidos, enfermos crónicos o terminales, personas sin formación, que no son capaces de ganarse la vida. Son los menos protegidos por el “Estado de Bienestar”. A esos queremos extenderles Hayek, Rawls y yo una red pública de seguridad básica y mínima. Cualquier otra ayuda que queramos prestar a otras personas es cosa de cada uno de nosotros como individuos privados, pues la caridad privada es una agencia de socorro mucho más generosa de lo que imaginan los burócratas de la solidaridad.

CONCLUSIÓN

La doctrina que he sostenido en los párrafos anteriores parece más dura de lo que es en realidad. No se toma en cuenta la riqueza que es capaz de crear una economía de mercado en un marco de mínimo respeto a los derechos de propiedad. No es al caso presentar aquí una historia económica de la civilización occidental durante los últimos seis siglos. Propongo a mis amigos la lectura del libro de David S. Landes *La riqueza y la pobreza de las naciones* (1998), para que se hagan una idea más equilibrada de lo que la libertad, con sus dos hijas, el capitalismo y la ciencia, ha hecho durante la era moderna y contemporánea por desterrar la pobreza de algunas partes del mundo. Durante la segunda mitad del siglo XX hemos tenido ocasión de comparar, casi como en un labo-

ratorio, los efectos del capitalismo y el socialismo real sobre la relativa prosperidad de los pueblos, al levantarse el telón de acero en Alemania y al llegar noticias de las hambrunas de Corea del Norte —¡un pueblo, dos sistemas!—. Incluso ahora estamos viendo cómo inician su camino hacia la prosperidad aquellos países del Tercer Mundo que abren sus puertas a la competencia y al comercio exterior. La historia económica de España durante el siglo XX también dice mucho de la capacidad del libre mercado para crear y distribuir la riqueza. Ese progreso ocurrió precisamente cuando abrimos las puertas al comercio internacional, cuando permitimos la libre entrada del capital extranjero y cuando desterramos la inflación. Entonces pudimos prosperar y de paso financiar sistemas de reparto y favoritismo laboral que están empezando a causar problemas sociales, entre otros, el de la profunda caída de la natalidad. No es éste el momento de entrar en un análisis de estas afirmaciones históricas ni en la discusión sobre si los sistemas públicos de bienestar, la legislación laboral y la presión sindical han ido mejorando a la larga la condición de los necesitados o si han hecho más daño que bien. Pero algo diré en las contestaciones pormenorizadas que siguen.

Con esta larga introducción he pretendido dejar plantadas las bases de mis contestaciones a algunas de las críticas que me han dirigido mis comentaristas. He preferido empezar con una exposición algo más sistemática de mi liberalismo neoclásico, para que los lectores de Τέλος puedan ver sus puntos fuertes y débiles. Espero que les haya hecho pensar mi hipótesis sobre la mejor forma de enfocar el liberalismo a inicios de un nuevo siglo. Nuestra concepción del liberalismo tiene que ser acorde con el estallido de individualidad, de preocupación por los derechos humanos, de apertura política, de mundialización económica con que se inicia el siglo XXI. Quizá podamos contribuir así a que el paternalismo, las crueldades, los totalitarismos, las autarquías del siglo XX queden arrumbados en el basurero de la historia. Ante el liberalismo se abre pues así una nueva oportunidad y al mismo tiempo aparecen nuevos peligros. Cómo desarmar el fundamentalismo, cómo encauzar el nacionalismo, cómo enfrentar el miedo a la ciencia, sin al mismo tiempo despreciar toda religión, desterrar la variedad cultural, cerrar los ojos a los peligros de algunas tecnologías —he aquí unos desafíos que ahora he de contentarme con señalar—.

Espero con todo ello haber mostrado mi aprecio por el interés de las reflexiones de mis compañeros de investigación filosófica y mi agradecimiento por el trabajo que se han tomado en plasmarlas sobre el papel.

REFERENCIAS

- Arrow, K. J.: *Elección social y valores individuales* (1951). Instituto de Estudios Fiscales. Madrid, 1963.
- Berlin, Isaiah: "Two Concepts of Liberty" (1958), en *Four Essays on Liberty*, pp. 118-172. Oxford University Press, 1969.
- Berlin, Isaiah: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (1990). Compilación de Henry Hardy. Editorial Península, Madrid, 1992.
- Buchanan, James M.: *Freedom in Constitutional Contract*. Texas A & M University Press, 1977.
- Coase, Ronald, H.: "The Lighthouse in Economics". *Journal of Law and Economics*, vol. 17 (1954), pp. 357-376.
- Ehrlich, Isaac: "The Deterrent Effect of Capital Punishment a question of life and death", en *American Economic Review*, vol. 81 (mayo-junio 1973), pp. 521-565.
- Desacartes, René: *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (1637, 1641). Editorial Boreal-Espasa, Madrid, 1998.
- Hayek, F. von: *Los fundamentos de la libertad* (1960). Unión Editorial, Madrid, 1975. Utilizo la edición inglesa, *The Constitution of Liberty*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1960.
- Hayek, F. von: "Individualism, True and False" (1948), en Chiaki Nishiyama y Kurt R. Leube: *The Essence of Hayek*, pp. 131-159. Hoover Institution Press. Stanford University, 1984.
- Hayek, F. von: "Postscriptum. Las tres fuentes de la valoración humana", en *El orden político de un pueblo libre*, tercer volumen de *Derecho, legislación y libertad* (1979). Unión Editorial, Madrid, 1976. Utilizo la edición inglesa en un volumen con correcciones, *Law, Legislation and Liberty*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1982.
- Hume, David: *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40). Edición preparada por Félix Duque. Editorial Tecnos. Madrid, 1992.
- Ignatieff, Michael: *Isaiah Berlin. A life*. Henry Holt. Nueva York, 1998.
- Jasay, Anthony de: *El Estado* (1985). Alianza Universidad, Madrid, 1993.
- Marina, José Antonio: *El misterio de la voluntad perdida*. Editorial Anagrama, 1997.
- Landes, David S.: *The Wealth and Poverty of Nations. Why some are so rich and some so poor*. W. W. Norton, Nueva York, 1998.
- Platón: *La República*.
- Popper, K. R.: *Miseria del historicismo* (1946), Alianza Editorial, Madrid, 1961.
- Posner, Richard A.: *Natural Monopoly and its Regulation* (1969). Cato Institute. Washington D. C., 1999.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

- Schwartz, P.: “¿Importan los hechos para los juicios morales? Una defensa contra la navaja de Hume basada en la noción de coste de oportunidad”, *Tέλος*, vol. V, n° 2, diciembre 1996, pp. 87-113.
- Sen, Amartya K.: *Collective Choice and Social Welfare*. Oliver & Boyd. Londres, 1970.
- Sen, Amartya K.: *Nuevo examen de la desigualdad* (1992). Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- West, E. G.: *Education and the State. A study in political economy* (1965-1970). Liberty Fund, Indianapolis, 1994.