

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía del Derecho Moral y Política



LA TRADICIÓN EN F A HAYEK

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR
Elena García Martínez

Bajo la dirección del doctor:
Gilberto Gutiérrez López

Madrid, 2003

- **ISBN: 84-669-1877-9**

LA TRADICIÓN EN F. A. HAYEK

Tesis doctoral presentada por:

Elena García Martínez
Elena.gama@yahoo.es

TUTOR: **Gilberto Gutiérrez López**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
PRMERA PARTE: RACIONALISMO VERSUS TRADICIÓN	
I. CONCEPTO DE TRADICIÓN.....	10
II. RACIONALISMOS.....	21
1. Racionalismo epistemológico.....	24
2. Racionalismo moral.....	38
3. Racionalismo político.....	51
3.1 Crítica hayekiana al racionalismo jurídico.....	65
3.2 Relación entre moral y derecho.....	73
III. INFLUENCIA DEL PROTESTANTISMO EN LOS RACIONALIS MORAL Y POLÍTICO.....	79
IV. PAPEL DE LOS INTELCTUALES EN LA DIFUSIÓN DEL CONSTRUCTIVISMO.....	86
V. ¿SON INCOMPATIBLES LA AUTORIDAD Y LA TRADICIÓN CON UN PENSAMIENTO CRÍTICO?.....	99
SEGUNDA PARTE: ÓRDENES ESPONTÁNEOS.....128	
I. ORIGEN NO PREMEDITADO DE LAS NORMAS.....	135
1.1 Papel de políticos y legisladores.....	169
1.2 ¿Origen de las normas previo al origen de la mente?.....	180
II. ADQUISICIÓN DE LAS NORMAS MORALES	
2.1 Imitación.....	192
2.2 Hábitos.....	208
III. JUSTIFICACIÓN DE LAS NORMAS MORALES.....	232
3.1 Familia y religión, guardianes de la tradición.....	262

TERCERA PARTE: HAYEK Y LA LIBERTAD

I SIGNIFICADOS DIVERSOS DEL CONCEPTO DE LIBERTAD.....	279
1. Libertad como condición de la creatividad.....	284
2. Responsabilidad.....	286
3. Conclusión.....	297
BIBLIOGRAFÍA.....	301

INTRODUCCIÓN

Es verdad que F. A. Hayek (1899-1992) es principalmente un economista —economista insigne galardonado con el premio Nóbel en 1974 por su contribución a la teoría económica, su análisis sobre la teoría del dinero y las fluctuaciones económicas, y sus reflexiones sobre la interdependencia de los fenómenos económicos, sociales e institucionales, entre otros trabajos; premio que compartió para compensar con su antagonista Gunnar Myrdal, uno de los fundadores del *welfare state* sueco—, pero este trabajo no se centrará tanto en los aspectos económicos de su obra, como en los filosóficos y especialmente en los que se refieren a la problemática de las normas morales —su origen, transmisión y justificación— y la libertad en relación con la economía. Es sabido que el campo de interés de Hayek desde muy temprano se extendió mucho más allá de la economía; la moral, la libertad, el derecho, la política, la epistemología, entre otros, fueron objeto de sus reflexiones; una muestra de estos amplios intereses es el hecho de que durante unos años (1950) ejerciese como profesor de Ciencias Morales y Sociales en la Universidad de Chicago. El mismo nos lo explica en los *Fundamentos de la Libertad*: “Aún cuando continuo pensando que principalmente soy economista, he llegado a la conclusión, para mí cada vez más evidente, de que las respuestas a muchos de los acuciantes problemas sociales de nuestro tiempo encuentran, sin duda, su base de sustentación en campos que caen fuera de la técnica económica o de cualquier otra disciplina aislada. Aun partiendo de mi preocupación original por los problemas de la

política económica, he derivado lentamente a la tarea ambiciosa y quizá presuntuosa de abordarlos restableciendo con la mayor amplitud los principios básicos de la filosofía de la libertad".¹

El último libro escrito por Hayek poco antes de su muerte (1992), *The fatal Conceit (La fatal arrogancia)*² viene a ser una síntesis de lo que podríamos considerar su pensamiento definitivo. Entre sus temas principales encontramos una reflexión sobre el origen y mantenimiento de determinadas normas e instituciones sociales que han propiciado y mantenido los órdenes extensos. Estos órdenes han permitido un aumento considerable de la riqueza, y como consecuencia de la población. El ser humano —a diferencia de lo que ocurre en la naturaleza, donde la natalidad y multiplicación de una especie tiene como límite los recursos naturales del medio ambiente en que habita— gracias a su capacidad creadora, producto en grado sumo de la acumulación cultural, ha podido multiplicar esos recursos que espontáneamente produce la naturaleza, y eso le ha permitido multiplicar la especie humana más allá de aquellos límites. El aumento de recursos ha permitido a su vez nuevos aumentos de población, produciéndose así una interrelación constante entre creatividad y organización, por una parte, y aumento de la población, por otra. Cree Hayek que los pilares sobre los que se ha edificado este orden en occidente están desmoronándose, poniendo en peligro incluso la pervivencia de la libertad individual.

Considera nuestro autor que el constructivismo racionalista ha jugado un papel importante en el hundimiento de dicho orden y en su sustitución por un estado planificador donde la espontaneidad está siendo paulatinamente eliminada. Se extiende en una acerba crítica del racionalismo constructivista —que considera iniciado por Descartes³— según el cual⁴ se desecha la tradición y la autoridad,

¹ F. A. Hayek, *Los Fundamentos de la Libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1998 (6ª ed.), p. 50.

² F. A. Hayek. *The fatal conceit: The errors of socialism*, Routledge and Chicago University Press, 1988. Trad. esp. *La Fatal Arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión editorial. 1990.

³ He aquí algunos fragmentos del discurso cartesiano donde se aprecia su ruptura con la tradición y su defensa de la superioridad de la planificación por parte de una mente única: "Aprendí a no creer nada con demasiada firmeza de todo lo que se me había persuadido únicamente por el ejemplo y la costumbre" (p. 13). "Me imaginaba que los pueblos que han evolucionado poco a poco desde un estado semisalvaje a otro

y se ignora aquella concepción para la que las realizaciones de la razón suponen un proceso evolutivo y acumulativo tanto de conocimientos como de experiencias. Supone este pensamiento constructivista que puede crearse, sobre la base de la razón, "un mundo nuevo, una moral nueva, un nuevo orden legal y hasta un nuevo y más adecuado lenguaje" partiendo de cero. Planteamientos a los que Hayek se opone firmemente, al tiempo que niega papel alguno a la razón en la justificación de las normas morales.

El orden extenso, con su gran complejidad, ha surgido, según nuestro autor, de forma espontánea y evolutiva y como consecuencia de la información esparcida entre millones de hombres; no de la premeditación de una mente planificadora, por lo cual las normas que lo han acompañado y consolidado proceden también del devenir histórico, de la acumulación de experiencias. La evolución cultural ha tenido lugar "*a través de procesos de selección que operan en el contexto del grupo* (...) Todo proceso evolutivo es un fenómeno que implica la incesante adaptación a un conjunto de imprevistos acontecimientos a un cúmulo de circunstancias cuya evolución nadie puede prevenir".⁵ No contempla Hayek directividad alguna en este proceso, como ya veremos, ni causal —el hombre no tiene naturaleza previa sino que esta es consecuencia—, ni final —

civilizado, elaborando sus leyes sólo cuando la incomodidad de los crímenes y peleas les ha obligado, no pueden estar políticamente tan bien organizados como aquellos que, desde el momento en que se reunieron por primera vez han observado las constituciones de algún prudente legislador (...) pienso que si Esparta ha sido en otro tiempo muy floreciente no se debió a cada una de sus leyes en particular (...) sino al hecho de que *siendo concebidas por un sólo legislador todas tendían a un mismo fin*" (p. 17) (la bastardilla es nuestra). El traductor del *Discurso*, E. Bello, en nota a pie de página, hace una observación que creemos muy justa: "El planteamiento de la reforma del saber desde sus cimientos es tratado por Descartes con suma cautela, sobre todo en lo que afecta al saber práctico, esto es a las instituciones sociales como el Estado, la Iglesia y las instituciones docentes" (...). Mas "lo cierto es que el proyecto cartesiano de reconstruir el saber desde fundamentos nuevos afectará a dichas instituciones, pues la posibilidad crítica de someter también estas opiniones al "juicio de la razón" quedaba abierta, como dice después" (pp. 18-19). *Discurso del Método*. Tecnos, 1990.

⁴ Hayek, *La fatal arrogancia*, p. 94.

⁵ F. A. Hayek. *La fatal arrogancia*, pp. 60-61.

no existen metas ni ser trascendente que las defina.

Entre las normas e instituciones que han propiciado el orden extenso cita Hayek como fundamentales a la familia, la propiedad plural y la justicia (regulación de intercambios). Son las sociedades que se han basado en ellas las que han sobrevivido y prosperado. Y en su mantenimiento han jugado un papel preponderante la tradición y la religión inextricablemente unidas.

El libro acaba con un capítulo, *La religión y los guardianes de la tradición*, donde plantea lo que en esos momentos es, quizás, su gran preocupación y lo que sería su próximo campo de investigación. Está convencido de la importante función de ciertas tradiciones morales, mitos y religiones a la hora de mantener las instituciones antes citadas y el control de los instintos. Son, sin embargo, en sus propias palabras, "observaciones informales", sugerencias, sobre el papel de la religión. Siguiendo el camino iniciado por él, examinaremos esas "observaciones informales" e intentaremos profundizar en el tema. Ahora bien, Hayek parece caer en una abierta contradicción cuando afirma su condición de no creyente y su convicción de que es imposible "edificar, justificar ni establecer nuestras tradiciones morales",⁶ descartando a un tiempo la razón y la religión como fundamento de las normas morales. Si la fundamentación de la religión es falsa o aparente ¿cómo esperar que siga ejerciendo esa función que el propio Hayek considera tan decisiva? Volveremos sobre este tema y sobre las numerosas críticas que acerca de él ha recibido. Sólo queda, por tanto, desde el punto de vista hayekiano, la tarea de reconstruir los procesos que en su día contribuyeron a establecer tales tradiciones morales para comprenderlos, y con ello perfeccionarlos, más no para buscar una justificación porque no es posible que la haya.

Así, escribe nuestro autor que: "Incluso aquellos, entre los que me encuentro, que no están dispuestos a admitir la concepción antropomórfica de una divinidad personal *deben reconocer* que la prematura pérdida de lo que calificamos de creencias no constatables habrían privado a la humanidad de un poderoso apoyo a lo largo del proceso de desarrollo del orden extenso del que actualmente disfrutamos y que, incluso ahora, la pérdida de estas

⁶ F. A. Hayek. *Ibid*, pp. 121.

creencias, verdaderas o falsas, crearía graves dificultades".⁷ A partir de aquí, pues, el gran interrogante que nos deja al final es el siguiente: si las creencias místicas y religiosas han jugado un papel primordial en la restricción de los instintos y en la sujeción de la conducta a normas, si las sociedades actuales, basadas en el racionalismo, desvinculan, cada vez más, la religión del orden social; si la pérdida de estas creencias se acentúa cada día más ¿qué ocupará su lugar? ¿qué cumplirá su función? ¿Encontraremos algo que sustituya a las explicaciones trascendentes? "De esa cuestión puede depender la supervivencia de nuestra civilización", escribe nuestro autor.⁸

Intentaremos, pues, en esta tesis, además de un análisis y crítica de las ideas hayekianas expuestas, ampliar y profundizar el estudio de aquellas relaciones entre la religión y los valores e instituciones que impulsaron nuestra civilización. Comenzaremos estudiando el concepto de tradición en sentido general para adentrarnos después en la tradición ética, así como aquellas épocas que se han basado y confiado en la tradición y en la autoridad. Analizaremos el momento en que se produce la ruptura con ellas, fundamentalmente la época ilustrada (aunque los orígenes pueden rastrearse en el Renacimiento), así como las consecuencias que tal ruptura han tenido en el ámbito de las costumbres y de la moral. Ciertamente no ha sido hasta nuestro siglo, y especialmente hasta después de la segunda Guerra Mundial, cuando se ha extendido a niveles populares el desprecio o el olvido de tradición y autoridad; si antes había quedado restringido a ciertos sectores intelectuales, si su efecto había sido limitado, es ahora cuando se ha generalizado, introduciendo cambios radicales en la vida, con la ayuda, sin duda, del auge de los medios de comunicación audiovisuales que no requieren del esfuerzo del libro.

Ya en la Introducción que aparece en su obra *Derecho, Legislación y libertad* (1973),⁹ el autor se manifestaba en este sentido cuando habla de la preocupación que le produce la "destrucción de los valores a manos del error científico", en lo que ve "la gran tragedia de nuestro tiempo", ya que precisamente "sobre

⁷ *La fatal arrogancia*, p. 213.

⁸ *Ibid.*, p. 217.

⁹ F. A. Hayek. *Law, Legislation and Liberty*, publicadas en tres volúmenes, en 1973, 1976 y 1979, respectivamente. Traducción española. Unión Editorial. 1982

esos valores que el error científico tiende a destruir descansa la civilización occidental toda e incluso esos mismos esquemas teóricos que contra ellos se revuelven".⁹

Ciertamente para nuestra investigación cabría hacerse aquí no sólo una pregunta como Hayek propone, sino dos: por una parte, ¿hasta que punto la tradición y el mantenimiento de ciertas instituciones han sido imprescindibles para el desarrollo del orden extenso?; por otra, una vez alcanzado el desarrollo y la complejidad de las sociedades actuales ¿implica que sigan siendo necesarias y no puedan arbitrarse otros mecanismos de integración social y de restricción de los instintos? En resumen, planteado en otros términos, la cuestión es ¿puede una ética mantenerse sin tradición y sin religión? (la separación de ética y religión, asentando la primera en la razón fue el proyecto de la Ilustración). Y, dando un paso más ¿puede una sociedad mantenerse sin ética? ¿Puede ser ésta sustituida por la "decisión racional o prudencial" como sostienen algunos teóricos actuales?¹¹ ¿O sólo quedará, a la postre, la judicialización del comportamiento particular, dado el individualismo radical, la ausencia de compromisos y deberes en las relaciones personales y la falta de regulaciones de las relaciones sociales, tanto jurídicas como morales?.¹²

⁹ *Ibid*, vol. I, p. 17.

¹¹ David Gauthier es uno de los máximos exponentes de esta teoría que desarrolla en su libro *Moral por acuerdo*, traducción de Alcira Bixio. Gedisa. 1994. Define la racionalidad como la capacidad de un individuo de maximizar los propios beneficios o intereses. Este comportamiento racional supone muchas veces restringir o sacrificar momentáneamente ventajas o intereses para obtener después mayores beneficios. Así el comportamiento racional vendría a coincidir con el moral.

¹² Piénsese a este respecto en las peregrinas demandas llevadas hoy día ante los tribunales. Un ejemplo, entre otros muchos que podríamos citar, lo tenemos en lo que se refiere a disputas de todo tipo —por el propio nacimiento, la manutención, el reconocimiento, etc— sobre niños nacidos fuera del matrimonio, producto de relaciones sexuales sin compromiso.

CAPÍTULO I

RACIONALISMO VERSUS TRADICIÓN

CONCEPTO DE TRADICION

En el *Diccionario de la Lengua de La Real Academia* (ed. 1970) encontramos la siguiente definición de tradición: "Comunicado o transmisión de noticias, composiciones literarias, doctrinas, ritos, costumbres, hecha de padres a hijos al correr de los tiempos y sucederse las generaciones". Asimismo en *El Diccionario Anaya de la Lengua* (ed. 1991) la definición es la siguiente: "Conjunto de valores ideológicos transmitidos oralmente de generación en generación que forman la base de una comunidad en materia de ritos, folclore y costumbres". Por otra parte la raíz *tradere* significaba, en religión y derecho, transmitir un "depósito sagrado". En realidad estas definiciones parecen bastante restrictivas; aquí usaremos un concepto más amplio. Las dos parecen excluir las artes y las ciencias, si bien en la primera definición se incluye la literatura, y tal vez podríamos considerar que, en la segunda, "doctrinas", y "valores ideológicos", hacen referencia a la filosofía, la religión y la política. El "comunicado o transmisión" de una, y el "transmitido oralmente" de la otra, parecen afirmar la aceptación sin más, de que hay una autoridad que en principio no se discute; el "oralmente" va todavía más lejos: excluido "lo escrito", el que transmite se convierte en el maestro, en fuente de referencia exclusiva y difícilmente alterable. Pero también puede interpretarse como algo que tiene que llegar a *todos* independientemente de su grado de cultura. Es decir, mientras que los conocimientos que se adquieren a través de la lectura llegan sólo al que lee —y en ciertas culturas y épocas del pasado no se conoció la escritura o si se conocía eran pocas las personas que tenían acceso a ella— el hecho de que la transmisión sea "oral" y "de padres a hijos" supone un carácter universal; la necesidad de que

nadie quede al margen de ese saber.

Como decíamos antes el concepto de tradición utilizado aquí, siguiendo sobre todo el de A. MacIntyre¹, es bastante más amplio. Cada ámbito de la cultura, cada saber, tiene su tradición y su propia forma de transmitirla; y, una vez incorporada la escritura, la posibilidad de abrir la tradición a los cambios sin perder su propia identidad ni perder nada de lo que siga siendo valioso. De forma general no nos referimos ahora al uso ideológico dado al concepto de tradición por los teóricos políticos conservadores del s. XIX y cuyos rasgos fundamentales fueron enunciados por Burke, donde tal concepto se opone a razón (oposición que Hayek mantiene y defiende) y a conflicto —cuestiones que dilucidaremos más adelante al tiempo que trataremos de encuadrar a nuestro autor según los aspectos que comparte con el conservadurismo y aquellos otros en los que discrepa.

Entendemos por tradición, un conjunto de reglas, de formas de hacer, de técnicas, que se transmiten de padres a hijos, de maestros a discípulos, y de unas generaciones a otras. Es "un depósito de sabiduría y experiencia acumulado durante años y siglos, que trasciende la del individuo".² En realidad, cada ámbito de una cultura, lo legal, lo moral, lo científico, lo artístico, lo religioso, etc, tienen su propia tradición y su propia historia, si bien todos ellos están relacionados e incluidos con frecuencia en tradiciones más amplias. Por ejemplo, si tomamos el caso de la pintura, no sólo hemos de considerar el aspecto de la técnica y la forma —el grado de evolución en que se encuentran: el dibujo, el volumen, los materiales, etc.—, sino el contenido y los motivos, que estarán en relación con los valores, las costumbres, las modas, de esa época; es decir, estarán en relación con otras tradiciones, al tiempo que muchas de ellas se encontrarán incardinadas en otras más amplias, como ya decíamos.

Es común a cualquier tradición el que descansa sobre unos principios incuestionables y se mueve sobre unas cuantas normas fijas que permanecen como marco o referencia para cualquier cambio o innovación; se confía en ellos y no se discuten. La

¹ A. MacIntyre. *Tras la virtud*. Crítica. 1987.

² Paloma de la Nuez. *La política de la libertad*, Unión Editorial. 1995.

transmisión se basa principalmente en la autoridad; hay maestros que se respetan, en los que se confía y que incluso se admiran. El maestro significa la ejemplificación de lo mejor que se ha conseguido durante decenas de generaciones. Pero no sólo eso, su autoridad se refiere también a que sabe dirigir a otros para avanzar utilizando “*lo que puede aprenderse de la tradición* proporcionada por el pasado para dirigirse al telos de la obra completamente perfeccionada”. Es decir, “es por la capacidad de enseñar a otros este tipo de saber que el poder del maestro dentro de la comunidad de un arte se legitima como autoridad racional”.³ Cuando se quieren destruir las tradiciones, como sucede de la Ilustración en adelante, lo primero que se hace es sembrar la desconfianza hacia los maestros en general y desprestigiar su función, adjudicándoles un afán de dominación —que no negamos que se haya podido dar en ciertos casos⁴— al tiempo que se ensalza la confianza en uno mismo y en las capacidades propias.

Entre las acusaciones más fuertes que los detractores de la tradición han hecho están las de irracionalidad y acriticismo, afán de dominio, inmovilismo y coacción. Sin embargo nada más falso y alejado de la realidad. Una tradición viva tiene una historia y una evolución. En ella no hay oposición al cambio, sino cautela ante el cambio. Las resistencias no son para impedirlo sino para garantizar su bondad. Son la criba necesaria para desechar el error. Ciertamente hay un conjunto de principios, los cimientos de esa tradición, que se mantienen fijos pero que son inspiradores del

³ MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, 1990, p. 97.

⁴ Pero esto ha sucedido en todos los tiempos, y también en los actuales —esencialmente antiautoritarios. Un ejemplo de ello lo tenemos en Freud. Celoso siempre de sus discípulos, de que tuviesen alguna ocurrencia o idea nueva antes que él. Intransigente respecto a la posibilidad de que se apartasen de la línea por él trazada. Temeroso de que alguno le “robases” sus ideas. Paul Roazen describe, en su *Historia de Freud y Tausk*, cómo unas relaciones entre maestro y discípulos pueden llegar a ser degradantes, hasta el punto de contribuir al suicidio, como en el caso de Tausk. En este sentido, escribe Roazen: “Hay quien ha hablado de Freud y sus discípulos como de un monarca y su corte” (...) si el discípulo se mostraba irrespetuoso hacia el maestro y sus ideas corría el riesgo de ser expulsado” (Roazen, *Hermano animal*. Alianza editorial. 1973, p. 57).

cambio; y también es cierto que en su conjunto las normas se transmiten mediante la imitación y el hábito la mayoría de las veces y para la mayoría de las personas —como tantas veces subraya Hayek. Más adelante mostraremos por qué ha de ser así incluso en el ámbito del conocimiento superior. Pero también es verdad que los grandes hombres —que, por otra parte, no serían nada fuera de las tradiciones en que se mueven— y las situaciones de crisis producidas en una sociedad —bien sea por guerras, epidemias, descubrimientos de diversos tipos o en diversos ámbitos— hacen que una tradición, si está viva, sepa progresar o modificarse y adaptarse a las nuevas circunstancias surgidas en su seno, y que para ello se admita la crítica y el cambio. Como dice D. Negro "una tradición no consiste en la conformidad con un rasgo singular, sino en la capacidad de cambiar sin perder su identidad y en tolerar y en unir una variedad interna".⁵ Igualmente Hayek contempla la tradición como sometida a procesos de evolución, "los esquemas tradicionales de comportamiento nunca son fijos e inmutables", si bien desde su perspectiva tales cambios no dependen en absoluto de la razón, "aunque la tradición no deja de evolucionar, nunca lo hace por un proceso de deliberada transformación".⁶

Así, como señala R. Nisbet, grandes conservadores, apegados a la tradición, como Burke, Churchill, De Gaulle, en política; Kepler, Max Plank, en ciencia, o T. S. Eliot, en poesía (por citar a unos cuantos de una lista interminable) fueron sumamente audaces en sus decisiones o investigaciones. Más adelante volveremos sobre estos aspectos que caracterizan a una tradición y nos referiremos a determinados momentos históricos que corroboran lo que aquí brevemente estamos afirmando, centrándonos sobre todo en la tradición que esencialmente aquí nos interesa, la que se refiere a la moral, las costumbres y, en último término, la política.

Cuando los cambios no se producen dentro de una tradición —aquí son parciales y siempre en coherencia con los principios fundamentales— nos encontramos ante una revolución. Es la ruptura total con aquellos principios, el surgimiento de un nuevo para-

⁵ *La tradición liberal y el estado*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, p. 21.

⁶ *Derecho, Legislación y libertad*, vol. III. p. 289.

digma. Aunque ciertamente es una ilusión pensar que éste pueda originarse de la nada, puesto que los artífices —o quienes se revuelven contra la tradición y el modelo vigente hasta entonces— han aprendido a pensar, y aún a sentir, dentro de una tradición, conservando, con frecuencia, retazos de lo anterior; extrapolando y reinterpretando conceptos antiguos, que privados de su antiguo lugar y relación con el sistema, caen a menudo en la inconsistencia con lo nuevo.

El abandono de *una* tradición, no supone el abandono de *la* tradición, aunque, a menudo, quienes consideran la necesidad de liberarse de *la* tradición lo que en realidad propician es, como sostiene Popper, "un cambio de una tradición a otra".⁷ Más, en realidad, lo que a menudo se busca es el desprestigio de la autoridad en general, que conlleva el de quienes en un momento dado la detentan. De esta forma aquellos "liberadores" de la autoridad, intencionalmente o no, pueden imponer la suya subrepticamente y de forma que el "liberado" se haga la ilusión de que sus opiniones se han originado única y exclusivamente en él mismo y por él mismo. Pues lo cierto es que, como escribe F. Savater, la transmisión de cualquier saber o hacer, es decir, la educación, "nunca es neutral: elige, verifica, convence, elogia y descarta. Intenta favorecer un tipo de hombre frente a otros, un modelo de ciudadanía, (...) ningún maestro puede ser verdaderamente neutral".⁸ K. Popper, cuya influencia sobre Hayek ha sido tan significativa, recoge en "*Conjeturas y refutaciones*" una conferencia pronunciada en 1948, en el Magdalen College, que titula "*Hacia una teoría racional de la tradición*", donde plantea, frente a los ataques del racionalismo, la imposibilidad de prescindir de la tradición a no ser que quisiésemos estar siempre "en la misma etapa que Adán y Eva cuando murieron (o, si se prefiere, en la misma etapa que el hombre de Neanderthal)". Añade, además, que esto "es una verdad muy simple y decisiva, pero que los racionalistas —sin embargo— a menudo no comprenden lo suficiente, que no podemos empezar desde cero, que debemos

⁷ K. Popper. *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. 1947. Paidós, p. 144. En este sentido, afirma Popper, que el racionalista con su actitud de juzgar todo y descubrirlo por sí mismo, independientemente de cualquier tradición, no se da cuenta de que "él mismo se encuentra muy ligado a una tradición racionalista que es la que tradicionalmente las sostiene [tales actitudes]. Esto muestra la debilidad de ciertas actitudes tradicionales hacia el problema de la tradición". p. 143.

⁸ F. Savater, *El valor de educar*, Ariel, 2001, pp. 151-152.

aprovechar lo *que se ha hecho antes de nosotros*".⁹ Analiza la función que ha desempeñado y desempeña la tradición en la ciencia para extrapolarlo después a otros ámbitos del saber y de la vida. Las teorías científicas nunca han sido —constata este autor— sin más, el resultado de la observación, como creen algunos racionalistas. Los científicos han partido siempre de teorías previas o mitos. Cualquier teoría funciona como un mito en su afán explicativo. A base de reflexionar sobre ellas, de someterlas a crítica o prueba, de intentar ampliar su campo de acción se ha podido llegar a nuevas teorías o reformulaciones de las antiguas. "Si la ciencia avanza gracias a la tradición de modificar sus mitos tradicionales, entonces se necesita algo con lo cual empezar. Si no hay nada que alterar y modificar, nunca se puede llegar a ninguna parte".¹⁰ Es decir, como afirma R. Nisbet, "el talento individual es, simplemente, impotente, y está condenado a girar sobre sí mismo, si carece de una tradición escogida con la que trabajar".¹¹ Lo que se produce, pues, cuando no se parte de algo ya construido, son observaciones dispersas y una desorientación radical, igual a la que se produciría en la sociedad si se prescindiese por completo de las normas y cada uno inventase su comportamiento según su particular criterio. La vida se convertiría en un sobresalto continuo al no poder anticipar la conducta de los que se cruzasen con uno. Nuestra integración en una sociedad sólo es posible si estamos seguros de que una parte importante de los comportamientos de la gente se ajustan a ciertos patrones y de que raramente encontraremos a individuos que no se adapten a ellos. "Es en este punto en el que se torna comprensible el papel desempeñado por la tradición en nuestras vidas. Estaríamos ansiosos, atemorizados, frustrados (...) si el mundo social no contuviese un grado considerable de orden (...). La mera existencia de estas regularidades es más importante que sus méritos o deméritos peculiares".¹² Así pues, las diversas tradiciones, al igual que buena parte de nuestra legislación, responden al afán de introducir cierto orden y posibilidad de predicción racional en el mundo en que vivimos. Mas esto no tiene porque suponer una renuncia a la crítica ni al cambio si fuese necesario, asegura Popper.

⁹ Popper, *Op. cit.*, p. 152.

¹⁰ Popper, *Op. cit.*, p. 153.

¹¹ R. Nisbet, *Conservadurismo*. Alianza Editorial. 1995. 1ª ed. 1986, p. 49.

¹² Popper, *Op. cit.*, p. 154.

El mismo se considera dentro de una línea de racionalismo “crítico”, reformista, frente a ese otro racionalismo radical que pretende “borrar todo y comenzar desde la nada”.¹³ Racionalismo cuyo origen cifra en Platón, al que equivocadamente enlaza con Descartes.¹⁴ La concepción popperiana de la tradición se halla referida sobre todo al mantenimiento y transmisión de “uniformidades en las actitudes o tipos de conducta de las personas en sus propósitos, valores o en sus gustos”.¹⁵ En este sentido, también para Hayek “las tradiciones recibidas facilitan nuestra adaptación a la desconocida evolución de los acontecimientos”.¹⁶ Pero, además Hayek, hace hincapié en algo que él considera fundamental: que las tradiciones son depósitos de sabiduría acumulada; producto del ensayo y el error, de la adaptación; que han probado su bondad a través de la selección — como lo demuestra que hayan sobrevivido y se hayan transmitido desplazando otras pautas de conducta o modos de hacer. Es decir, para Hayek, lo recogido en la tradición no es algo arbitrario, caprichoso o erróneo, sino producto de la mejor adaptación encontrada a las condiciones de cada época y lugar y, en último término, a la realidad:

“Ese proceso de selección que alumbró determinados usos y hábitos morales es capaz de tomar en consideración mucha más información acerca de la realidad circundante de lo que pudiera lograrse a través de la directa interpretación de los acontecimientos. En este sentido cabe considerar a las normas tradicionales “más inteligentes” que nuestra propia razón”.¹⁷

El concepto de tradición se halla, como decíamos, estrechamente unido al concepto de autoridad, pero esta autoridad no tiene nada que ver con la tantas veces rechazada por Hayek y denominada por él “autoridad central” planificadora. Mientras que la autoridad tradicional recoge y representa los conocimientos, las técnicas, las pautas de comportamiento, en el ámbito correspondiente, adquiridos por un sinnúmero de generaciones

¹³ *Ibid.*, p.154.

¹⁴ Esta visión popperiana sobre Platón ha tenido una gran influencia no sólo en Hayek sino en muchos otros liberales. John Gray expone esta visión del constructivismo platónico en *Liberalismo*, Alianza Editorial, pp. 17-18.)

¹⁵ Popper, *Op. cit.*, p.156.

¹⁶ *La fatal arrogancia*, p. 131.

¹⁷ *La fatal arrogancia*, p. 130.

anteriores, para transmitir-lo a las siguientes; es el compendio del esfuerzo y la laboriosidad de siglos; la autoridad “central”, a la inversa, pretende imponer —y no recoger— una planificación total de todos los aspectos de la sociedad prescindiendo, como señala Hayek, de la información dispersa entre cientos de miles de personas, y de la iniciativa para utilizar esa información desde cada una de estas personas.¹⁸

Ahora bien, si en el artículo a que nos hemos referido, procedente de una conferencia pronunciada en 1948, Popper defiende ciertas funciones necesarias de la tradición como ya hemos expuesto, en el artículo que recoge otra conferencia pronunciada en 1960, incluido igualmente, en *Conjeturas y refutaciones*, parece manifestar un pensamiento más negativo sobre el valor de la tradición, más en el espíritu de la ilustración, y menos en concordancia con Hayek. Identifica tradición con inmovilismo, y autoridad con sinrazón.¹⁹ Para Popper, siguiendo la noción de autoridad y la noción de razón de la modernidad, no sólo no están relacionadas sino que son mutuamente excluyentes. Actualmente la visión de autoridad predominante en nuestra cultura es aquella que la considera como arbitraria, despreciable y nefasta; en suma, irracional. Sin embargo, no se concebía así la autoridad antes de la ilustración y de Descartes; como escribe MacIntyre, según esta noción preilustrada de autoridad

Necesitamos un maestro que nos ponga en condiciones de actualizar [nuestra potencialidad], y tendremos que aprender de dicho maestro y aceptar al comienzo, sobre la base de su autoridad en el seno de la comunidad de un arte, precisamente qué hábitos intelectuales y morales son los que tenemos que cultivar y adquirir, si hemos de llegar a ser efectivos participantes autónomos en dicha investigación²⁰.

Se advierte aquí una concepción de la autoridad docente

¹⁸ Véase *op. cit.*, p. 34.

¹⁹ Bien es verdad que Popper rechaza y critica la teoría de “la conspiración”, promovida por el marxismo fundamentalmente —aunque su origen pueda rastrearse mucho antes—, según la cual las clases dirigentes —prensa capitalista, doctrinas religiosas, etc— están confabuladas para que la gente permanezca en la ignorancia. (Ver *Op. cit.*, p. 14).

²⁰ *Tres versiones...*, p. 94.

racional en cuanto guía de cómo alcanzar la *techne* poseída y acumulada hasta entonces y cómo continuar a partir de ahí, trascendiendo lo hecho hasta el momento; el alumno genial siempre sobrepasa al maestro, pero no habría alcanzado a hacerlo sin él; por otra parte, el ejercicio de la autoridad se da dentro de una temporalidad, como una etapa que procede de, resume y recoge, lo anterior, para dirigirse hacia algo más perfecto. Citando de nuevo a MacIntyre:

Los criterios de realización cumplida en el seno de cualquier arte se justifican históricamente. Han surgido a partir de la crítica de sus predecesores y se justifican porque, y en la medida en que, han remediado los defectos y trascendido las limitaciones de esos predecesores como guías de una realización excelente dentro de ese arte particular.²¹

Desde luego ello no quiere decir que todos los que se han educado en una tradición, sea musical, pictórica, filosófica, científica, moral, o del tipo que sea, tengan un conocimiento crítico de ella y produzcan innovaciones o cambios; en realidad son los menos. Pero eso no significa que el hecho de que la mayoría acepte tales tradiciones sin crítica disminuya su valor y su función positiva, ni que deba acabarse con el papel de guía y ordenamiento que las tradiciones han asumido. Esta es una de las principales convicciones de nuestro autor y así lo manifiesta al criticar la posición constructivista según la cual “*no es razonable aceptar lo que no se puede comprender*”, para, a continuación, desmarcarse claramente de Popper: “De-bo reconocer que esta idea fue compartida por mí en otro tiempo y también se encuentra en un filósofo con el que por lo general suelo estar de acuerdo. Sir Karl Popper, en efecto, dijo en determinada ocasión (1948) que un racionalista “nunca se avendría a aceptar ciegamente *cualquier* tradición”.²² Popper, además, supone, al igual que los ilustrados, que la epistemología de Bacon y Descartes, aun-que errónea, fue la “principal fuente de inspiración de una revolución intelectual y moral sin paralelo en la historia. Estimuló a los hombres a pensar por sí mismos...”.²³ No creemos que Popper ignore todo lo que en Europa se había hecho antes de Descartes en todos los campos de la cultura: arquitectura, música, pintura,

²¹ *Ibid.*, p. 95.

²² *La fatal arrogancia*, p. 111.

²³ *Ibid.*, p. 15.

filosofía, técnica-artesanía, etc., pero parece eliminar la crítica, el talento, la creatividad de aquellos que lo llevaron a cabo, sin renegar de la tradición que los había formado. ¿Hay que concluir con Popper y los ilustrados que no pensaban? ¿Hay tal vez parámetros que nos permitan medir el supuestamente inmenso aumento de hombres que hoy piensan-por-sí-mismos con respecto a aquellos que vivieron en los siglos trece, catorce o quince, por ejemplo, en París, Florencia o cualquier otra ciudad europea? ¿Qué tanto por ciento de creadores por habitante...? Hayek, a diferencia de Popper, señala que “el hombre inclinado a la libertad nunca desistirá de someter a examen — para rechazarla si lo cree oportuno— cualquier orientación que por vía tradicional haya recibido. Pero su vida en común sólo resultará posible en la medida en que se avenga a aceptar algún conjunto de tradiciones (aun cuando no se percate muchas veces de lo que hace) cuyos efectos nunca estará en condiciones de aprehender”.²⁴ Es curioso que ese “estimuló a los hombres a pensar por sí mismos” popperiano, se corresponde con la tan extendida teoría pedagógica actual de la psicología de la motivación. El alumno ha de ser motivado para que se entusiasme con el aprendizaje; si esto no sucede el responsable es el profesor. La imagen del alumno es la de un ser pasivo del que hay que tirar continuamente desde fuera. Frente a esta posición, desde el pensar tradicional se contaba antes que nada con una cierta actitud del alumno, que se traducía en fuerza de voluntad para llevar a cabo el aprendizaje, para perfeccionar una práctica, para dominar un saber que, entonces sí, te ponía en condiciones de criticar, no con conocimientos superficiales y de forma arrogante a la manera del hombre postilustrado. Y desde esta perspectiva lo contempla Hayek al referirse a que “el hombre” —todo hombre, mas no todos— “inclinado a la libertad nunca desistirá...”. Ciertamente se requiere de un marco social y político flexible, que permita, aún poniendo obstáculos, la crítica innovadora.²⁵ Esto es una condición pero no suficiente, pues el protagonismo esta en el individuo. El incumplimiento de las expectativas de los ilustrados —hoy es patente que no era la falta de medios, ni los supuestos obstáculos “intencionados” para que la gente permaneciera en “minoría de edad”, lo que impedían la extensión de la cultura a *todos* los individuos y a todas capas

²⁴ Hayek, *La fatal...*, p. 111.

²⁵ Este marco se dio en Europa desde la antigua Grecia, a la que continuamente aquella volvió sus ojos para superar sus peores momentos.

sociales— está llevando a los gobiernos de muchos países occidentales, de corte socialdemócrata sobre todo —en un intento desesperado—, a imponer por decreto la culturización de las gentes, sin tener en cuenta, como decía Platón, que “la falta de interés no puede combatirse con la coacción”.²⁶

Una vez analizado el modo de pensar que vive y se sabe dentro de una tradición, aceptándola como su matriz, pasaremos a estudiar las características de su rival y destructor, el pensamiento racionalista constructivista, en sus versiones, epistemológica, moral y política, para a continuación hacer una comparación entre ambas formas de pensar. Finalmente, las cuestiones que nos interesan sobre la tradición y que trataremos de desarrollar son las siguientes: primero, cómo se originan las normas, costumbres y usos que componen una tradición; segundo, ¿cuál es la forma, el método, según el cual se transmiten las reglas y usos que la integran?; tercero, ¿cómo se justifican?; ¿qué función cumplen? Todas ellas han sido tratadas con mayor o menor amplitud por nuestro autor. Intentaremos aquí un análisis y una crítica a sus respuestas. Nos quedan, además, otras cuestiones ineludibles en este trabajo dado que la preocupación fundamental de Hayek es la libertad. Una se refiere a la relación entre tradición y liberalismo tanto en moral como en política y economía; la otra a las dificultades y malentendidos a la hora de conjugar tradición y liberalismo; pues históricamente, con cierta frecuencia, el liberalismo se ha opuesto a la tradición.

²⁶ *La República*, 536e. Trad. C. Eggers Lan. Bib. clásica Gredos.

RACIONALISMOS

Se puede considerar al s. XVIII como aquel en que se impone un ataque abierto y sistemático a la tradición en todos los aspectos de la cultura occidental. Fueron los filósofos franceses los que adoptaron una actitud más beligerante frente a la tradición que culminó en el ámbito práctico con la revolución de 1789 —que, en realidad, según A. de Tocqueville, y coincidiendo con Burke, nada tenía que ver con la revolución americana. La obediencia ciega a la tradición, los prejuicios que ella transmite fueron considerados la causa de muchos de los males humanos y sociales. El racionalismo debía imponerse y la tradición ser eliminada. Ciertamente que los pensadores del siglo XVIII no fueron los primeros, ya antes Ockham, Erasmo, el protestantismo, habían atacado instituciones básicas en la tradición europea, pero serían los ilustrados los que llevarían adelante el ataque más efectivo y exitoso en todos los frentes. La emergencia del “racionalismo constructivista” —como lo denominará nuestro autor¹— era, es, incompatible con la tradición y requería, por tanto, la eliminación de ésta. Veamos cómo se fraguó este nuevo pensamiento y las importantes consecuencias que su imposición han traído consigo.

¹ En su artículo *Kinds of rationalism* 1965, Hayek explica que le parece que “the best name for this kind of naïve rationalism is rationalist constructivism”. (...) “Constructivism” now seems to me the best label for the practical attitude which regularly accompanies what in the field of theory I have described as “scientism”. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Rotledge & Kegan Paul, p. 85.

Hayek considera que el racionalismo constructivista en sus afanes por someter el orden social a un plan (o planificación) total —por considerar que esto se traducirá en una eficacia tal que eliminará todas las imperfecciones de la sociedad— está llevando a la anulación de la libertad individual al impedir, en importantes aspectos de la vida, la decisión personal. Ignora, además —según nuestro autor— que la sociedad es algo tan complejo en su conjunto que excede la capacidad de comprensión de cualquier mente individual y que sólo la libertad del individuo y el conocimiento disperso entre millones de mentes, en las más variadas circunstancias, posibilitará la buena distribución de recursos.

Por otra parte, una de las características diferenciadoras más importantes entre el constructivismo y el racionalismo tradicional sería —según Hayek— la actitud ante la “abstracción”: “those who recognize the limits of the powers of the reason want to use abstraction to extend it by achieving at least some degree of order in the complex of human affairs, where they know it is impossible to master the full detail, while the constructivist rationalist values abstraction only as an instrument in determining particulars”.² Es decir, para nuestro autor las reglas abstractas introducen un orden en los asuntos humanos que son una forma de suplir los límites de la razón que no puede abarcar todos los casos o aspectos particulares, mientras que el racionalismo constructivista tiende a desconfiar de las reglas abstractas y a considerar como verdaderamente racional sólo aquella conducta que se basa en decisiones que juzgan cada situación particular de forma independiente. Y esto conduce, piensa Hayek —creemos que acertadamente—, “to de destruction of all moral values”.

Así pues para mostrar y comprender hasta que punto tiene razón Hayek en sus críticas al constructivismo comenzaremos, antes de adentrarnos en el análisis del racionalismo político y moral, remontándonos a sus orígenes y a los factores y causas que impulsaron y favorecieron su desarrollo hasta convertirlo en el criterio más auténtico y seguro para la organización de las sociedades y de la vida. El racionalismo constructivista ha llegado a impregnar tan fuertemente la forma de pensar y sentir del hombre actual que la

² Hayek, *Kinds of rationalism*, p. 89. En *Studies in Philosophy, Politics and Economics*.

tradición ha quedado relegada y aún despreciada como algo pernicioso (hay que reconocer la audacia de nuestro autor cuando se atrevió a elevar su voz en defensa de ella, allá en los años cuarenta, cuando el socialismo, ideología heredera del racionalismo, alcanzaba sus más altas cotas de popularidad). Nuestra primera tarea será estudiar el racionalismo epistemológico en el que encontraron su fuerza y su savia el político y el moral.

Racionalismo epistemológico

Coincide Hayek, con otros muchos autores, en que el racionalismo constructivista —al que quizá sería mejor referirnos con el nombre de constructivismo sin más para diferenciarlo del racionalismo “crítico”, sostenido por Popper, o “evolutivo”, como prefiere llamarlo Hayek, que no desdeña la tradición, como antes hemos ex-puesto— comienza en el siglo XVII y Descartes y Bacon son sus principales impulsores y definidores. “This sort of rationalism —escribe Hayek— is a comparatively new phenomenon, though its roots go back to ancient Greek philosophy.¹ Its modern influence, however, begins only in the sixteenth and seventeenth century and particularly with the formulation of its main tenets by (...) Descartes. It was mainly through him that the very term “reason” changed its meaning. To the medieval thinkers reason had meant mainly a capacity to recognize truth, especially moral truth, when they met it, rather than a capacity of deductive reasoning from explicit premises”.

²

Se vivían, en esa época, momentos de gran optimismo por los avances de la matemática, la astronomía y la mecánica y tanto

¹ En efecto, Hayek, siguiendo a Popper, retrotrae los orígenes del constructivismo a Platón, sobre todo en el ámbito de la política. Ciertamente hay pasajes y propuestas platónicas en *La República* que dan pie a esta interpretación. Pero atendiendo a su epistemología, a sus propósitos y al conjunto de la obra es difícil encajar tal interpretación, como ya argumentaremos más adelante.

² F. A. Hayek, *Kinds of Rationalism*, p. 84. En *Studies in Philosophy, Politics and Economics*,

Descartes como Bacon creyeron extraer el método por el que se guiaban estas ciencias en sus descubrimientos. Una vez fijada la forma en que debía operar la razón, su aplicación a los diferentes ámbitos del conocimiento y de la vida no tardaría en llegar, aunque resulta curioso que haya sido en las ciencias de la naturaleza donde menos se ha cuestionado el valor de lo ya realizado como punto de partida de la tarea investigadora. Pero el éxito del racionalismo epistemológico no habría bastado para el desarrollo del constructivismo político y moral si no se hubiesen dado un conjunto de factores y circunstancias que contribuyeron a su divulgación y éxito; entre ellos podemos citar el surgimiento y expansión del protestantismo, la aparición de una clase intelectual independiente de la auto-ridad y de las directrices de la Iglesia y la constitución de una importante clase media deseosa de aparecer como ilustrada y de constituirse como clase política.

M. Oakeshott, al que seguimos en gran parte, ha trazado de forma bastante completa los rasgos principales del carácter racionalista, y lo ha hecho con suma gracia e ironía en su libro *Rationalism in politics*.³ La primera característica que merece ser destacada en el racionalista constructivista es el rechazo de la tradición, de lo realizado anteriormente así como de cualquier forma de autoridad, "...tomé la decisión de no hacer otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo".⁴ El racionalista tiene que liberar al pensamiento del sometimiento a toda autoridad que no sea la Razón, "su razón". Es escéptico en cuanto al pasado, pero optimista en cuanto a las posibilidades futuras del conocimiento siempre que se aplique "el método adecuado".

Es igualitarista en lo que se refiere a la capacidad intelectual de todos los hombres —"*...La capacidad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso (...) es por naturaleza igual en todos los hombres*"⁵—, la razón es única cualquiera que sea el ámbito en que se aplique y sea quien sea el que lo haga, nada importan tampoco los diferentes estudios, formas de ser, historias o experiencias de los individuos. Está convencido, por tanto, de que aquel que aplique el

³ M. Oakeshott. *Rationalism in politics, and other essays*, Liberty Fund, Indianapolis, 1991.

⁴ Descartes. *Discurso del Método*. Tecnos, 1990, p. 13.

⁵ *Op. cit.*, p. 4.

método adecuado pensará como él.⁶

No es que el racionalista olvide la experiencia como a veces podría pensarse sino que sólo atiende a “su” experiencia —“...tomé la decisión de no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en (...) el gran libro del mundo”.⁷ No necesita conocer las de otros hombres en otros tiempos o situaciones. En todo caso estas pueden ser un obstáculo que hay que salvar, —“me liberaba poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacer-nos menos aptos para escuchar la voz de la razón”.⁸ En realidad lo mejor es empezar todo de *novo*. La acumulación de conocimientos y experiencias no tiene valor para él, le bastan su breve vida y sus limitadas experiencias. Por ello, la educación que vaya más allá de unas técnicas puede llegar a ser nefasta. Así nuestra desgracia es “ser niños antes de ser hombres”, no disponer desde el principio “del pleno uso de nuestra razón”, tener que soportar a preceptores que, a menudo, nos han intoxicado, impidiendo que “nuestros juicios sean tan puros y sólidos como lo habrían sido si, desde el momento de nacer (...) nos hubiéramos guiado exclusivamente por la razón”.⁹ En casi los mismos términos se expresa Rousseau —a quien nuestro autor considera dentro de la línea del racionalismo constructivista cartesiano, aunque muchas veces se le tache “irracionalista” o “romántico”¹⁰— al decir de la educación que recomienda para Emilio que “*forzado* a aprender por sí mismo, usa su razón y no la de otro; porque para no dar nada a la opinión no hay que dar nada a la autoridad, y la mayoría de nuestros errores proceden menos de nosotros que de los demás”.¹¹ No obstante, la mente del racionalista puede, finalmente, prescindir de todos los aprendizajes y conocimientos previos sin que estos dejen huella alguna en su ser,

⁶ Lejos queda este uso del método, con resultados automáticos, de aquel otro que Platón concibe para el método dialéctico. Para utilizarlo adecuadamente se requiere ser un determinado tipo de persona. Con cierto grado de formación y, sobre todo, de madurez: “es a las naturalezas ordenadas y estables a las que hay que darles acceso a las discusiones y no como se hace ahora, al primero que pasa, aún cuando no sea en nada apropiado para aplicarse a ellas” (*República*, 439d).

⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰ Véase *La fatal arrogancia*, p. 94.

¹¹ Rousseau, *Emilio*, Alianza Editorial. 1995, p. 277.

su manera de enfrentarse a, o resolver, problemas,¹² “*his intellectual processes, so far as posible are insulated from all external influence and go on in the void*”.¹³ O, como señala y critica Hayek, según el racionalista “la mente humana es una entidad aislada del cosmos constituido por la naturaleza y la sociedad, en vez de fruto del mismo proceso evolutivo que ha ido dando origen a las diferentes instituciones sociales”.¹⁴

Así pues, el racionalista afirma que ha roto con las autoridades del pasado, que toda su construcción proviene de “su razón”. Y, sin embargo, lo que sucede, frecuentemente, es que deja de citar a los autores anteriores, en los que se apoya, y así se hace la ilusión de que omitiendo el precedente todo proviene de él. Recordemos la famosa demostración cartesiana de la existencia de Dios, basada en los principios de causalidad y de los grados de perfección —utilizados por Aquino en sus Cinco Vías, o antes por Aristóteles, Platón y otros, si bien Descartes los aplica a las ideas, en vez de a la realidad sensible, como había hecho Aquino—, en la cual en ningún momento se nos da la impresión de apoyarse en algo transmitido sino en la pura aplicación de reglas deductivas a unas ideas innatas, aparecidas ahí sin más. O, lo que es peor, ignora lo que se estaba haciendo en su tiempo, como le sucedió con las leyes de Kepler, pieza clave de la cosmología moderna, cuyo desconocimiento le llevó a su errónea teoría cosmológica.¹⁵ En cualquier caso es notable —sobre todo a partir del s. XVII— que las escasas referencias a autores del pasado son siempre para hacer una crítica, nunca para reconocer que se ha tomado algo de ellos —aunque sólo sea el valor de haber planteado el problema que es siempre el punto de partida

¹² Nada más alejado de las concepciones actuales de la *psicología cognitiva* actual según la cual la manera de interpretar los datos viene condicionada por las enseñanzas y experiencias previas.

¹³ M. Oakeshott. *Rationalism in Politics*, p. 7.

¹⁴ F. A. Hayek. *Derecho, legislación y libertad*, p. 24.

¹⁵ L. W. H. Hull en su *Hª de la Filosofía y de la Ciencia* escribe, refiriéndose a Descartes, que “el exceso de confianza en su propio talento y su consecuente ignorancia del trabajo de los demás, le llevó a perder mucho tiempo (...). Se puso a explicar los movimientos de los cielos sin saber propiamente lo que tenía que explicar, puesto que no conocía a Kepler”. Ariel, 1984, p. 198.

de una investigación, como bien afirma Popper—; lo contrario parece que habría entrañado adoptar una actitud de sumisión o de inseguridad respecto a su entendimiento.

Lo que la razón requiere es, como decía F. Bacon, un “plan seguro”, un “arte” o un “método” de investigación, un instrumento que pueda suplir la debilidad de la razón natural. El *Discours de la Methode* y las *Regulae* se corresponden estrechamente con el *Novum Organum*. El propósito fundamental es la certeza y el instrumento para lograrla es un método consistente en una serie de reglas de aplicación mecánica y universal. “The history of Rationalism is not only the history of the gradual emergence and definition of this new intellectual character; it is, also, the history of the invasion of every department of intellectual activity by the doctrine of the sovereignty of technique”.¹⁶ La técnica, infalible, comienza a reemplazar a un Dios benéfico e infalible.

La posesión de la técnica correspondiente pone todas las mentes al mismo nivel. El individuo que no puede o no quiere dedicar tiempo al estudio de los “detalles” de su herencia puede aparecer como educado utilizando esta técnica que le permite abreviar. Ciertamente, siendo justos con Descartes, parece que lo que le llevó a propugnar un método contra los errores fue su afán por superar el escepticismo en que se veía envuelto y no el liberarse de otros estudios, como sería el caso de muchos de los que le sucedieron. Así vemos como Kant, casi dos siglos después, prima la importancia del *procedimiento* al afirmar que

“A menudo el más rico en conocimientos es el menos ilustrado en el uso de los mismos; servirse de la propia razón no significa sino el hecho de preguntarse a propósito de todo lo que se debe admitir ¿Es posible convertir en un principio universal del uso de la razón el fundamento por el que se admite algo o también la regla que se sigue de aquello que se admite? Cada uno puede hacer esta prueba consigo mismo, y, en tal examen, pronto verá desaparecer la superstición y el delirio, aunque no tenga los conocimientos necesarios para refutarlos por fundamentos objetivos”¹⁷.

¹⁶ M. Oakeshott. *Op. cit.* p. 22.

¹⁷ E. Kant. *Qué significa orientarse en el pensamiento*. Leviatán. B. Aires.

Por último, el racionalista sólo admite aquello que puede ser lógicamente derivado de premisas “claras y distintas”. Como escribe Hayek “dado que para Descartes la razón consiste en la mera deducción lógica derivada de premisas explícitas, conviértense en actos racionales únicamente los determinados por un conocimiento verdadero y evidenciable”. De aquí que el racionalista se vio obligado a concluir que “sólo lo que en tal sentido resultara justificable podría servir de base al comportamiento adecuado”.¹⁸ A partir de Descartes, pues, surge una nueva epistemología. Lo racional no será ya la coincidencia con el orden del cosmos sino la capacidad que poseemos de *construir* órdenes siguiendo el procedimiento adecuado; es decir, siempre que uno se ajuste al criterio de certeza pertinente: “claridad-distinción” en Descartes, “identificación de la impresión de la que procede una idea”, en Hume,¹⁹ aplicación de “los juicios sintéticos *a-priori*” sólo al fenómeno, en Kant, o, en el caso de la ética, universalización de los juicios”, etc. Es decir, como bien señala Ch. Taylor:

La racionalidad es ahora la propiedad interna del pensamiento subjetivo, en lugar de consistir en su visión de la realidad. Al dar este viraje, Descartes articula lo que ha llegado a ser la visión moderna estándar: A pesar de las grandes discrepancias acerca de la naturaleza del procedimiento, y pese al desdén que le prodiga la tendencia empirista predominante en la cultura científica moderna, la concepción de la razón sigue siendo procedimental.²⁰

¹⁸ F. A. Hayek. *Derecho Legislación y Libertad*, p. 30, vol. I.

¹⁹ Hayek no aprecia en ningún momento la epistemología racionalista de Hume. F. Duque se refiere, sin embargo, a la decisiva influencia que Malebranche, y también Descartes, de manera quizás indirecta, ejercen sobre él: “La influencia de Descartes, por lo demás, sea directa o a través de Malebranche, es también notoria. Las bases metodológicas del principio atomista (lo diferente es distinguible, y lo distinguible, separable) son claramente cartesianas: todo lo que puede concebirse existe posiblemente: También lo es la definición de sustancia que Hume, implícitamente, acepta (*Estudio preliminar del Tratado*, p. XX). Una idea de la aceptación humeana del principal postulado racionalista nos la da la siguiente frase: “el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente” (*Tratado*, p. 633).

²⁰ Charles Taylor. *Fuentes del Yo*. Paidós. Barcelona. 1996, p.172.

Es, ciertamente, con Descartes, cuando se inicia ese giro copernicano en epistemología. Si antes el mundo se imponía al sujeto, ahora el sujeto se impone al mundo, le impone las propiedades de su razón. No cabe hablar de un constructivismo epistemológico anterior a Descartes. Tanto la concepción griega, platónica y aristotélica, como la cristiana medieval consideran a la razón como una razón que “descubre” y no como una razón que “impone” condiciones a la realidad.

Popper cree encontrar “la raíz del intelectualismo cartesiano y del optimismo epistemológico”²¹ en el *Menón* platónico, que distingue de un Platón evolucionado hacia el pesimismo en la *República*; un Platón crítico frente a un Platón autoritario. Es frecuente identificar las *ideas innatas* cartesianas con las *ideas* platónicas en espera de ser recordadas. Lo cierto es que hay una radical diferencia entre ambas, así como la hay entre sus epistemologías. Para Platón las Ideas son ónticas; la base de la realidad; tienen una existencia aparte y fuera de nuestra mente; para Descartes son contenidos de la misma. Mientras que Descartes sitúa la fuente del conocimiento en nuestro interior (las ideas innatas nacerían de la sola luz de la razón²²), para Platón, como claramente puede verse en el *Menón*, el origen del conocimiento —y, por tanto, también de la moral— está fuera del sujeto, hay que volver el “ojo del alma” hacia el orden cósmico, configurado por el Bien, y sólo cuando éste es captado, a través de su “imitación”, es posible alcanzar la virtud. Aunque en el *Menón* todavía no se habla de la realidad de las *ideas*, aparece claramente la necesidad del aprendizaje, recuerdo de lo que en otro tiempo, otras vidas, se conoció; el origen es externo pues “*habiendo visto* [el alma] efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay que asombrarse si es posible que *recuerde* no sólo la virtud, sino el resto de las que, por cierto, antes también conocía”.²³ Ahora bien, este “recuerdo” no se produce a modo de la cartesiana “captación inmediata de conceptos simples emanados de la razón”, sino que, según Platón, requiere de un sujeto que sea “*hombre valeroso*” y que “*no se cansa de investigar*”. Según Popper “pareciera que en el *Menón*, Platón era consciente del carácter sumamente optimista de su teoría, pues la describe como una doctrina que considera al

²¹ Popper, *op. cit.*, p. 18.

²² Descartes, véase *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla III.

²³ *Menón*, Traducción de F. J. Oliveri, Gredos, 81d.

hombre ansioso de aprender, investigar y descubrir”.²⁴ Sin embargo, la lectura que ha hecho Popper sobre estos párrafos es sorprendente. Platón se limita a expresar las características esenciales del investigador: “valeroso” y “esforzado”. En ningún momento se refiere a que “todos” los hombres reúnan estas características. Está ansioso de aprender “el que está ansioso de aprender”; en principio Platón no señala el número, pero al final del diálogo, tras afirmar que los políticos inspirados han gobernado hasta ese momento basándose en opiniones verdaderas pero sin que ninguno haya sabido transmitir, o enseñar ese saber —como lo muestra la experiencia— concluye que les falta la ciencia, es decir, los argumentos y razones de ese saber, “a no ser que haya alguno que sea capaz de enseñar a otro (...) pero si lo hubiera se podría decir de él...”.²⁵ Igualmente en la República, al enumerar con mucho más detalle los requisitos que debe reunir el investigador, se limita su número automáticamente. Tras hacer el recuento de las exigentes y duras condiciones que debe aceptar el investigador, el filósofo, concluye Sócrates: “Quedan entonces, Adimanto, muy pocos que puedan tratar con la filosofía de manera digna”.²⁶ El optimismo de Platón se refiere, tanto en el Menón, como en la República, a la posibilidad de alcanzar la verdad -“De ningún modo hay que aceptar el argumento polémico ese ²⁷; porque mientras ése nos haría pasivos (...) este otro, en cambio nos hace activos y amantes de la investigación”²⁸- de ningún modo a que todos los hombres aspiren a, y puedan, alcanzar la verdad. El optimismo cartesiano e ilustrado si que se refiere, en el caso del primero, a que todos “pueden” —basta con aplicar el método adecuado—, y en el caso de los ilustrados, además, a que todos “quieren” —basta con que se les deje, y no se les fuerce a permanecer en una minoría de edad. Asimismo,

²⁴ Popper, *op. cit.*, p. 18.

²⁵ Platón, *Menón*, 100a.

²⁶ Platón, *La República*, 496b.

²⁷ El argumento polémico de Menón había sido el siguiente: “¿Y de qué manera vas a investigar, Sócrates, lo que no sabes en absoluto qué es? Porque ¿Qué es lo que, de entre cosas que no sabes, vas a proponerte como tema de investigación? O, aun en el caso favorable de que lo descubras, cómo vas a saber que es precisamente lo que tú no sabías? *Menón*, 80d.

²⁸ *Menón*, 81e.

interpreta Popper que frente a un Platón crítico en el Menón —donde el arte de Sócrates va encaminado a “plantear interrogantes destinados a destruir prejuicios, creencias falsas que son a menudo creencias tradicionales (...). Sócrates no pretende saber (...). Su arte “no es un arte que pretenda enseñar creencia alguna sino que tiende a purificar o limpiar el alma de sus creencias falsas, su conocimiento aparente, sus prejuicios”²⁹—, en la *República* aparece un Platón evolucionado hacia el autoritarismo y el tradicionalismo —natural mente valorado negativamente por Popper como sinónimo de rígido e inmutable. Creemos de nuevo que este autor está en un error con respecto a la epistemología platónica, que tanto en *Menón* como en *la República* utiliza un método exploratorio, como muy bien lo ha definido A. Macintyre. Nos remitiremos a un fragmento de la *República*, casi idéntico a otros del Menón, donde se muestra que Platón busca, sobre todo, aproximaciones a la verdad

- “Pero, Sócrates, ¿en qué haces consistir tú el bien: en la ciencia, el placer o alguna otra cosa?
- Hace rato que conocía que no querías atenerme a lo que han dicho aquellos de cuyas opiniones nos hemos ocupado.
- Lo que no me parece correcto, Sócrates, es que un hombre que ha reflexionado durante toda su vida sobre esta materia, diga cual es la opinión de los demás y no diga la suya.
 - Pero ¿qué?, ¿te parece más razonable que un hombre hable de lo que no sabe como si lo supiese?
 - No como si lo supiese -dijo-, pero puede acceder a expresar como una opinión lo que cree.
 - ¡Cómo! ¿No te haces cargo de lo defectuosas que son todas esas opiniones que no están fundadas en ningún principio cierto? Las mejores de ellas ¿no son completamente oscuras? Y los hombres que por casualidad encuentran la verdad, pero sin poder dar razón de ella ¿se diferencian en algo de los ciegos que siguen el camino recto?
 - En nada.
 - ¿Quieres acaso contemplar cosas informes, oscuras y mal fundadas....?
 - (...) Pues nosotros estaremos satisfechos si nos explicas la naturaleza del bien en la forma en que has explicado la de la justicia la templanza y las demás virtudes.
 - También yo me daría por contento pero temo que semejante cuestión sea superior a mis fuerzas (...). Dejemos por esta vez la indagación del bien (...) en su lugar, si os parece conversemos

²⁹ Popper, *Op. cit.*, p. 20.

sobre una especie de hijo del bien”.³⁰

Lo que aparece claro en este fragmento es que: primero, se ha hecho un repaso y una crítica de las opiniones mantenidas en la época a fin de eliminar “creencias falsas” -“no querías atenerte a lo que han dicho aquellos de cuyas opiniones nos hemos ocupado”-; segundo se advierte de lo inconveniente de confundir las “opiniones” —donde no se cuenta con razones— con la ciencia; tercero, aparece la típica prudencia socrática —“¿te parece que un hombre hable de lo que no sabe como si lo supiese?”— a la vez que una crítica hacia aquellos que así lo hacen; y cuarto, reconoce que aún no está preparado para hablar de la verdad suprema, el Bien, pero que puede intentar una aproximación a partir de lo que se le asemeja, advirtiendo, además, a sus interlocutores que permanezcan alerta no vaya a ser que les lleve hacia el error involuntariamente —“cuidad de que no os engañe sin quererlo, pagándoos en moneda falsa”³¹—. Finalmente expone su método o forma de razonar, que podemos resumir como: exploratorio, inventivo y provisional —que diferencia expresamente del seguido en matemáticas. Se trata de formular hipótesis para encaminarse hacia una nueva serie de principios primeros y de concepciones fundamentales. Sólo cuando estos se han alcanzado de manera satisfactoria puede uno descender desde estos primeros principios para justificar lo que hasta ese momento era tentativo exploratorio e hipotético. En realidad ¿no encontramos aquí ciertas similitudes con el método propuesto por Popper? Al menos en lo que se refiere a la formulación de hipótesis que tomadas como punto de partida nos llevarán a la confirmación, o mejor aún, no refutación de lo supuesto. Y tanto en el *Menón* como en la *República* aparece esa humildad que debe guiar la investigación del filósofo que al mismo tiempo no cesa en su búsqueda de la verdad porque, aunque difícil, la cree posible de alcanzar. Hayek, igual que Popper suscribiría esta actitud y esta creencia. Y creemos que, a pesar de sus reticencias hacia el Platón de la *Republica* —producto de una mala interpretación como ya intentamos mostrar— éste podría ser tachado de “racionalista crítico”, en el mismo sentido que Hayek y Popper. El logos de Platón es un logos óntico, cree en la posibilidad de alcanzar la verdad. Y Popper por su parte nos deja claro que “solo debemos llamar “real” a un estado de cosas si (y sólo si) el enunciado que lo describe es

³⁰ Platón, *La República*. Libro VI, 506c-e. La bastardilla es nuestra.

³¹ Platón, *Op. cit.*, Libro VI, 507a.

verdadero. Pero sería un grave error concluir de esto que lo incierto de una teoría, es decir, su carácter hipotético o conjetural, disminuye de algún modo su *aspiración* implícita a describir algo real”.³²

Si durante el s. XVII el constructivismo epistemológico va tomando fuerza y son numerosos los autores que lo adoptan, en el s. XVIII la teoría del conocimiento kantiana, con su enorme influjo, supone un refuerzo y predominio definitivo sobre el pensamiento tradicional. Recuérdese la famosa frase del *Prólogo a la Crítica de la Razón Pura* cuando Kant se refiere al método utilizado por Galileo y otros padres de la astronomía triunfante en aquel momento: “entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo”; o aquel otro párrafo en el mismo Prólogo: “Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo todos los intentos realizados bajo tal supuesto desembocaban en el fracaso (...) Intentemos (...) un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos (los objetos) antes de que nos sean dados”. Probablemente Kant al considerar la cuestión no sólo como una cuestión de método en la investigación, sino epistemológica, fue mucho más allá que Galileo. El sujeto no sólo anticipa o supone sino que construye la realidad con las reglas “a priori” de su mente. Es cierto que construye sobre los materiales de la experiencia pero ésta es la que se conforma a las reglas que “se expresan en conceptos *a priori*”.

Aun cuando Hayek al exponer la historia del constructivismo epistemológico señala como iniciador a Descartes, reconoce que “éste se abstuvo de sacar conclusiones de índole social y moral”.³³ Esencialmente, considera nuestro autor, porque Descartes se movía aún dentro del ámbito religioso y como consecuencia suponía que el origen de las normas de conducta se debía al designio divino. Fueron sus seguidores los que aplicaron al comportamiento humano la “duda metódica” que había inducido a Descartes a rechazar lo que no pudiese ser lógicamente derivado de premisas claras y distintas.

³² Popper, *Conjeturas y refutaciones*, p. 138. M. Oakeshott señala acertadamente “what distinguishes both platonic and scholastic from modern rationalism: Plato is a rationalist, but the dialectic is not a technique, and the method of scholasticism always had before it a limited aim” (*Op. cit.* p. 20).

³³ F. A. Hayek. *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, p. 29

Sin embargo, Hayek hace pocas referencias a la teoría del conocimiento kantiana y al respaldo definitivo que ésta supuso para el constructivismo moral y político, incluido el del propio Kant, apenas reconocido por Hayek. Mas, ciertamente, es cuestión de coherencia con sus planteamientos epistemológicos el pasar a concebir la ética y la política como creación humana, producto del sujeto moral autónomo o del ciudadano. No obstante, y a pesar de sus reticencias a incluir a Kant dentro del constructivismo, quizá porque eso le alejaría de la imagen liberal con que le contempla, Hayek no puede por menos de reconocer que “en cuestiones morales, hizo uso de su celebre principio *cual si*, a partir del mismo, y a través de la aplicación de adecuados procesos deductivos, resultara posible edificar *ex novo* todo el sistema ético”.³⁴

Desde luego la epistemología de Hayek se encuentra influenciada por la kantiana, lo cual resulta, en cierto modo, paradójico. Así, Hayek concibe la mente, no como una entidad pasiva que se limitase a recibir sensaciones del mundo exterior, sino como desarrollando una actividad creativa que ordena y clasifica; lo que supone que el orden que encontramos en la naturaleza es un producto de esta actividad de nuestra mente. P. de la Nuez³⁵ señala el carácter de esta epistemología en último término constructivista, que se manifiesta en el siguiente párrafo:

Jonh Locke’s famous fundamental maxim of empiricism that *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu* is therefore not correct (...). From our explanation of the formation of the order of sensory qualities itself it would follow that there will exist certain general principles to which all sensory experiences must conform”.³⁶

Lo que encontramos aquí no es que se plantee la posible adecuación entre lo conocido por la mente y el objeto, sino que la

³⁴ F. A. Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. II, p. 87.

³⁵ Véase Paloma de la Nuez, *La política de la libertad*, p. 82.

³⁶ *The Sensory Order, An inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*. Routledge and Kegan Paul, 1987, p. 167. En este libro publicado en 1952, Hayek expone sus teorías sobre el conocimiento. Es de notar el gran interés que Hayek tuvo por la psicología desde joven y que incluso le llevo a dudar entre elegir los estudios de psicología y los de economía. Las cuestiones epistemológicas preocuparon desde muy temprano a nuestro autor como lo demuestra esta obra.

mente ordena lo recibido por los sentidos y lo adopta según ese orden introducido, eludiendo la pregunta por la veracidad, propia de las epistemologías realistas. Es decir encontramos aquí las categorías *a priori* del entendimiento típicamente kantianas. Pero, por otra parte, Hayek, influido quizá por su amigo K. Lorenz, considerará la mente, y el sistema perceptivo, como producto de la evolución adaptativa a las condiciones y modificaciones de la experiencia y, por lo tanto producto de ella.³⁷ Y esto le llevaría a apartarse de Kant en lo que se refiere a una posible adecuación entre la realidad y el pensamiento puesto que entre ambos se produciría una especie de interdependencia: La mente ordena y clasifica según su estructura, impone condiciones, pero a la vez la facultad que permite realizar estas operaciones es un producto de la adaptación a las características de la realidad mediante el proceso evolutivo de las especies en pos de la supervivencia: “El hombre no impone simplemente sobre el mundo que le rodea un patrón creado por su mente. La mente humana es un sistema que cambia constantemente como resultado de sus esfuerzos para adaptarse al ambiente que le rodea”.³⁸ Para Kant, sin embargo, hay unos límites muy precisos para el conocimiento que la razón humana nunca podrá traspasar y a la que sólo cabe imponer un orden a la experiencia sin saber el grado de correspondencia con su verdad, sin poder acceder a “la cosa en sí”.³⁹ No sólo niega la objetividad de las cualidades

³⁷ Naturalmente Kant no podía pensar en términos evolucionistas pues que la teoría darwiniana de la evolución estaba aún por enunciarse. El paso que da Hayek se refiere a suponer que las “categorías” ordenadoras aplicadas a la experiencia provienen, a su vez, o han sido conformadas, por la experiencia en el proceso de la adaptación evolutiva del sistema nervioso. Así, escribe Heinrich Klüver en la *Introducción* que hace a *The sensory order* que: “According to Dr Hayek sensory perception must be regarded as an act of classification. What we perceive are never unique properties of individual objects, (...). Perception is always an interpretation (...). The characteristic attributes of sensory qualities (...) are not attributes which are possessed by these events and which are in some manner “communicated” to the mind; they consist entirely in the “differentiating” responses of the organism by which the qualitative classification or order of these events is created; and it is contended that this classification is based on the connexions *created in the nervous system by past “linkages”*. The qualities which we attribute to the experienced objects are, strictly speaking, not properties of objects at all but a set of relations by which our nervous systems classifies them”

³⁸ *Los fundamentos de la libertad*, p. 41.

³⁹ En “¿Por qué la libertad?”, Juan Marcos de la Fuente se refiere a

secundarias sino también la de las primarias puesto que forma, extensión y movimiento son propiedades espacio-temporales y espacio y tiempo son “puestos” por el sujeto.

Por otra parte, y referido a la realidad social, la costumbre y la tradición, Hayek las considera como producto de la adaptación a las condiciones del entorno y la experiencia: “se basan en la experiencia —puesto que tomaron forma a lo largo de nuestra evolución cultural”.⁴⁰

Respecto a la veracidad epistemológica de las teorías de la ciencia Popper afirma que “las teorías son nuestras propias invenciones, nuestras propias ideas” pero además “algunas de esas teorías pueden chocar con la realidad; y cuando eso sucede sabemos que hay una realidad; que hay algo que nos recuerda que nuestras ideas pueden ser equivocadas. Y es por eso por lo cual el realista tiene razón (...) puesto que creo que la ciencia puede efectuar verdaderos descubrimientos me alinee con Galileo en contra del instrumentalismo”.⁴¹ Es decir las teorías son algo más, para Popper, que instrumento o procedimiento para la predicción; son un intento de alcanzar la verdad o de aproximarse a ella.

cierta indefinición en la epistemología hayekiana que le lleva a plantear preguntas como: “¿Es la razón, la mente, un mero resultado del proceso histórico de evolución selectiva basado en la experiencia, en el método de la prueba y el error? ¿Es posible basar sobre esta idea una concepción del conocimiento que no sea puramente relativista? ¿Qué relación puede existir entre esta forma de conocimiento y la “verdad”?”. Cuadernos del pensamiento Liberal, nº 12. 1991, pp. 11-31.

⁴⁰ *Fatal arrogancia*, p. 57.

⁴¹ *El desarrollo del conocimiento científico*, p. 139.

El racionalismo moral

Es notable la rapidez con que el racionalismo epistemológico se difundió a otros campos del saber y del arte, y en especial a aquel ámbito que debía haberse mostrado menos proclive a adoptarlo, el de la acción humana, es decir, el de la moral, el derecho y la política. Y decimos menos proclive porque dada la gran y directa influencia que tendría en las vidas y las costumbres la cautela debería haber sido mayor ¿cómo pudo suceder esto? Ya hemos enumerado al principio del capítulo ciertos factores que confluyeron para contribuir poderosamente al éxito y rápida ascensión del racionalismo moral y político, que expondremos después con más amplitud. Hayek no ha reparado, quizás, demasiado en ellos; se ha centrado en el racionalismo epistemológico como precedente y más concretamente en la doctrina cartesiana como origen. Nuestro autor se ha preocupado sobre todo de las consecuencias y no de las causas y, quizás debido a ello, la distinción que ha hecho entre autores constructivistas, asociados a planificación, intencionalidad y rechazo del orden espontáneo y no consciente, por una parte, y autores no constructivistas o liberales, defensores de la limitación del poder y de la tradición progresiva, ha resultado demasiado confusa y recibido numerosas críticas.¹

¹ Entre los autores que han criticado a Hayek en este aspecto está C. Kukathas. Considera éste que no sólo no está clara la distinción que hace entre el racionalismo constructivista y otras clases de racionalismo —aunque nosotros creemos que Hayek tiene razón al diferenciarlos, y a mostrarlo hemos dedicado parte de este trabajo— sino que el encasillamiento que hace de ciertos autores en constructivistas o no es bastante cuestionable. Señala que Hayek critica a los teóricos contractualistas como Hobbes o Rousseau, pero no a Locke o Kant que también lo son. No está claro por qué hay que considerar a Bentham

Nos hemos referido, en primer lugar, a cómo el racionalismo epistemológico preparó los esquemas que se aplicarían al obrar humano. Ello suponía el destierro de la costumbre y la tradición, e incluido, el cuestionamiento de unas normas morales que se habían transmitido sin discusión de padres a hijos, así como el rechazo de un lazo que había sido vital entre las nuevas generaciones y las que les habían precedido: el lazo de la confianza. Podía no entenderse el porqué de ciertos usos o comportamientos, la bondad de los mismos, pero se confiaba en quienes los transmitían; lo cual no implicaba que llegado a un nivel de madurez y conocimientos y si las circunstancias lo requerían el individuo con talento no estuviese pronto al cambio o la innovación. Basta echar una ojeada a la cambiante historia europea desde la Antigua Grecia para constatar que esto ha sido así durante siglos y que no ha habido civilización alguna donde se hayan producido cambios tan vertiginosos como en la europea. Sin embargo, a partir del racionalismo nada es valioso por el hecho de existir o de haber existido, de haber sido probado, durante muchas generaciones. Todas las instituciones sociales y en especial los comportamientos morales deben ser sometidos al tribunal de la razón. Y la racionalidad que se busca es una racionalidad en sí misma, abstraída de las circunstancias y del contexto.

La disposición del racionalista político, como escribe Oakeshott, “*makes both destruction and creation easier for him to understand and engage in than acceptance or reform*”.² Y efectivamente en política pronto empezó a pensarse en la conveniencia de llevar a la práctica cambios radicales y totales. Piénsese en las revoluciones que después tuvieron lugar. Pero si cambiar de ideas puede ser relativamente fácil; no sucede así con aquellos sentimientos y comportamientos enraizados en el individuo que forman parte de su estructura moral. Tuvieron que transcurrir dos siglos y la aparición de

antiliberal y a Kant no, o donde colocar a Locke y a Mill. *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 206. ss. P. de la Nuez se refiere también a como “la clasificación hayekiana de los dos liberalismos (...) elimina matices, no tiene siempre en cuenta la época o el momento histórico en que se escribe —así, por ejemplo, ocurre con su consideración de la Antigüedad clásica— y parece olvidar la existencia de contrastes y discrepancias entre representantes de una misma tradición”. *La política de la libertad*, p. 177.

² M. Oakeshott. *Rationalism in politics*, p.8.

nuevas condiciones para que estos cambios morales empezasen a hacerse efectivos y generales.

La moral constructivista es una moral teórica, una moral que persigue conscientemente metas e ideales; desvinculada de la práctica, del hábito y de la costumbre. Y lo que es más grave, ignora que el hombre es un ser que tiene pasiones y deseos que requieren de una educación a una edad tan temprana que todavía la racionalidad o, mejor aún, las capacidades temporal y proyectiva aún no han aparecido y que además tardarán años en aparecer.

El racionalista moral considera al hombre en abstracto, sólo como un ser racional que una vez conocidas las reglas morales que ha de seguir, o una vez que la razón se dé a sí misma las reglas, no tendrá problema alguno en ponerlas en práctica, sin que su manera de ser o sus deseos del presente entren en conflicto con tales normas. Una vez más volvemos a Descartes para hacer notar que una vez aplicado su método a la resolución de problemas epistemológicos, el paso siguiente será su utilización en la conducta. Ciertamente cuando se decide por una moral "provisional" mientras establece cual habrá de ser la suya, ésta no será ni más ni menos que la vigente; es decir, "seguir obedeciendo las leyes de mi país, conservando constantemente la religión en la cual Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde la infancia, guiándome en cualquier otra cuestión por las opiniones más moderadas".³ Todavía no aparece en Descartes animadversión hacia las costumbres y normas morales procedentes de la religión sino más bien un afán de comprensión para su plena aceptación. Sin embargo dejará abierta la puerta a los planteamientos de la moral racionalista que, en resumen, vendrían a ser los siguientes: en primer lugar, bastará deducir las normas morales mediante el método adecuado para que su aplicación a la práctica sea posible y sin dificultad; en segundo lugar, está implicado que en cualquier época de la vida uno puede cambiar de moral, si así lo considera, y, por tanto, de manera de ser; y, tercero, se ignora o se menosprecia aquello que tanto había preocupado a los filósofos griegos y cristianos, la fuerza de las pasiones y el control de las mismas, a fin de que no desborden la razón o, en su caso, a las normas emanadas de ella.

³ Descartes. *Discurso del método*. p. 31.

Recuérdese que la transmisión de la moral tradicional está basada en la inculcación de hábitos y costumbres desde una edad temprana, una edad en que ni la capacidad de prever ni la de entender fines y metas futuras se ha desarrollado en el niño. Sin embargo, éste ya está adoptando formas de ser, adquiriendo hábitos de comportamiento que poco a poco irán definiendo su carácter. Y en caso de que ésta educación temprana no se dé, el carácter se irá constituyendo sobre la satisfacción de los deseos inmediatos y sobre la adquisición de conductas que le permitan salir airoso de la manera más rentable de las dificultades presentes, puesto que la capacidad de un niño e incluso de un joven para mirar a largo plazo es aún incipiente. No es creíble hablar de carácter “provisional” que pueda ser borrado mediante actos de voluntad, como el racionalista Descartes pensaba, cual si se tratara de una pizarra en la que puede escribirse cualquier cosa, o en nuestro caso modificar o hacer desaparecer cualquier hábito sea cual sea su grado de arraigo.

Avanzando en esta línea, se pasa de la concepción según la cual la naturaleza humana puede ser neutralizada en cualquier momento para adoptar comportamientos morales adquiridos mediante argumentos racionales, a la concepción roussoniana, que tanta fortuna ha tenido en nuestros días, que supone que la naturaleza primitiva del ser humano es originariamente bondadosa y sólo hay que dejar que se desarrolle más o menos espontáneamente, aprendiendo el niño por sí mismo a partir de la experiencia, y considerando las consecuencias negativas que ciertas acciones le pueden acarrear. En todo caso es el orden social establecido el que —según Rousseau— ha convertido al hombre en un ser vicioso y bastará con cambiar la sociedad para que cambie el hombre. En realidad esto supone concebir al hombre como “neutral” en principio y como “moldeable” por completo según qué sociedad.

Hayek ha visto la conexión entre el racionalismo cartesiano y el “irracionalismo” roussoniano que, a primera vista, podrían parecer tan contrarios, puesto que Rousseau critica a la educación basada en el razonamiento temprano ⁴ —teoría que se iba imponiendo en los

⁴ Rousseau se refiere varias veces, en *Emilio*, a *De la educación de los niños*, de Locke, para criticar la teoría racionalista de la época. Así dice “razonar con los niños era la gran máxima de Locke; es la más en boga hoy día; su éxito no me parece, sin embargo, muy propio para acreditarla (...) no veo nada más estúpido que esos niños con los que se ha razonado

manuales educativos de la época. Pero, si por una parte rechaza Rousseau la efectividad del razonar con los niños, por otra, no rechaza menos que el resto de los Ilustrados la educación basada en las costumbres, tan impregnadas ellas de los denostados “prejuicios”. Y así, cuando se refiere a la educación que ha de darse en la primera etapa de su educación, antes de los quince años, acaba en una sorprendente aproximación al racionalismo, como ya hemos señalado anteriormente y como puede apreciarse en la siguiente cita donde los ecos cartesianos, de nuevo, son notables: “basta con que vea por sus ojos, con que sienta por su corazón, con que ninguna autoridad le gobierne, salvo la de su propia razón”.⁵ Hayek, como decíamos advierte esta semejanza y así escribe que “se trata de un peculiar pensamiento que, aunque haya sido considerado muchas veces irracional o romántico, adoptó desde el primer momento planteamientos muy similares a los de Descartes”.⁶ Pero lo que sobre todo relaciona a las dos concepciones son las consecuencias similares que de ellas se derivan: el menosprecio de una transmisión moral basada en el hábito, la costumbre y la educación temprana, enraizada en la tradición, que era la garantía de que debía ser así, como sedimento de la práctica. O, como escribe Hayek, “fue Rousseau quién (...) en su intento de liberar a la humanidad de toda constrictión “artificial”, transformó lo que hasta entonces había sido considerado prototipo del salvaje en héroe de la clase intelectual, mientras incitaba a rebelarse contra un amplio conjunto de restricciones a cuya sumisión, sin embargo, debía la humanidad la productividad y densa población alcanzadas (...) quizá constituya este último hecho la raíz más profunda de esa fatal arrogancia de que es víctima el racionalismo moderno en virtud del cual se intenta restituir a la humanidad a esa paradisiaca situación que, supuestamente le permitirá “dominar la tierra” —cual nos ordena el Génesis—, no a través de la sumisión a los esquemas restrictivos del comportamiento aprendidos, sino sobre la base de dar rienda suelta a nuestros instintos más primitivos”.⁷ Así pues, como

tanto”. Alianza editorial, p. 107.

⁵ *Ibid.*, p. 343.

⁶ F. A. Hayek. *La fatal arrogancia*, p. 94.

⁷ *La fatal arrogancia*, p. 95. Queremos señalar, y más adelante lo haremos con más detalle, que Hayek no es del todo exacto al decir de Rousseau que “*incitaba a rebelarse contra un amplio conjunto de restricciones, a cuya sumisión debía la humanidad...*”. Antes que a la rebelión a lo que incitaba era a que el niño alcanzase “por sí mismo” la

decíamos, ambas teorías llevan al mismo desenlace: o bien no son necesarios controles rígidos de instintos, pasiones y sentimientos puesto que son buenos, o bien una vez llegados a unas concepciones teóricas determinadas estas pueden imponerse en cualquier etapa de la estructuración de la personalidad y controlar o anular cualquier hábito, o rasgo de carácter, que ahora se considere inconveniente, por arraigado que esté.

Lejos estaría este racionalismo de aquel otro representado por Platón, Aristóteles o Aquino. En el Libro VI de *la República*⁸, Platón deja claro que para poder alcanzar el auténtico conocimiento de las ideas morales, previamente se debe contar con unas excelencias de carácter que en caso de no darse lo imposibilitarían. La investigación teórica requiere no solamente de excelencias intelectuales —“dotado de memoria, de penetración”—, sino de aquellas otras que suponen el control de las pasiones y el “abandono de los placeres del cuerpo” —“y carezca de los vicios de la avaricia, la vanidad, la cobardía y el odio a la mentira”. Igualmente se manifiesta Aristóteles en el Libro X de la *Ética Nicomaquea*⁹ cuando escribe que los buenos razonamientos parecen tener fuerza sólo “para exhortar y estimular a los jóvenes generosos, y para los que son de carácter noble”. Y continua más adelante señalando que “no es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter”. Desde luego Aristóteles no dejó de contemplar las tres vías por las que podría acceder a la bondad: por naturaleza, por el razonamiento y la enseñanza y por el hábito —ya antes lo había planteado Platón en su diálogo *Menón*—, para rechazar a continuación las dos primeras. Una, por que sólo algunos pocos afortunados, quizá por alguna causa divina, poseen tal naturaleza —bondad que Rousseau hizo extensiva a todos los hombres, obviando la experiencia y de forma puramente especulativa¹⁰, la cual si no se manifestaba era debido a una educación y a una

necesidad de esas restricciones a partir de los castigos que la naturaleza y la propia necesidad de las cosas le deparase. *Op. cit.*, pp. 107, 109, 111.

⁸ Platón, *La república*. Gredos. 1992. Traducción de C. Eggers Lan. Véase 486b y 487a.

⁹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*. Gredos. 1993. Traducción de J. Pallí Bonet, 1179b.

¹⁰ Actualmente las Teorías humanistas de la personalidad —Maslow, Allport, Rogers— han adoptado, en parte, la teoría roussoniana que supone la existencia de un Yo innato, original y bueno, sofocado por la sociedad.

sociedad perversas—, otra, porque “el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos (...) pues el que viva según las pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá”.¹¹ Es decir, la educación y la razón no pueden ser efectivas si no se dirigen a una personalidad previamente moralizada mediante la práctica y el hábito, donde se ha enseñado a controlar los deseos de forma inconsciente, recurriendo a la disciplina y, si es necesario, al castigo, puesto que a edades tempranas, como antes decíamos, cuando la capacidad de previsión falta, lo que prima es el deseo y la satisfacción inmediata.

Así lo considera A. Macintyre cuando opone el enciclopedista decimonónico —que se había adherido a la razón cartesiana impersonal, imparcial y universal, rompiendo con los vínculos de su tradición moral y religiosa— a la tradición moral que va de Sócrates a Aquino: para avanzar en la investigación hay que ser ya de una cierta forma, hay que poseer ciertas virtudes. “Hemos de comenzar por adquirir en grado suficiente las virtudes para ordenar nuestras pasiones de manera correcta, de modo que no nos distraiga ni nos despiste la multiplicidad de bienes que parecen proponérsenos y de modo que adquiramos las experiencias consistentes en seguir reglas y guiar la acción”.¹¹ Una vez conseguido esto podremos comprender mejor esos preceptos, incluso su “porqué”, y, además aplicarlos a nuevas situaciones o a situaciones particulares.

Así pues, podemos concluir: primero, que para alcanzar un auténtico conocimiento y una profundización en los principios se requiere previamente una personalidad iniciada en el camino de la virtud; no es casual la insistencia de Platón sobre la necesidad de que aquel que vaya a dedicarse a la filosofía cuente con la virtud de amar la verdad por encima de todo y odiar la mentira —cuando esto no sucede así fácilmente la teoría puede convertirse en una justificación de la práctica o del modo en que ya se es—; segundo, que los nuevos avances en la teoría no supondrán cambios radicales en la manera de ser, y, por tanto, en la práctica, sino su aplicación a nuevas circunstancias.

¹¹ Aristóteles, *op. cit.*, 1180a.

¹¹ A. Macintyre. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 170.

Hayek rechaza también las teorías morales de la tradición greco-medieval en lo que se refiere a la justificación racional de las normas pero coincide con ellas en la necesidad de educar a los niños desde la edad más temprana —cuando no se dan las condiciones de previsión o finalidad ni, por tanto, de racionalidad— en los hábitos y las normas que la costumbre y la tradición transmiten e imponen. Igualmente considera positivo el énfasis que estas teorías ponen en la necesidad de controlar las pasiones o los instintos. En realidad la única justificación de esta moral, para nuestro autor, es que ha permitido el desarrollo del orden extenso y de nuestra civilización. No puede, entonces por menos que revolverse contra esa moral derivada del constructivismo y que ha venido a parar en la actual “liberación” de instintos, pasiones y deseos, en nombre de la libertad —aunque algunos autores no pensaban, ni deseaban, que llegase a ser así. Se trata, para Hayek, de unos planteamientos equivocados en el campo de la sociología y de la psicología: de errores científicos. Nos referimos a Freud y ciertas corrientes de la psicología que han desacreditado la moral tradicional basada en la contención de los instintos. Así, escribe Hayek que “los efectos más devastadores (...) derivan del intento, por parte de los psiquiatras, de tratar a sus pacientes sobre la base de la liberación de sus instintos innatos (...). El autor que en mayor medida ha contribuido quizá a socavar las bases de todo orden cultural seguramente sea Freud a través de la profunda influencia que en sus enseñanzas han tenido en el campo de la pedagogía”.¹² Y es que, ciertamente, ha sido en los últimos cincuenta años cuando, gracias a psicólogos y pedagogos, se han cambiado las directrices educativas, que, aunque formuladas con anterioridad, como ya hemos visto, habían quedado como mera teoría o restringidas a minorías. Gracias a los medios de comunicación, así como a los propios Estados que han impuesto la figura de los orientadores escolares en los centros educativos, psicólogos y pedagogos han llegado a todos los ámbitos familiares e individuales, promoviendo esa moral de la “no represión”, la “liberación de instintos”, la “ausencia de responsabilidad” (los culpables son los otros, la sociedad o las circunstancias), la “autocompasión y el victimismo”, que tan peligrosas socialmente le parecen a Hayek.

¹² A. F. Hayek. *Derecho, legislación y libertad*, p. 305, vol. III.

Como vemos, nuestro autor denuncia y crítica la forma de educación y transmisión de las normas morales que promueve el pensamiento ilustrado —tanto el racionalista como el supuestamente “irracionalista”—, primero a nivel teórico, e impuesto más tarde de forma efectiva en la práctica. Y es que el pensamiento ilustrado, en su conjunto, hizo la guerra a la educación basada en los hábitos, la imitación, la costumbre y la tradición, reforzadores todos, como antes decíamos, de los odiados “prejuicios”. Modos de educar, sin embargo, tan queridos a nuestro autor. En toda la obra de Hayek, pero en especial en *La fatal arrogancia*, hay numerosas referencias a la importancia del papel desempeñado por la educación tradicional en la formación y mantenimiento de la sociedad extensa.

Pero además de una nueva forma de adquirir las normas morales, el racionalismo constructivista supone el intento de encontrar un fundamento y una justificación de la moral al margen de la teología. En *Derecho, legislación y libertad*, Hayek distingue, acertadamente, entre “ley natural”, base del ordenalismo, y “ley racional”. Señala cómo a partir de los siglos XVI y XVII se produce un cambio fundamental en el sentido de la palabra “razón”. “El término “razón” que hasta entonces había significado la capacidad de la mente para distinguir entre el bien y el mal, es decir, entre lo que concordaba o no con las normas establecidas, vino a significar la facultad que permite al hombre deducir el contenido de dichas normas a partir de premisas explícitamente establecidas”.¹³ El racionalismo acaba con el concepto de bien intrínseco. El pensamiento medieval se había cimentado en la creencia de que existía un orden extrahumano —dado por Dios— que la razón podía conocer, no dictar desde sí misma. Locke —cuyas ideas políticas, sin embargo, tanto influyeron en el pensamiento ilustrado— fue el último de los pensadores noreuropeos que consideró el orden moral como permanente y para quien ley natural “*significaba sustancialmente lo que había significado para Cicerón, Séneca y para toda la Edad Media*”¹⁴. En este sentido Hayek recoge una cita de Locke donde se manifiesta con gran claridad la distinción entre ambos tipos de razón:

“Por razón no creo que deba entenderse en este contexto aquella facultad del entendimiento que da ilación al pensamiento y aporta pruebas lógicas a la reflexión, sino ciertos principios definidos de comportamiento de los que nacen todas las virtudes y

¹³ F. A. Hayek. *Derecho, legislación y libertad*, p. 42, vol. I.

¹⁴ G. Sabine. *Historia de la teoría política*. FCE. 1996, p. 111.

cuanto es necesario para la adecuada formación moral (...) la razón más que establecer y enunciar esta ley natural, la busca y la descubre (...) más que autora de esta ley es su intérprete”.¹⁵

Ch. Taylor, sin embargo, considera que, aunque Locke hable de ley natural y de que la razón puede descubrirla y no tenga por qué atenerse exclusivamente a la revelación, la determinación para seguirla viene dada por la voluntad divina antes que por el orden sustantivamente bueno, y su posición se encuadra, por tanto, dentro del voluntarismo teológico: “la ley natural es normativa, a juicio de Locke, *porque* es el dictado de Dios”; de ahí que “para los humanos el bien moral —sus obligaciones morales— está fundamentado en los mandamientos de Dios, no es ninguna tendencia que pueda aprehenderse en la naturaleza con independencia del reconocimiento de ser los destinatarios de los dictados de Dios.”¹⁶

Nuestro autor no cae en el error, tan frecuente, de considerar al racionalismo como una corriente que va sin discontinuidad de Platón y Aristóteles a la Ilustración. Así, señala que cuando el concepto de ley natural fue asimilado al de ley racional pasó a significar casi lo contrario de lo que antes se intentaba expresar. No obstante el encuadramiento que hace de Platón y Aristóteles a lo largo de su obra, o en otro aspecto de Kant, es, como venimos diciendo, ambivalente.

En resumen, a partir del siglo XVII, el racionalismo moral deja de lado la Ley Natural. Dentro del ámbito religioso el nominalismo y la Reforma habían cuestionado ya la existencia de un orden bueno sustantivo, extrahumano, fundamento incuestionable de la conducta humana, considerado como tal por la antigüedad grecolatina y la Europa medieval. Desvinculadas las normas morales, primero, de la concepción finalista y después de la teológica, se hará necesaria la justificación secular de la moral.

Se tratará de hacer compatibles la “opinión” —impulsada por el libre examen y la renuncia a la posibilidad de conocer la verdad

¹⁵ *Derecho, Legislación y libertad*. p. 257-258. Tomado de *Essays on the law of Nature*, 1676, ed. W. von Leyden, Oxford 1954. Citado por Hayek también en el artículo *The Legal and Political Philosophy of David Hume, Studies in Philosophy, Politics and Economics*, R & Kegan Paul, p. 107.

¹⁶ Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 252.

objetiva, símbolo de la libertad individual (uso público kantiano de la libertad)— con la universalidad propia de, o requerida por, ciertas normas morales. “La moral racional postulará principios que puedan y deban ser mantenidos por todo hombre, independientes de circunstancias y condiciones, que pudieran ser obedecidos invariablemente por cualquier agente racional en cualquier ocasión”.¹⁷ Si la razón es única en todos los hombres —razón ahistórica, autónoma— y las normas morales son racionales cada ser racional producirá e impondrá de forma independiente las mismas leyes morales. Kant creyó haber superado el conflicto entre la máxima subjetiva y la ley universal pero el tiempo ha venido a mostrar que el conflicto, que durante cierto tiempo pareció haberse salvado, se agudiza cada vez más.

Con el protestantismo y la promoción por parte de éste de la libertad de conciencia se produce una escisión —o duplicidad moral— entre el hombre exterior que ha de ajustar su conducta a una moral pública unificadora, y el hombre interior que en su vida privada sólo atiende a su conciencia. O dicho de modo kantiano, la razón práctica no atiende a ningún criterio o autoridad externo a sí misma. La pregunta es: ¿esta dicotomía es acaso posible? Durante los siglos XVIII y XIX así lo pareció. Pero hay que considerar que aunque aparentemente se proclamaba y se creía en esta libertad, la moral tradicional y la religión —fuertemente arraigadas a niveles populares— hicieron posible, como antes señalábamos que tal contradicción entre ambas morales no se manifestase. Mas llegado el s. XX, el desprestigio —por razones en la que entraremos más tarde— y declinar de la autoridad de la religión en occidente y el incremento, por diversas circunstancias, de la independencia del individuo, han hecho que cada vez sea más patente la contradicción entre la radicalizada libertad individual y el interés general, del que se ha erigido representante el creciente Estado planificador y reglamentador. “No es sorprendente que la política de las sociedades modernas oscile entre una libertad que no es sino el abandono de la reglamentación de la conducta individual y unas formas de control colectivo ideadas sólo para limitar la anarquía del interés egoísta”.¹⁸ Y es precisamente esta libertad exacerbada o “liberación”, como dice Hayek, de las cargas de la civilización lo que supone “cada vez

¹⁷ A. Macintyre. *Tras la virtud*. Crítica. 1987, p. 67.

¹⁸ A. Macintyre, *Tras la virtud*. p. 54.

más severas amenazas a la libertad política".¹⁹ De ahí la preocupación de nuestro autor. El constructivista ha perdido de vista que las limitaciones a la libertad individual mediante normas morales pueden hacer posible la existencia de un orden no sólo mayor sino también más libre que cualquier otro que pudiera obtenerse a través del control centralizado.

En resumen, creemos que Hayek está en lo cierto con sus críticas hacia las doctrinas morales antitradicionalistas, pues tanto la corriente de pensamiento ilustrado representada por Kant, que ignora la parte pasional e histórica del hombre, la estructura afectiva, y se centra en la razón como fundamento de su autonomía moral, y aquella otra que, reforzada por Freud, pretende la liberación de los instintos, aunque tan dispares ambas con el convencimiento de promover la libertad individual, en lo que han desembocado, con frecuencia, es en impulsar personalidades caóticas, conflictivas y desestructuradas por falta de aquella guía que suponía la educación tradicional basada en la configuración temprana del carácter —naturalmente un carácter considerado como deseable para la felicidad del individuo integrado en la vida social. La pretensión de alcanzar este carácter, y las formas de conducta de él derivadas, a una edad adulta en que la racionalidad del propio individuo dirija el proceso, es una fantasía que curiosamente entra en contradicción con las teorías psicológicas hoy dominantes sobre las destrezas cognitivas. Aquí se habla de la necesidad de estimular y desarrollar tempranamente las habilidades intelectuales del niño mediante el ejercicio continuado y sistemático.²⁰ Y cuando el entrenamiento intelectual no se ha realizado en los primeros años resulta difícil alcanzar el desarrollo o la agilidad que en otro caso se habría conseguido.

Cuando falta la capacidad de controlarse uno a sí mismo y

¹⁹ F. A. Hayek. *La fatal arrogancia*, p. 115.

²⁰ Si bien hay que señalar que a nivel teórico se reconoce esta necesidad, a nivel práctico entra en conflicto con aquellas ideas de no "obligar". La solución que proponen los pedagogos como panacea es la sustitución de la "obligación" por la "motivación". Sólo es cuestión de "dar con el método que motive". Los resultados están a la vista. A pesar de que los países ricos cada vez invierten más dinero en educación el índice de fracaso escolar aumenta sin parar.

aumenta la ignorancia como consecuencia perversa de tal tipo de educación, como Hayek acusa, se produce una disminución de la libertad del individuo y una mayor posibilidad de manipulación. Ya se alzan voces desde posiciones muy diferentes a la de Hayek que se han dado cuenta de esto. Así F. Savater escribe que “la desaparición de toda forma de autoridad en la familia (lugar por excelencia de transmisión de costumbres y normas morales) no predispone a la libertad responsable sino a una forma de caprichosa inseguridad que con los años se refugia en formas colectivas de autoritarismo”.²¹ Hayek supone que quienes han impulsado aquel tipo de doctrinas son personas bien intencionadas e idealistas pero también cabe pensar que, para quienes pretenden aumentar su poder en la sociedad, es más fácil llevarlo a cabo con individuos de este tipo.

Debemos señalar, sin embargo, que ambas tendencias educativas provienen de la exaltación de las capacidades del individuo y de la igualación de todos los ingenios decretada por Descartes que hacen a todo hombre apto para decidir sobre la bondad o maldad de los actos. El individualismo, que tiene su origen en el Renacimiento, se consolida en los s. XVII y XVIII, especialmente en el ámbito protestante, con las teorías contractualistas que suponen al individuo anterior a la sociedad; y es precisamente de él de donde brota el concepto de “derecho” como facultad frente a lo que había significado tradicionalmente, el derecho como regla. Mas ¿acaso esta educación permisiva denostada por Hayek no es un producto, entre otras causas, del individualismo? Si no hay modelos, ni esencias a los que aspirar ¿se puede reprochar a alguien su particular forma de vida? Cuando, como hace Hayek, se considera que cada individuo debe perseguir sus propios fines sin que haya nada que sea intrínsecamente bueno ¿en que basarse para hacer reproches sobre ciertos estilos de vida o ciertos comportamientos? El único criterio al que apelar que nos da Hayek —ya lo hemos señalado— para rechazar esta moral es el de la ineficacia en la producción de riqueza.

²¹ F. Savater. *El valor de educar*. Ariel. 1997, p. 67.

Racionalismo político

El racionalismo político contó entre sus primeros teóricos a Hobbes y a Espinoza, influidos ambos fuertemente por la epistemología cartesiana. Su fuerza y difusión no ha parado de crecer hasta nuestros días de tal forma que hoy se ha convertido prácticamente en el criterio indiscutible de toda política. Las características fundamentales del racionalismo epistemológico empezaron a ser aplicadas a la política de forma rigurosa. Así, en primer lugar, el método resolutivo compositivo cartesiano, valido para el conocimiento de cualquier ámbito de la realidad fue utilizado para rediseñar la sociedad. Se trataba de reducir el cuerpo social a sus elementos constitutivos y recomponerlo después, eliminando posibles e inconscientes errores. Por otra parte, había que desechar aquellos elementos cuyo papel no se distinguiese con claridad, al tiempo que se consideraba necesario fundamentar el nuevo orden en principios generales establecidos teóricamente, y no como había sucedido hasta entonces en que se dejaba que aquel descansase en la espontaneidad y la experiencia. En segundo lugar el racionalista político trata de construir o levantar el orden social *ex novo* y por completo, siguiendo aquellos criterios cartesianos, ejemplificados en la construcción de una ciudad, según los cuales es mejor la casa o la ciudad diseñada por un solo arquitecto o por una sola mente, que aquellas que se han ido formando a lo largo del tiempo y por múltiples autores, condicionados sus autores por lo que ya había, de modo que Descartes considere que parece “que ha sido el azar, y no la voluntad de unos hombres que hacen uso de su razón el que ha

dispuesto así las calles y casas faltos de orden o de plan”.²² Si extrapolamos tal ejemplo al diseño de una sociedad siguiendo la propuesta cartesiana quedarán suprimidas las imperfecciones derivadas, por una parte, de una ausencia de plan para la consecución de un proyecto, y, por otra, de autores diversos, como había venido sucediendo hasta el momento; pues “*lo difícil es hacer algo perfecto cuando se trabaja sobre obras realizadas por otros*”.²³ La consecuencia fue, como decíamos al principio, propugnar la destrucción de los “órdenes” existentes —más bien “desórdenes” según el criterio constructivista— basados en agregados y modificaciones parciales llevados a cabo según lo habían pedido las nuevas circunstancias y necesidades emergentes y realizados, naturalmente, por hombres de diversas épocas y generaciones.

Ahora bien, si analizamos más detenidamente la propuesta cartesiana —construir en su totalidad con un solo proyecto y un único autor— concluiremos que es demasiado simple y reduccionista. Empecemos examinando la propuesta de *un solo autor*. Tal vez si se considera el caso de un pintor sea fácil admitir que Descartes tenga razón. Un cuadro se realiza en un tiempo muy limitado, asumible ampliamente durante la vida de un hombre. Pero el tema cambia notablemente si nos referimos a una catedral u otra gran obra, no hablemos ya de una ciudad o de la organización social en su conjunto. Lo que sucedía en general con una obra de cierta envergadura era que quien la empezaba y proyectaba muriese antes de acabarla. Podía suceder además que en el transcurso de la realización se descubriesen nuevas técnicas y variasen las necesidades, lo cual obligaba a los arquitectos sucesores a hacer modificaciones sobre la marcha. No se contemplaba, en absoluto la opción de destruir lo construido y volver a empezar. En lo ya hecho estaba el esfuerzo, la funcionalidad originaria, el coste económico, la belleza, etc.; y en todo caso se trataba de armonizar lo mejor posible lo viejo con lo nuevo. El paso de los años no valoró menos la belleza o el encanto de lo más antiguo porque su técnica fuese más rudimentaria. Si tomamos en consideración el caso de la construcción de una ciudad, la amplitud del tiempo en que se

²² Descartes. *Discurso del método*. p. 16.

²³ Descartes, *Op. cit.*, p. 17.

extiende y los cambios en diversos factores como la riqueza, la técnica, los gustos, etc., requieren de cambios sucesivos y graduales. El emperador Nerón, tristemente recordado por la historia, contó entre sus hazañas un experimento semejante, al destruir la ciudad de Roma en busca de un nuevo orden y una nueva estética. En ningún sentido es comparable la complejidad de un experimento tal llevado al diseño de un nuevo orden social tal como propugnarían los continuadores constructivistas de Descartes. Lo más problemático del asunto es que el experimento ha de aplicarse a seres humanos. De ahí que la cautela sería más aconsejable. Sin embargo, llevados de una gran seguridad en los poderes de la razón —o de una *fatal arrogancia*, como acusará Hayek— numerosos autores, continentales sobre todo, se adhirieron en gran número a este tipo de doctrina.²⁴

Mas, continuando con nuestro análisis, cuando Descartes hablaba de *un solo autor* no tenía en cuenta, precisamente porque formaba parte de su método, que es uno en cuanto individuo, pero es también todos los que le precedieron en el desarrollo de una teoría o de una techné, bien sea en música, arquitectura o cualquier otro

²⁴ Véase, por el contrario, la diferente posición de Hume, enteramente opuesta al constructivismo: En materia de formas de gobierno no cabe como en otros mecanismos artificiales, desechar una vieja máquina si podemos dar con otra más precisa y cómoda, o hacer sin riesgo pruebas de éxito dudoso. Todo gobierno establecido tiene por ello una enorme ventaja, pues la inmensa mayoría *de la humanidad obedece a la autoridad* y no a la razón, y esa autoridad sólo la concede a aquello que la autoridad recomienda. En consecuencia, el decir o experimentar en esta manera dando crédito a supuestos argumentos y filosofías nunca será propio de magistrados prudentes, que sentirán profundo respeto por lo que presenta las huellas del tiempo, y aunque puedan intentar mejoras en pro del bien público, acomodarán en lo posible sus innovaciones al antiguo edificio, y conservarán las principales columnas y apoyos de la constitución". Hume, como se ve, no desdeña los cambios siempre que se hagan con la debida prudencia y así añade que "en todo caso, ha de ser conveniente saber que es lo más perfecto en la especie, a fin de que podamos aproximar lo más posible a ello las constituciones o formas de gobierno existentes mediante *cambios e innovaciones tan suaves* que no provoquen grandes trastornos en la sociedad" (*Ensayos políticos*, Tecnos, pp 128-129). La bastardilla es nuestra. Como puede verse, por otra parte, la identificación del pensamiento hayekiano con el de Hume es total en este aspecto.

saber, y se lo transmitieron. Los conocimientos y procedimientos aprendidos condicionarán siempre su hacer por muy creativo que éste sea. Cuando uno crea o diseña algo, aunque aparentemente sea algo único y original, entraña o recoge todo lo aprendido y practicado por generaciones anteriores, muchas veces de forma inconsciente sólo por estar en contacto con el maestro, rodeado de una forma de hacer, o, como escribe Oakeshott, “*the pupil working alongside the master who in teaching a technique also imparts the sort of knowledge that cannot be taught*”.²⁵ Es una maestría derivada de la práctica. El arquitecto occidental y el arquitecto japonés por muy originales que fuesen crearon dentro de sus respectivas tradiciones, limitados, podríamos decir, por ellas. Con un sello o una impronta que no ofrece lugar a dudas y que es inevitable por mucha ilusión que uno quiera hacerse acerca de la “originalidad”. Cambiando de ámbito ¿podría un político-legislador, o aunque sean varios trabajando en conjunto, realizar algo semejante como diseñar un orden social y político completamente nuevo aún siendo éste infinitamente más complejo que cualquier arte particular? Y si se hiciese ¿con qué resultados? Si el arquitecto puede construir una casa nueva desde sus cimientos aunque evidentemente *a partir de sus conocimientos previos* ¿puede el pensador político rediseñar por completo una sociedad con retazos inconexos, no explícitos, de tradiciones anteriores y convertirlos al mismo tiempo en un fundamento sólido y coherente? Así lo cree el constructivista. Y el socialismo real lo ha llevado a la práctica en nuestro siglo de una manera absoluta. La preocupación de Hayek, que deja traslucir especialmente en *La fatal arrogancia*, es hacia dónde nos lleva esto.

Ya decíamos que el primero en formular esta doctrina fue Thomas Hobbes. Fue el iniciador de la reflexión teórica sobre la política y el propiciador de una ruptura total con la tradición. Escribe G. Sabine²⁶ que “su sistema fue el primer intento decidido de considerar la filosofía política como parte de un cuerpo mecanicista de conocimiento científico”. Aunque se trataba de alcanzar tal conocimiento mediante la deducción y no de forma empírica. En resumen, lo que la ciencia significaba para Hobbes era una construcción racional de lo complejo basándose en lo simple, al modo de la geometría. Así pues, Hobbes, como escribe Dalmacio Negro, hizo devenir la filosofía política una ciencia “a priori”. A partir

²⁵ Oakeshott, *Op. cit.*, p. 39.

²⁶ G. Sabine. *Historia de la Teoría Política*. FCE, Méjico, 1993, p. 357.

de él, la concepción de la política como teoría sustituyó a la política como arte.²⁷

La contribución de Rousseau, al igual que la de Hobbes, a la expansión del pensamiento político constructivista ha sido enorme. Si bien considerado frecuentemente como enfrentado a las doctrinas racionalistas ilustradas, esto parece más bien una falsa interpretación del *Discurso sobre la desigualdad* por parte del romanticismo alemán en el sentido de considerar que —en su rechazo del orden establecido, fuente de vicios, engaños y arbitrariedades— Rousseau proponía una vuelta al estado de naturaleza y un quebrantamiento de la ley. Cuando en realidad su propuesta no es la de “un hombre natural que vive en estado de naturaleza”, sino la de “un hombre natural que vive en el estado de sociedad”.²⁸ Un hombre, según Rousseau, despojado de todo lo artificial y superfluo (incluido el conocimiento alejado de la utilidad inmediata) con gustos sencillos e indiferente a los refinamientos culturales. Aunque lo que ocurre realmente es que no hemos conocido a otro hombre que el que vive en sociedad y por ello su naturaleza no puede separarse, ni suponerse fuera o al margen de la sociedad como pretendía Rousseau.

Hayek ha visto bien la influencia cartesiana racionalista en *El contrato social*. En este sentido Cassirer escribe sobre “la rigurosa deducción racional que domina en el *Contrato social*”.²⁹ El supuesto

²⁷ D. Negro, *La tradición liberal...*, p. 160.

²⁸ J. J. Rousseau. *Emilio o de la educación*. Alianza Editorial. 1995, p. 274.

²⁹ En *La filosofía de la Ilustración*. FCE, p. 297. Cassirer apoya la tesis mantenida por Hayek respecto al racionalismo roussoniano. Así, escribe que “Rousseau es un auténtico hijo de la Ilustración cuando la combate y supera. Su evangelio del *sentimiento* no significa una ruptura, porque no actúan en él factores puramente emotivos, sino convicciones auténticamente intelectuales y morales (...). Gracias a esta orientación radical (...) pudo actuar en Alemania sobre autores tan poco sentimentales como Lessing y Kant”. *Ibid*, p. 303. Otra opinión diferente se encuentra en la *Historia de las teorías políticas*, de G. Sabine. FCE, p. 425. Aunque también es cierto que este autor señala las inconsistencias de su obra y las diferentes y contrapuestas interpretaciones que se pueden hacer a partir de tales incoherencias.

estado de naturaleza sólo es un artificio lógico y metódico, no histórico, para permitirse repudiar el orden actual, pero ello no quiere decir que se renuncie en general al orden sino que se levante otro orden más firme sobre cimientos más seguros. Se trataba de la refundación de un estado de razón que sustituyese a un estado de necesidad ciega. La sociedad hasta ese momento no había sido querida y formada libre y conscientemente.

Encontramos así reunidas en Rousseau algunas de las características que definen al racionalista político: a) la afirmación de su derecho a rechazar el orden existente en su totalidad; b) confianza en su capacidad para rehacerlo desde los cimientos, mediante un acto de voluntad, de acuerdo con principios ideados por él mismo; c) alejamiento de la naturaleza; el nuevo orden se funda sobre convenciones, sobre la cultura (aunque Rousseau parezca separarse del resto de los ilustrados racionalistas, su concepción de “naturaleza” no deja de ser artificioso e imaginario); d) creencia en que esto puede lograrse por medio del proceso político y e) finalmente, la destrucción de la tradición considerada fuente de prejuicios arbitrarios e irracionales. Añadamos, por una parte, que el contrato —tanto en Hobbes como en Rousseau— viene a sustituir a la naturaleza, la tradición y la costumbre, y por otra, que el Estado —el artificio hobbesiano— o la voluntad general roussoniana se constituyen en fuente de normatividad.

Puesto que política y derecho se encuentran estrechamente relacionados y son complementarios, el racionalismo político iba necesariamente aparejado al racionalismo jurídico. Durante la Edad Media y la antigüedad se había considerado que el derecho no es objeto de “creación”, y, desde luego, no por el poder político, cuya función principal era hacer que aquel se cumpliera. El marco dentro del cual se había desarrollado el derecho era la ley natural, y ésta suponía el conocimiento y desarrollo de aquellas tendencias que perfeccionaban la naturaleza humana. Todo derecho humano, si es verdadero derecho y no puro empleo de la fuerza, habrá de ser deducido de la ley natural —afirmaba Tomás de Aquino. Y la ley positiva será la interpretación del derecho natural, en concordancia con él y persiguiendo siempre el bien común; es decir, debía poner las condiciones para que cada ciudadano “pudiese buscar libremente su felicidad”. La ley natural se manifiesta a través de las inclinaciones naturales del hombre y se explicita a través de la

participación de la ley eterna en la criatura racional. Así pues, si el derecho natural, por su misma realidad y naturaleza, implica un orden fijo de validez universal e intemporal, en lo que se refiere a su conocimiento y determinación aparece como una tarea siempre nueva. Es decir, la ley humana o positiva, reconoce Aquino con una adecuada perspectiva histórica, puede cambiarse justamente por dos motivos: uno, debido a la razón; “porque es natural que pueda ésta llegar paulatinamente de lo imperfecto a lo perfecto. Así vemos, por ejemplo, en las ciencias especulativas, como los primeros filósofos nos enseñaron algunas cosas aún imperfectas que de algún modo han ido perfeccionándose. Lo mismo sucede en las cosas prácticas”.³⁰ Se aprecia aquí la posición antirracionalista del aquinate, la razón no conoce de una vez por todas sino que es progresiva y en el caso de la práctica se particulariza además atendiendo a lo concreto. Así, según él, el segundo motivo que puede llevar a cambiar la ley es el *mudarse las condiciones de los hombres, a las cuales convienen diversas cosas según las distintas condiciones*.³¹ Por tanto, la ley natural venía a ser el límite dentro del cual podía moverse y perfeccionarse la ley humana. Y los fundamentos de este gran edificio eran, de una parte, la ley eterna y, de otro, la naturaleza humana ideal. El dejarlos de lado supondría destruir su coherencia. Y esto fue lo que realmente sucedió por causas a las que después nos referiremos.

La ley natural y la tradición —en Inglaterra la *common law*— habían servido de marco limitador del poder político, mientras que la iglesia medieval había sido considerada depositaria de la autoridad moral. Pero el racionalismo político suponía, en primer lugar, la desvinculación religiosa de la política —las guerras de religión de los siglos XVI y XVII y la ruptura de la unidad de la iglesia llevaban en esa dirección— y, dando un paso más, según la teoría de la soberanía de Hobbes, la iglesia debía quedar subordinada al poder civil. Por otra parte, el decisionismo comenzó a sustituir al ordenalismo. El afán organizativo por parte del poder político, el aumento de su ámbito de competencias, llevaba a que éste se arrogase la capacidad de legislar y que el derecho público se hiciese cada vez más fuerte. Como muy bien expresa Hayek:

La ley llegó a ser conceptuada como acto voluntario

³⁰ Tomas de Aquino, *Tratado de la ley*, Cap. VIII, art. 4. Porrúa, Méjico. 1990, p. 47.

³¹ Tomás de Aquino, *Op. cit.*, p. 47.

irrestringido y deliberado del gobernante (...). Los estudios exhaustivos realizados en torno a la evolución de este proceso evidencian su íntima conexión con las monarquías absolutas (...); acompañó al mismo la progresiva equiparación de la nueva potestad de dictar normas de comportamiento con otra más antigua que los gobernantes habían siempre ejercido: la de organizar y dirigir el órgano de gobierno, produciéndose dicha coincidencia hasta extremos tales que ambos poderes llegaron a confundirse entre sí de manera tan inextricable como para que llegase a surgir la idea, hoy predominante, de que sólo existe una única función legislativa.³²

Es verdad que se señala como iusnaturalista la línea de pensamiento jurídico que, iniciada en el s. XVII principalmente por H. Grocio, dominará durante los tres siglos siguientes el pensamiento europeo como base del derecho; línea que, como decíamos antes, pretendía la equiparación de ley de la Naturaleza con ley de la razón. Sin embargo, no deja de ser un falseamiento del auténtico sentido del concepto de ley natural.

La pérdida de la unidad cristiana y la decadencia de la autoridad religiosa —y, en otro sentido, el racionalismo triunfante en la ciencia que creía posible prescindir de la religión y la metafísica finalista— impulsaron la búsqueda de un derecho obligatorio al margen de las diferentes creencias. A esta tarea se aplicó Hugo Grocio que, como decíamos, sentó las bases del nuevo iusnaturalismo, tan alejado del originario que a la postre resultó un derecho racionalista y que compartiría más adelante con sus detractores positivistas la idea de que toda ley es necesariamente producto de la razón y no descubrimiento por parte de la misma. Su discrepancia estaba en que mientras para los primeros la ley puede ser derivada lógicamente de premisas establecidas *a priori*, los positivistas entendían que la ley es siempre construcción deliberada basada en la consecución de unos objetivos conscientemente buscados. Hayek advierte que “el concepto de *ley natural* fue asimilado al de *ley racional*” cambiando por completo el sentido que había tenido antes del s. XVII.³³ Así señala G. Sabine que la importancia de la teoría del

³² *Derecho, legislación y libertad*, p. 148, vol. I.

³³ *Op. cit.*, vol. I, p. 48. En este sentido hace Hayek una cita muy significativa de John C. H. Wu, “*Natural law and our Common Law*”, *Fordham Law review* XXIII, 1954, 21-2: “Las modernas filosofías especulativas y racionalistas relativas al derecho natural son aberraciones de la gran corriente tradicional escolástica...proceden *more geométrico*”.

derecho natural de Grocio no se debía al contenido pues se había limitado a seguir los pasos de los juristas antiguos. Su importancia era metodológica. Proporcionaba ese método racional y científico que con tanto éxito se difundía e imponía en la época. Había ciertos principios, claros, simples y evidentes a partir de los cuales se podía construir —como en la geometría— un sistema completamente racional de teoremas. Se trataba de unificar el método para todas las ciencias, tanto sociales como físicas. Significaba, además, la posibilidad de dejar de lado la autoridad y la costumbre. Grocio se apoyó en los filósofos medievales y en la escolástica tardía, sobre todo en Vitoria y Suárez, pero su teoría de la ley natural como conjunto de proposiciones producidas por la razón difícilmente podía compaginarse con sus convicciones protestantes y secularizadoras. Veamos algunas de las afirmaciones de Grocio que entran en conflicto con ley natural. Tenemos en primer lugar su consideración de que la naturaleza del hombre es el fundamento del derecho natural:

Pues la naturaleza misma del hombre que, aunque no nos faltase de nada, nos llevaría a las relaciones mutuas de la sociedad, es la madre del derecho natural.³⁴

Pero ¿de que concepto de “naturaleza humana” se trata? “*La naturaleza humana racional y social de Grocio no es ya la naturaleza humana ideal de las rationes naturae, sino una ficción humanística*”.³⁵ Por otra parte, si en la antigua tradición se había fundamentado el acceso al conocimiento de la naturaleza ideal del hombre en la participación de la ley eterna en la criatura racional, al desvincular Grocio la teoría del derecho natural de la teología y la metafísica en general desaparecían algunas de las condiciones necesarias para hacer coherente el sistema. Resulta curioso, además, que el número de principios que Grocio presenta como evidentes es mucho más amplio que el de Aquino. Este no admitió más que un reducido número de principios y de carácter muy general —ya comentaremos después como, sin partir de los mismos

³⁴ H. Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz, Prolegómena*, sec.16.

³⁵ Hirschberger, J., *Historia de la filosofía*, p. 506. Ed. Herder. 1968.

presupuestos, coincide en esto con el pensamiento de nuestro autor.

En tercer lugar la propia técnica deductiva fue poniendo gradualmente de manifiesto una ambigüedad inherente al sistema de derecho natural. El doble empleo de la palabra verdad, significaba unas veces que la conclusión dependía lógicamente de las premisas y otras la existencia real de los hechos o cosas a los que se refería. Esto tuvo como consecuencia que, con el tiempo, la verdad racional no coincidiese con los datos de hecho. A esto se añadía otra ambigüedad, a saber, la referida a la necesidad lógica y a la necesidad moral. Esta última se refiere a la realización de fines y propósitos humanos, y aunque Grocio consideraba la justicia como la conformidad del derecho con la naturaleza humana ya habíamos señalado que tal concepto se había vuelto problemático y discutido.

En cuarto lugar estaba el problema de la soberanía. Grocio parece alinearse con los escolásticos renacentistas, según los cuales el príncipe no recibe el poder de Dios sino del pueblo puesto que el poder político es propiedad del Estado, y el Estado como comunidad de hombres no es el príncipe sino el pueblo. Pero éste lo ha recibido de Dios y, por tanto, no puede ser el origen sino el portador del poder. Sin embargo cuando define la soberanía como “un poder cuyos actos no están sujetos a otro derecho, de suerte que puedan anularse por el arbitrio de otra voluntad humana”³⁶, y distingue entre un poseedor común del poder, el propio Estado, y otro especial, el gobierno —considerando, además, que un pueblo puede desprenderse por completo de su poder soberano—, su pensamiento se torna confuso.

Por último, en relación con esto, en su teoría sobre el derecho de resistencia cree adoptar una vía intermedia, aunque de hecho no sea así. Es decir, sin justificar la resistencia, y defendiendo que una vez que el pueblo ha traspasado su poder al gobernante no puede asumirlo de nuevo ni quitar la autoridad que el mismo constituyó, subraya las limitaciones morales que deben imponerse a los gobernantes. Esta tibia actitud contrasta con las decididas defensas de Aquino³⁷ —más radicalizadas aún en Juan de Mariana, Juan Altusio

³⁶ H. Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*. Madrid. Reus. 1925, p.153.

³⁷ Aquino en su obra inacabada, *El gobierno de los príncipes*, (sólo el libro primero y parte del segundo se deben a él, siendo el resto del segundo y los demás obra de algún discípulo) manifiesta claramente su posición al

y los monarcómanos holandeses— de la limitación del poder del gobernante. Y si bien Grocio mantiene como indudable que no hay que obedecer mandatos contrarios a las leyes naturales y por ello se puede practicar la resistencia pasiva (I, 4, 1), se opone radicalmente a la resistencia activa esgrimiendo como razón fundamental que esto iría contra el sentido mismo de Estado ³⁷(I. c. 2).

Un iusnaturalismo más próximo al medieval lo encontramos en Locke, aunque ya decíamos que este autor adopta una posición a caballo entre el iusnaturalismo y el voluntarismo. Habíamos señalado que éste a través de Hooker había enlazado con aquella tradición originaria, no racionalista, de la ley Natural, en la que era axiomática la realidad de las *limitaciones morales* al poder, la responsabilidad del gobernante para con el pueblo y la *subordinación* del gobierno al derecho. Locke iniciaba el liberalismo que tan fructíferas consecuencias habría de tener en Inglaterra, donde se consolidaría, una vez derrotados los intentos absolutistas, la *rule of law* —gobierno bajo leyes y no de hombres— donde el derecho privado prevalecía sobre el público y era potestad de los jueces. “Comenzó a metamorfosearse la idea de origen eclesiástico de que todo gobierno tiene que ser limitado, en específicamente liberal”.³⁸ Sin embargo, había otro aspecto en el que Locke se separaba notablemente de esta doctrina para aproximarse a la de su contemporáneo Hobbes. Al interpretar el derecho natural como una pretensión a unos derechos individuales e inviolables, inherentes al individuo —entre ellos la propiedad privada ³⁹— su teoría resultaba

escribir: “si por derecho toca a un pueblo el elegir su propio rey, sin injusticia puede el mismo pueblo destituir al rey elegido o recortar su poder, si abusa tiránicamente del mismo. Y no ha de pensarse que es infiel la multitud que derroca a un tirano, aun cuando desde mucho tiempo atrás le hubiese estado sujeta; porque él mismo al no cumplir su oficio (...) ha merecido que la multitud no le sostenga el pacto por el cual ha sido hecho rey”. Op. cit. p. 266). Y para no llegar a esta situación, Aquino recomienda que “una vez elegido el príncipe, se ha de controlar de tal manera su gobierno que se le quite la ocasión de convertirse en tirano” (Ed. Porrúa, p. 265). He aquí uno de los principios básicos del liberalismo político defendido por Hayek.

³⁷ Grocio, *op. cit.*, (1, 4, 1) y (1, c, 2).

³⁸ D. Negro, *La tradición liberal...*, p. 126.

³⁹ Hay que señalar que en esto Locke se aparta de Aquino. Mientras que para el primero “el hombre al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de esta, tiene en sí mismo el gran

implícitamente tan egoísta como la de Hobbes pero, a diferencia de la de éste, encerrando una contra-dicción insoluble. G. Sabine lo expone con gran acierto:

Tanto el gobierno como la sociedad existen, según Locke, para mantener los derechos del individuo, y la inviolabilidad de tales derechos es una limitación a la autoridad de ambos. Por consiguiente en una parte de la teoría de Locke el individuo y sus derechos figuran como principios últimos; en otra es la sociedad la que desempeña este papel. No hay nada que explique de modo admisible la forma en que ambos puedan ser a la vez absolutos.⁴⁰

Así, la teoría de Locke, inspiradora del liberalismo defendido por Hayek —limitación del poder, espontaneidad social y protección de bienes y libertades— al hacer al sujeto portador de derechos llevaba en su seno aquel otro liberalismo que se desarrollaría más tarde en su afán de promocionar el individualismo y el reconocimiento de derechos positivos —también llamados de segunda generación por algunos— para cuya administración y dispensa el estado ha crecido sin parar hasta nuestros días; aumentando más y más su poder hasta convertirse en el gran Leviatán hobbesiano. Este tipo de derechos positivos —o subjetivos, pues su número no está limitado a los que aparecen en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, sino que cada individuo se cree autorizado para reclamar y exigir sus particulares aspiraciones como “derechos”— ha contribuido a desvirtuar el sentido originario y auténtico del término “derecho”, y, como subraya Hayek, “carece de sentido hablar del derecho a aquello que nadie está obligado a proporcionar (y que

fundamento de la propiedad” (Segundo tratado sobre el gobierno civil. Alianza Editorial. 2000, p. 70), para Aquino no se reconoce la propiedad como un derecho natural, aunque tampoco considera que sea “contrario a él, sino algo sobreañadido según lo ha encontrado conveniente la razón natural”. Y expone después las razones por las que considera mejor para la sociedad que se dé la propiedad privada. (Véase *Tratado de la justicia*. Ed. Porrúa, p. 183). Es decir lo que defiende Locke en función del individuo, para Aquino está en función del bien común. De forma semejante a Aquino, Hume, siglos después defenderá la propiedad privada basándose en que es de la mayor utilidad e interés general. Esto, además de atender a ciertos razonamientos desplegados por él, es “evidente” y de “sentido común” para Hume. Ver *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza Editorial. 1993, pp. 61-62.

⁴⁰ G. H. Sabine, *Op. cit.*, p. 404.

quizá nadie esté en situación de hacerlo)".⁴¹ "¿Cuál puede ser el sentido jurídico que corresponda a la afirmación según la cual "todos los seres humanos tienen derecho a la satisfacción de sus necesidades económicas, sociales y culturales, en la medida en que lo exige su dignidad... (art. 22)"? ¿Ante quién puede "todo el mundo" reivindicar unas condiciones de trabajo justas y favorables?", se pregunta Hayek más adelante.⁴² A menos que el Estado asuma la tarea de convertirse en una organización capaz de hacerse con el control de los resultados, que adopte la forma de un orden totalitario, no cabe tal planteamiento. Es decir, el Estado, a través de los gobiernos —en vez de limitarse a imponer "*normas de carácter general y aplicables a un número desconocido de casos*", expresado en términos hayekianos ⁴³— asume el deber de proporcionar determinadas situaciones materiales concretas a diferentes sectores o grupos sociales. Al obligarse los gobernantes a satisfacer estos derechos "sociales y económicos" —confundido el deber, en muchas ocasiones, con los intereses de partido y la compra de votos, como denuncia Hayek— se sigue que "los viejos derechos civiles y los nuevos derechos civiles y económicos no pueden ser atendidos simultáneamente por ser intrínsecamente incompatibles entre sí".⁴⁴

Afirma Hayek, por otra parte, que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, es un intento de fundir los derechos correspondientes a la tradición liberal con una tradición que nuestro autor considera totalmente distinta: la que deriva de la revolución marxista rusa. Sin embargo, cabe preguntarse, una vez iniciado el individualismo ¿dónde poner sus límites? ¿No es patente que en las democracias occidentales los intelectuales marxistas —se podría citar una larga lista— han abanderado la defensa de los derechos "sociales y económicos" junto con el individualismo más radical? ¿No se produce la situación paradójica de que, cuanto mayores son las exigencias del individualismo, más planificación y burocracia requiere para su satisfacción, cercenando con ello la libertad que era su punto de partida? MacIntyre ha expresado muy bien esta contradicción:

⁴¹ *Derecho, Legislación y Libertad.*, vol. II., p. 188.

⁴² *Ibid.*, p. 185.

⁴³ Véase *op. cit.* vol. III., cap. XIII y XVI.

⁴⁴ Hayek, *Derecho....*, vol. II. p. 187.

Por un lado se presentan los sedicentes protagonistas de la libertad individual; por otro, los sedicentes protagonistas de la planificación y la reglamentación, de cuyos beneficios disfrutamos a través de la organización burocrática. Lo crucial en realidad, es el punto en que las dos partes están de acuerdo, a saber, que tenemos abiertos sólo dos modos alternativos de vida social, uno en que son soberanas las opciones libres y arbitrarias de los individuos, y otro en que la burocracia es soberana para limitar precisamente las opciones libres y arbitrarias de los individuos. (...) No es sorprendente que la política de las sociedades modernas oscile entre una libertad que no es sino el abandono de la reglamentación de la conducta individual y unas formas de control colectivo ideadas sólo para limitar la anarquía del interés egoísta (...). La sociedad en que vivimos es tal, que en ella burocracia e individualismo son tanto asociados como antagonistas.⁴⁵

Así pues, a medida que el Estado ampliaba su función organizadora para satisfacer la creciente demanda de derechos positivos o subjetivos se ha producido un creciente liderazgo, en materia juris-prudencial, del derecho público sobre el derecho privado y el "positivismo jurídico" se ha convertido en el instrumento del Estado planificador. El positivismo jurídico, afirma nuestro autor, "ha llegado a ser, seguramente, uno de los factores que en mayor medida han contribuido a la destrucción de ese modelo liberal clásico que se basaba en una justicia que nada tenía que ver con metas concretas".⁴⁶ A grandes rasgos, entre las características definitorias del positivismo jurídico podríamos enumerar las siguientes: 1) se trata de un derecho "creado" artificial y premeditadamente en oposición al derecho que se "descubre" o se "investiga" al plantearse situaciones conflictivas concretas; 2) el positivismo jurídico no se atiene a criterio moral alguno para determinar la validez del ordenamiento jurídico, pretensión ésta fundamental en el iusnaturalismo —*si la ley no es justa, no es ley*; 3) es la teoría jurídica según la cual no existe más derecho que el positivo; 4) asume el principio hobbesiano de la omnipotencia del legislador, *non veritas sed auctoritas facit legem*; 5) se trata de una concepción del Derecho como ordenamiento; y 6) se considera que el único método de interpretar el Derecho es el lógico racional, fundado en la

⁴⁵ Macintyre, A. *Tras la virtud*, p. 54.

⁴⁶ Hayek, *Derecho legislación y libertad*, vol II, p. 90.

intención del legislador. En la consolidación del positivismo jurídico cabe destacar tres nombres, Hobbes, Bentham y Kelsen. Autores fuertemente criticados por nuestro autor.

Critica hayekiana al racionalismo jurídico

Una de las características más negativas del positivismo jurídico, a juicio de Hayek, ha sido el intento de desacreditar aquella concepción de la ley —base del orden espontáneo y especialmente del liberalismo— según la cual el uso de la violencia sólo está justificado si se emplea para garantizar el respeto a las normas de recto comportamiento.⁴⁷ “El positivismo jurídico, por el contrario, pretende legitimar igualmente el empleo de la violencia cuando éste se pone al servicio de algún interés o meta particular”.⁴⁸ Es decir, la violencia pasa a ser un elemento esencial del Derecho en vez de considerar a éste como un sustituto de la violencia.

Otros rasgos del positivismo jurídico, criticados e inaceptables para Hayek y que han contribuido a socavar el liberalismo clásico, son los siguientes: a) su negación de todo criterio positivo de justicia y como consecuencia la imposibilidad de recurrir a criterios objetivos de la misma; se considera todo lo relativo a la justicia como opinable, relativo o emocional. El error de este planteamiento, afirma Hayek, es no tener en cuenta que aunque no haya criterios positivos de justicia no queda eliminado que pueda haberlos negativos, y que haya de concluirse de ahí que “la irrestricta voluntad de alguien deba prevalecer”. No se puede determinar lo que es justo pero sí lo que no lo es. Hayek cree posible —estableciendo un paralelismo con el

⁴⁷ “Normas de recto comportamiento” para Hayek son las que designan aquellas reglas que: 1) sin hacer referencia a un fin concreto contribuyen al mantenimiento de un orden espontáneo (establecer y reforzar las normas de recto comportamiento es de lo que se ocupan los derechos privado y penal, si bien no todas las disposiciones de estos son normas del citado tipo), 2) son de carácter negativo (más que prescribir prohíben) y general y 3) establecen las condiciones en virtud de las cuales un individuo puede conseguir los fines que desea.

⁴⁸ *Derecho, Legislación y Libertad*, vol. II, p. 99.

criterio de falsación popperiano— acercarse a la verdad o la justicia mediante la eliminación de lo que es falso o injusto⁴⁹; b) mientras que los teóricos del liberalismo en el s. XVIII, señala Hayek, concluyeron que son precisamente las normas de recto comportamiento —es decir, aquellas que van encaminadas fundamentalmente a proteger la seguridad y la libertad de cada individuo para perseguir sus fines propios— las que permiten el orden espontáneo, el positivismo jurídico tiende inexorablemente a reducir la libertad mediante la imposición de conductas a través de leyes organizativas; c) Hayek hace notar que los más señalados partidarios del positivismo jurídico son aquellos que se habían especializado en derecho público y además proclives a los planteamientos socialistas: es decir, quienes son partidarios de la planificación social y por ello del estado intervencionista en cada vez más aspectos de la vida del ciudadano; d) la concepción positivista como algo cuyo contenido deriva de la voluntad del ente legislador supone —como subraya Hayek— que “queda automáticamente eliminada la posibilidad de establecer cualquier limitación al supremo poder legislativo”⁵⁰, llegando a confundirse Estado y Estado de Derecho hasta el punto de —como afirmó Kelsen— considerar el derecho (Rech) nazi como derecho, aunque cupiese lamentar tal realidad.

El jurista C. Schmitt, en la línea crítica de Hayek, considera al positivista como un tipo jurídico que no es natural (y por ello precisamente perecedero). “Fundamenta, primero, su punto de vista en una voluntad (del legislador o de la ley), y luego, contra esa voluntad, directamente en una ley “objetiva”. Lo que defiende, en realidad es un “Estado legal” en vez de un Estado de “derecho” y coloca así “el interés de la seguridad jurídica en lugar de la justicia”.⁵¹

⁴⁹ Así, escribe nuestro autor respecto al paralelismo que se daría entre las ciencias de la naturaleza y las jurídicas, que éste se aprecia “en el hecho de que sólo un ininterrumpido esfuerzo por eliminar lo que es falso o lo que es injusto, respectivamente, facilita la aproximación a la verdad o la justicia, aún cuando la aplicación de este proceso nunca pueda aportarnos la garantía de haber alcanzado la verdad o la justicia absolutas” (*Derecho, legislación y libertad*, vol. II, p. 88). Esta propuesta hayekiana recuerda también el método platónico exploratorio consistente en ir detectando la falsedad de las concepciones que sus oponentes tienen sobre la piedad, la valentía o otros conceptos. Su método de preguntas y respuestas suponía que al delimitar y eliminar lo falso se iba acotando lo que podía ser verdad.

⁵⁰ *Derecho, legislación y libertad*, vol. II, p.116.

⁵¹ C. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tec-

El resultado final es que, “sin un sistema de coordenadas de un orden concreto, el positivismo jurídico no consigue distinguir entre justicia e injusticia, ni entre objetividad y arbitrariedad subjetiva”.⁵² Por el contrario, considera el normativismo como superior y como un tipo jurídico “permanente en la historia del derecho”; se debe esto a que cualquier normación legal “se eleva sobre un caso particular y sobre la situación concreta, de ese modo adquiere, como “norma”, una cierta superioridad y sublimidad sobre la mera realidad y efectividad del caso particular concreto, de la situación y de la voluntad variable de las personas”⁵³. De aquí el principio tan querido a nuestro autor de “gobierno de la ley y no de los hombres”. El norma-tivismo interpreta una de las más bellas y antiguas creaciones del pensamiento jurídico de la humanidad, la frase *nomos basileus* de Píndaro”, o “*nomos* como rey”, de modo normativista: sólo la ley debe gobernar”⁵⁴. Ahora bien, cuando el *nomos*, que no sólo significa norma sino orden se desvincula, por completo, de todo orden concreto, nos encontramos en el normativismo puro; normativismo que desemboca en el racionalismo. Hayek no se da cuenta, por ejemplo, de que este normativismo es el kantiano, y de que Kant es tan racionalista en su pensamiento político como lo es en el epistemológico o en el moral, a pesar de sus esfuerzos por considerarlo dentro del liberalismo no racionalista. Schmitt, sin embargo —tras señalar que cuando a partir del s. XVII, la familia y el matrimonio dejan de considerarse órdenes concretos y comunidades naturales para pasar a tomarse como relaciones jurídicas de los individuos, contractualmente construidas y regidas por normas de derecho racional— afirma que: “Las últimas consecuencias de un siglo de derecho racional se expresaban finalmente en Kant, en el momento en que reduce el matrimonio a un pacto de individuos recíproca-mente interesados en su sexualidad”.⁵⁵

El positivismo jurídico, pues, se caracteriza —a la vez que se distingue de los diversos iusnaturalismos— por su distanciamiento de cualquier criterio positivo de “justicia” y, por tanto, por el rechazo de su relación con cualquier código moral en el que pudiera apoyarse.

nos, p. 39.

⁵² C. Schmitt, *ibid*, p. 44.

⁵³ C. Schmitt, *ibid*, p. 12.

⁵⁴ C. Scmitt, *ibid*. p. 13.

⁵⁵ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 48.

Se presenta el positivismo como una ciencia caracterizada por su neutralidad valorativa, estrictamente formal y alejada de toda ideología.⁵⁶ Hayek señala, sin embargo, la falsedad de esta pretensión puesto que detrás de cualquier orden social hay siempre una ideología al igual que en los criterios de identificación de la ley. También N. Bobbio opina que el positivismo jurídico no se mantiene neutral frente al Derecho puesto que al adoptar la postura de que se debe obedecer a la ley en cuanto tal, de forma absoluta, se manifiesta como un positivismo ético. Si bien nuestro autor señala que esta característica, ni en el positivismo, ni en cualquier otra teoría del derecho, tiene por qué ser criticable.

Por otra parte, Hayek afirma compartir con el positivismo la tesis de que “en ningún sentido tiene que ser cierto que la ley deba recoger o satisfacer determinadas exigencias morales”, y señala que críticos del positivismo jurídico como H. L. A. Hart han sido considerados como positivistas a su vez por mantener tal tesis. Se aleja aquí nuestro autor esencialmente del iusnaturalismo clásico⁵⁷, *ordenalista*, en cuanto que éste tiene su origen en la afirmación de la existencia de una naturaleza humana común, perfeccionable mediante el desarrollo de sus tendencias básicas y formando parte de un orden extramundano. La función de las leyes sería, precisamente, la de contribuir o al menos permitir dicha perfectibilidad y nunca la de impedir la o estorbarla. Este esquema es ajeno a la antropología hayekiana que sólo parece tener en cuenta aquella parte de la naturaleza humana que tiene que ver con su mente —cuyo

⁵⁶ Con la pérdida de influencia del iusnaturalismo clásico se hace necesario que el Estado se convierta en fuente de la moral, al menos de la moral pública —esta distinción entre moral pública y moral privada, producida como consecuencia de las guerras de religión en los s. XVI y XVII, entraña a su vez la pretensión de un Estado neutro respecto a las creencias que dan soporte a diversos códigos éticos que han de convivir dentro de la misma estructura territorial y organizativa. Así, a finales del s. XVIII, el Estado secularizado, no sujeto a ninguna instancia superior, se sirve de la ideología —especie de teología secularizada, con un fin moral— como sustituta de la “razón de Estado”. (Véase D. Negro, *La tradición liberal...*, pp. 176-177).

⁵⁷ Algunos autores como Passerin d'Entrèves distinguen entre iusnaturalismo *ontológico* y iusnaturalismo *deontológico*. Considerando este último como un valor y no como un hecho.

desarrollo y evolución supone simultáneo y en interacción con la cultura; un producto de la evolución cultural. La parte afectiva, sin embargo, queda ignorada al igual que su relación con la mente; a la que nuestro autor parece considerar sólo en términos cognoscitivos, racionales o calculadores.

Advierte Hayek que aunque a veces se le haya tachado de sustentar tesis “naturalistas” no es cierto en modo alguno puesto que el sentido en el que utiliza los términos “natural” y “naturaleza” nada tienen que ver con la idea de una esencia humana universal, ni con un orden trascendente, sino que se refiere a aquello que surge espontáneamente y sin intención, al modo del lenguaje, que aún siendo una creación social y por ello no propiamente “natural”, se considera, frente a los lenguajes artificiales contruidos premeditadamente, como natural, al surgir de forma espontánea (lo que no contempla en sus presupuestos, nuestro autor, es que la estructura de ese lenguaje esté determinada por una “manera de ser” constitutiva, previa, de la mente y que el lenguaje aunque no premeditado tenga que ajustarse a ciertos cauces, y lo mismo ocurriría con el orden social, a pesar de su variedad habría algo que lo determina- se y lo limitase: la naturaleza humana). Señala, igualmente, respecto a lo que considera normas de recto comportamiento, que “no tienen contenido natural alguno ni carácter específicamente consustancial a la naturaleza del ser humano”.⁵⁸ Pero esto tampoco significa para él que la humanidad pueda establecer reglas a su antojo. La moral y las costumbres son producto de, o se deben a, un proceso de índole experimental y evolutivo. Su justificación es contribuir a la “eficacia”. Entendida la eficacia como bienestar, seguridad, estabilidad social, justicia, etc. La pregunta es si esto es suficiente para vincular a los seres humanos a unas determinadas reglas de conducta y a un determinado orden social.

En realidad, no hay que descartar la “objetividad” de las leyes si entendemos “objetividad” como producto de la espontaneidad y no procedente de, ni tampoco alterable por, una voluntad particular (la espontaneidad es defendida por Hayek no por sí misma sino porque selecciona de manera ciega las “mejores” opciones). Así, dirá nuestro autor que “procede concluir que las realidades derivadas del comportamiento humano de carácter no intencionado gozan de

⁵⁸ Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, p. 114. Vol. II.

carácter objetivo”.⁵⁹ Mas ello no es incompatible con la suposición de que la espontaneidad provenga de “una manera de ser”, de la naturaleza humana. En este sentido B. Leoni ofrece otro criterio respecto a la objetividad al asegurar —creemos que acertadamente—, refiriéndose a las leyes de tipo negativo, que “ningún historicismo o relativismo podrá impedirnos reconocer que en cualquier sociedad, los sentimientos y las convicciones relacionados con las acciones que no deberían hacerse, son mucho más homogéneos y mucho más fácilmente identificables que cualquier otro tipo de sentimientos y de convicciones”.⁶⁰ Y al referirse a cómo elaboraron las normas jurídicas los juristas medievales, señala que éstos “no interpretaban propiamente el comportamiento de sus conciudadanos, sino que, por el contrario aplicaban los términos utilizados por los juristas romanos para entender ese comportamiento y para elaborar unas normas jurídicas que les fueran aplicables. Era, ciertamente, por parte de los nuevos juristas, una forma paradójica y bastante anacrónica de desarrollar normas legales para sus contemporáneos; pero funcionó” (también es verdad que la Europa cristiana reconstruía su cultura sobre las bases de la tradición grecoromana en su conjunto). Esto lo interpreta Leoni como prueba de que “la base lógica del comportamiento humano, dentro de lo que se denomina habitualmente ámbito jurídico, no es tan contingente y casual como para circunscribirla humanamente a un período histórico determinado o a un determinado país del mundo”.⁶¹

Karl Schmitt, con quien nuestro autor se muestra altamente crítico, —bien porque lo haya malinterpretado, bien por prejuicios en relación con los ataques schmittianos al liberalismo o por su teoría amigo-enemigo—⁶² ha llevado a cabo una completa crítica al positivismo jurídico, al mismo tiempo que se pronuncia por un concepto del derecho como un *orden concreto* —los otros dos modos de pensar el derecho serían como regla o norma y como decisión y el positivismo una combinación de ambos—, en el sentido de que la regla jurídica no conforma el orden sino que *procede del orden*. En palabras de Schmitt:

⁵⁹ Hayek, *op. cit.*, p. 115.

⁶⁰ B. Leoni, *La libertad y la ley*. Unión editorial, p. 33.

⁶¹ B. Leoni, *op. cit.*, p. 238.

⁶² Véase *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, p. 128.

“el “orden”, también el jurídico, no es considerado ante todo como una regla o una suma de reglas, sino que, por el contrario, la regla se concibe únicamente como un elemento e instrumento del orden. De ahí que el pensamiento de normas y reglas sea sólo una parte restringida, y precisamente derivada, de la total y plena temática de la ciencia jurídica. La regla o norma no *crea* el orden, tiene más bien, sobre el terreno y en el marco de un orden dado solamente una función reguladora; en la que la medida de validez, en sí autónoma, de la ley, es decir independientemente de las cosas, es relativamente pequeña. Por el contrario, característico de un método puramente normativo es el aislamiento y absolutización de la norma o regla (en contraposición con la decisión o el orden concreto)”.⁶³

Han sido muchos los que —como Hayek— han incluido a Schmitt En el decisionismo. Sobre esta visión escribe nuestro autor que según el pensamiento de Schmitt:

“la tradicional concepción “normativa” del derecho ha progresado gradualmente hacia un enfoque de tipo “decisionista” en virtud del cual se establece que la voluntad de la institución legislativa debe prevalecer en relación con el comportamiento individual hasta el punto de propiciar la “formación de un orden concreto”, lo que implica “la sustitución del *nomos* como ideal del derecho por un orden concreto que afecte a toda la comunidad”. (...) Dicho de otro modo: el derecho, a su modo de ver, no debe ya consistir en un conjunto de normas abstractas que, al delimitar el campo del comportamiento individual, haga posible la formación de un orden espontáneo basado en el oportuno desarrollo de las iniciativas individuales, sino que debe más bien propiciar su transformación en instrumento de ordenación u organización que convierta al individuo en servidor de determinados propósitos”.⁶⁴

Es verdad que, como asegura Monserrat Herrero en un *Estudio preliminar a Tres maneras de pensar...*, ciertas obras schmittianas anteriores a la citada, y tomadas por separado, pudieron dar lugar a encasillarle dentro del decisionismo. Mas después de esta obra, “donde se matiza y aclara el posible normativismo o decisionismo de su pensamiento”, este queda definitivamente enmarcado en la teo-

⁶³ C. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, pp. 11-12.

⁶⁴ Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, p. 128.

ría del orden concreto.⁶⁵ Es decir el derecho para Schmitt no se determina por normas ni por decisiones sino por un concepto de orden previo; presupone un *nomos*, pues orden no significa aquí un conjunto de reglas al modo kelseniano sino una manifestación del *nomos*. Y teniendo en cuenta que *nomos* es para Schmitt el desarrollo de una comunidad de hombres, en un lugar determinado y según *un modo de ser natural* del hombre, y las relaciones que entre ellos se originan, así como el trabajo y la tradición que ponen de manifiesto el modo de ser de toda la comunidad, queda patente la errónea lectura hayekiana cuando le adjudica —como veíamos— que “debe prevalecer la institución legislativa” “hasta el punto de propiciar un orden concreto”. Nada más alejado de la posición definitiva de Schmitt.

Si hacemos una comparación del pensamiento de ambos autores encontraremos que comparten ciertos presupuestos sobre el derecho, empezando por su antikelsenianismo. Pero la posición de Schmitt nos resulta mejor fundada y más coherente, y por ello más convincente. Para Schmitt tanto la norma como la decisión tiene su papel como instrumento para proteger un orden, el orden en que se configura la vida real de un pueblo o comunidad. Y en esto creemos que estarían de acuerdo ambos autores. La diferencia fundamental residiría en el fundamento de ese orden. Mientras que para Hayek es “natural” por ser espontáneo y no producto de la premeditación sino del ensayo y el error y de la selección inconsciente, para Schmitt es “natural” en el sentido de que es el producto de ámbitos de la existencia humana que tienen su sustancia propia. Donde Hayek habla de normas abstractas y generales que propician y mantienen el orden, Schmitt afirma que estos órdenes “tienen una sustancia jurídica propia, que, desde luego, conoce también reglas generales y cierta regularidad, pero sólo como expresión de una sustancia, sólo como procedentes del propio orden interno concreto, el cual no es la suma de aquellas reglas y funciones. (...) La mayoría de las costumbres, regulaciones y cálculos dentro de un orden pueden y deben servirle pero no agotar la esencia de ese orden. El orden interno concreto, disciplina y gloria de toda institución, mientras dure la institución, repugna cualquier intento de normación y regulación

⁶⁵ Véase *Estudio preliminar* de Monserrat Herrero a *Tres modos...*, p. XXXI.

total”.⁶⁶ Y pone entre otros ejemplos el de la institución de la familia a cuyo orden propio han de someterse el juez y el legislador.

Relaciones entre moral y derecho

Pero volviendo a las posibles relaciones entre moral y derecho, cabría situar a nuestro autor entre aquellos que han distinguido entre moral pública y moral privada, que tuvo su origen en la pérdida de la unidad religiosa en el siglo XVI y que fue formulada por Locke en su Carta sobre la tolerancia, donde escribe que:

“El Estado es una sociedad de hombres constituida únicamente para preservar y promocionar sus bienes civiles. Lo que llamo bienes civiles son la vida, la libertad corporal, el estar libres de dolor y la posesión de cosas externas, tales como, el dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes (...). Ahora bien toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles; y todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido al solo cuidado de promover esas cosas, y en modo alguno puede, ni debe, extenderse hasta la salvación de las almas...”⁶⁷

Queda delimitada así la moral pública —entendida como el conjunto de objetivos que debe alcanzar el poder político mediante el Derecho—, de la moral privada —proyecto de realización o perfección de la condición humana desde una idea de bien, virtud o felicidad. Entiéndase “*salvación de las almas*” en su sentido más amplio como “*realización del ser*”, bien en sentido terrenal, bien en sentido trascendente, con un fundamento filosófico o religioso.

Esta distinción entre moral pública y moral privada según se haya entendido ha tomado dos caminos diferentes. Uno que parte de

⁶⁶ C. Schmitt, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁶⁷ Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Alianza, 1999. p. 66 y 67.

Hobbes y lleva al estado organizador y otra que parte de Locke y lleva al estado liberal defendido por nuestro autor. Se trata ésta última de una moral pública que se traduce en un Derecho de tipo negativo, es decir, encaminado a “*la protección de injerencia ajena en los ámbitos privados individuales*”. Hayek está muy lejos, como es sabido, del Estado organizador, productor incansable de Derecho público, e insiste en que la ley debe regular “las relaciones que entre los diferentes individuos se establecen, por lo que los actos que, aparte de a los correspondientes sujetos, a nadie más afecten no tienen por qué quedar sometidos a ella”.⁶⁸ El problema está en delimitar qué actos o comportamientos son estrictamente individuales y ajenos a la sociedad y cuales no, dado que todo ser humano desarrolla su vida dentro de, y en relación con, la sociedad. Sobre todo en las sociedades actuales de corte socialdemócrata donde el ciudadano, al hacerse receptor de prestaciones de todo tipo en la misma medida se ve obligado a contribuir a los bienes comunes (no menos del cuarenta y cinco por ciento de la renta es administrado por los estados modernos).

Desde luego para Platón, Aristóteles o Aquino sería inconcebible separar, como se hace actualmente, al hombre virtuoso del buen ciudadano. Así Aristóteles o Aquino al afirmar que el hombre es social por naturaleza, puesto que sin vivir en sociedad no la desarrollaría, y que el vivir en sociedad es una inclinación propia de la naturaleza humana, están considerando la perfectibilidad de tal naturaleza en relación íntima con la clase de vida que se desarrolle en la convivencia social, no al margen de ella, ni en solitario. Cuando Aristóteles habla de alcanzar las virtudes éticas, la excelencia del carácter, que lleva a la felicidad, habla de practicar con los otros hombres, no consigo mismo: “el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás”.⁶⁹ Es evidente que uno aprende y practica con los más allegados, con quienes se relaciona directamente; en esta relación forma su *ethôs*, su carácter, si se ha hecho justo, o generoso, o apacible, o leal, actuará de esta forma tanto como político o como ciudadano, e, igualmente, el injusto, el egoísta, el violento ¿podrá actuar de otra forma cuando se trate de la comunidad?, algo, por otra parte, más abstracto, más lejano y más difícil, por cuanto que su realidad es menos tangible

⁶⁸ *Derecho, legislación y libertad*, vol. II, p. 110.

⁶⁹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*. 1177a-33.

que cuando se trata de personas próximas y conocidas. Así escribe Aristóteles: “llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política. También la ley ordena hacer lo que es propio del valiente, por ejemplo, no abandonar el sitio (...) y lo que es propio del moderado como no cometer adulterio, ni insolentarse, y lo que es propio del apacible, como no dar golpes ni hablar mal de nadie...”.⁷⁰ En la *“Política”* —con motivo del reproche que hace a los lacedemonios acerca del legislador que ejercita a los ciudadanos en la guerra para dominar a sus vecinos— aduce que los así educados intentarán, puesto que esa es su manera de ser, igualmente dominar en su propia polis a sus conciudadanos y ¿por qué no en su vida privada a los que le rodean? Su conclusión es que “las mismas cosas son las mejores para el individuo y para la comunidad”.⁷¹ Del mismo modo, para Platón la descripción del hombre virtuoso es inseparable de la del ciudadano virtuoso.

Ciertamente desde el liberalismo clásico, o de los “viejos *whigs*”, entre los que Hayek se sitúa, al considerar al estado solamente como regulador de relaciones a través de leyes de tipo negativo, parece más viable la distinción entre moral pública y moral privada, pero en el “liberalismo” de tradición benthamita, asumido después por Mill y dominante en la mayoría de los países occidentales —partidario del positivismo jurídico, y de una interpretación constructivista de lo político— se presenta bastante más difícil hacer esta distinción, aun cuando en él se den sus mayores defensores. Su plasmación en el Estado benefactor, que se sirve de un derecho público en continua expansión, a fin de satisfacer la creciente demanda de derechos de todo tipo implica una contradicción irresoluble pues lleva aparejada necesariamente la imposición de cada vez más deberes al ciudadano —el más visible es el incremento constante de impuestos— al tiempo que se estimula su individualismo y se alienta la idea de que cualquier forma de vida es buena si ha sido “elegida” por uno mismo. Además, es un hecho que dada una gran variedad de “estilos de vida” o de morales privadas, algunas de ellas son mucho más costosas para la sociedad que otras —es difícil encontrar parcelas de la vida privada que no afecten a terceros. Por ejemplo, ¿cómo se puede tener derecho a elegir tener hijos o no al mismo tiempo que a jubilaciones, asistencia gratuita en la vejez, prolongada por los

⁷⁰ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1129b-19.

⁷¹ Aristóteles, *Política*. 1333b-21. Gredos. Trad. Manuel García.

avances en medicina, etc., soportado por esos hijos que no se tuvieron? Esto lleva a que sobre algunos recaigan excesivos deberes a fin de que otros puedan gozar de determinados derechos. Dicho de otra forma, algunos “estilos de vida” aportan menos y pueden, indirectamente, ser más conflictivos para la sociedad que otros ¿cómo dissociar, pues, moral pública de moral privada? En esta línea escribe Hayek que la combinación de individualismo e igualitarismo ha llevado a que “la democracia omnipotente (...) apoye demagógicamente a quienes, pese a no estar dispuestos a asumir la disciplina social que genera la riqueza, pretenden, sin embargo, participar en ella”.⁷² Por otra parte, ¿en nombre de qué se puede exigir tal cantidad de deberes o de servicio —precisamente a los que soportan más carga de trabajo, llevan una vida más saludable— sin un fundamento ético y sólo a golpe de legislación o moral pública? Las actuales constituciones que recogen en su articulado los derechos de los ciudadanos, se apoyan o justifican en la idea de *dignidad humana* y los valores de ella derivados. Los poderes políticos plasman —como moralidad política— los valores recogidos en sus constituciones a través del Derecho, convirtiéndolos así en moralidad jurídica. Es decir, se está recurriendo a positivar continuamente en el sistema jurídico los valores, principios y derechos.

Nos hemos referido antes al radical desacuerdo de Hayek con este punto de vista respecto a la moral pública y su fundamentación y positivación. Otro autor que se manifiesta crítico con ello es A. MacIntyre, quien en la línea de nuestro autor señala que una vez reconocido “que cada agente racional tiene que contar con cierta medida de libertad y bienestar como requisitos para su ejercicio de la actividad racional”, podría pasarse a la afirmación de que “cada agente racional debe desear poseer esa medida de estos bienes” pero es distinta de aquella otra que supone “la pretensión de que yo tengo derecho a hacer u obtener algo”. De la primera se deduce “que los demás no deben interferir con mis intentos de hacer o tener lo que quiera, sea para mi bien o no”; más sería una falacia deducirlo de la segunda. Y más adelante escribe este autor que “el precio pagado por la liberación frente a lo que parecía ser la autoridad externa de la moral tradicional fue la pérdida de cualquier contenido de autoridad para los posibles pronunciamientos morales del nuevo

⁷² *Derecho, Legislación y Libertad*, vol. III, p. 302.

agente moral autónomo”.⁷³

Así pues, aunque nuestro autor pretende salvar a toda costa la libertad individual o la autonomía del sujeto para decidir sobre su moral privada, distinguiéndola de la pública —si bien considerando a ésta como referida a normas de tipo negativo—, y afirmando que las normas legales pueden quedar al margen de las morales en la mayoría de los casos, admite que en ciertas ocasiones cabe la posibilidad de que “el juez, al establecer el contenido de la ley, recurra al dictado del prevalente esquema moral”. Por otra parte, “el sistema legal de cualquier país se halla cuajado de referencias a la moral, referencias a las que el juez otorga contenido en la medida en que tiene conocimiento de las correspondientes valoraciones éticas”.⁷⁴ Pero Hayek se muestra rotundamente contrario a la imposición coercitiva de convicciones morales ya que estas competen a la estricta libertad del individuo y a su autonomía para disponer su vida en lo que no afecte a terceros; mas al mismo tiempo reconoce que hay decisiones respecto a la vida privada que pueden tener gran repercusión social:

“No pretendemos insinuar que la conducta individual privada no adquiera, en algunos aspectos, notable trascendencia en relación con el futuro del correspondiente grupo, especialmente por lo que se refiere a la función reproductora. Con todo parece dudoso que el simple hecho de pertenecer a una comunidad autorice a alguno de sus miembros a ocuparse del comportamiento correspondiente procreador de sus semejantes, siendo más lógico pensar que todo quedará mejor resuelto en función de los índices de fertilidad que el ejercicio de la libertad vaya estableciendo”.⁷⁵

No cabe duda de que Hayek para ilustrar la dependencia que a veces puede darse entre decisiones privadas y el funcionamiento del grupo ha elegido un ejemplo altamente significativo: la función reproductora. Es evidente hoy que en un futuro próximo los países

⁷³ A. Macintyre, *Tras la virtud*, pp. 92-94.

⁷⁴ Hayek, *Derecho, legislación libertad*, pp. 109-110. Vol. II.

⁷⁵ Hayek, *op. cit.*, pp. 110-111. Vol. II.

occidentales sufrirán graves inconvenientes por el envejecimiento pronunciado de la población debido a la bajada de los índices de natalidad —ya lo hemos puesto antes como ejemplo. Nuestro autor, sin embargo, cree posible una regulación espontánea —no coactiva— que resuelva de modo adecuado el desequilibrio, como hasta aquí ha venido sucediendo. No tiene en cuenta que la técnica y los adelantos en medicina permiten el control de la natalidad como nunca antes había sido posible; a lo que se une, por una parte, el extendido individualismo —nadie concibe hoy su decisión de tener hijos como un deber para con la sociedad—, y por otra, la creencia de que no hay que pensar en el futuro puesto que el Estado lo resolverá todo. Igualmente, por citar otros ejemplos, determinados “estilos de vida” o morales privadas, como la homosexualidad o la concepción de las relaciones de pareja como más o menos pasajeras, en continuo aumento (y que en cantidades reducidas no tendrían relevancia para el conjunto social), afectan no sólo a la función reproductora, sino a la crianza, educación y estabilidad afectiva de las nuevas generaciones de manera significativa y con importantes consecuencias para la sociedad. Así pues, cuanto más se radicaliza el individualismo y la autonomía más difícil parece que esto pueda compaginarse con valores o normas compartidos que den estabilidad a un orden social.

Ciertamente, hay que señalar que Hayek afirma estar alejado tanto de las posiciones del positivismo jurídico como de las iusnaturalistas. No admite nuestro autor un origen teleológico o trascendente de la ley, ni tampoco que se deba a una creación intencional. Su interpretación evolucionista de la ley (y de otras instituciones sociales) guarda tan escasa relación con la ley natural como con el positivismo jurídico. Como afirma nuestro autor “en análoga medida difiere del supuesto según el cual la ley tiene un origen trascendente como del que la considera creación deliberada de una mente. En modo alguno ocupa una posición equidistante entre el positivismo jurídico y la mayor parte de las concepciones iusnaturalistas: difiere de uno y otro planteamientos según una dimensión diferente de la que a éstas separa”.⁷⁶ Y efectivamente, si bien la interpretación hayekiana de la ley se aleja del positivismo en

⁷⁶ Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. II, p. 115.

cuanto a la función que ésta desempeña, en lo referente a la justificación se distancia más del iusnaturalismo.

Influencia del protestantismo en el racionalismo moral y político y en su difusión.

Nos hemos referido antes a la rápida expansión de los constructivismos moral y político. En lo que se refiere al primero, si bien su difusión a niveles teóricos y entre las elites sociales e intelectuales fue extraordinaria, en lo que a las prácticas se refiere los cambios fueron más lentos y durante mucho tiempo convivieron, entre las gentes, las viejas prácticas —procedentes de la fase religiosa y metafísica que había inspirado la vida de occidente durante siglos— y las nuevas ideas procedentes de los filósofos de origen protestante, aunque en muchos casos éstos afirmasen su desvinculación de las religiones reveladas. La imposición del racionalismo político se plasmó en la realidad con mayor rapidez, sobre todo en los países del noroeste europeo. El hecho de que se realizase desde arriba por parte del poder político permitió una mayor eficacia en su implantación, sobre todo porque consolidaba y aumentaba el poder del gobernante —monarca— que después sería el del Estado. Hemos hablado de como el racionalismo epistemológico sirvió de base e impulso a los otros dos pero hubo

otros factores que contribuyeron a su asentamiento. Nos referiremos ahora al importante papel jugado por las doctrinas protestantes.

Hayek no parece haber tenido en cuenta el papel que desempeñó el protestantismo tanto en los orígenes teóricos del racionalismo constructivista como en su difusión y puesta en práctica. Señalábamos que el pensamiento de la Ilustración supuso el espaldarazo definitivo al nuevo concepto de razón y no parece casualidad que tres de los más grandes filósofos de esta época —Hume, Rousseau y Kant— compartiesen una educación protestante, de raíz calvinista, si bien sus pretensiones fueron las de desvincularse de la teología y de las religiones reveladas, siendo, incluso acusados de llevar con sus teorías al descreimiento, cada uno a su manera; imputación, por otra parte, cierta, independientemente de sus intenciones, pues ése fue a larga el efecto.

Nuestro autor critica fuertemente a Rousseau —es uno de los autores más denostados por Hayek, ya nos hemos referido a ello— se identifica plenamente en su teoría moral con Hume y comparte con Kant algunos aspectos. Si Hayek hubiese reparado en lo que tienen en común estos autores por el hecho de haberse formado en una misma cosmovisión en su niñez y haber compartido unas mismas prácticas, tal vez habría evitado las, a veces confusas adhesiones y discrepancias que hacia estos autores aparecen en su obra. Pero no sólo se trata de éstos sino que antes encontramos como precursores del pensamiento constructivista moderno a otros autores igualmente protestantes: Bacon, Hobbes, Locke (anglicano, y quizás de ahí su posición a caballo entre las dos concepciones enfrentadas) incluso Descartes quien, sin serlo, “pudo ser asumido, y de hecho lo fue, por algunos pensadores de Port Royal, por ejemplo, Arnauld (...) El sentido cartesiano de la constante tendencia a caer en la oscuridad y confusión podría verse como señal de nuestra naturaleza caída”.¹

La teología protestante inspiró y extendió ideas que están en la base del racionalismo constructivista. Sus doctrinas impulsaron no sólo una nueva teología sino, en estrecha relación con ésta, una nueva concepción del hombre derivada principalmente de la

¹ Ch. Taylor, *Fuentes del Yo.*, p. 173.

exageración de la teoría agustiniana de una voluntad no enteramente libre o, en otros términos, una incapacidad para el pleno arbitrio; y de la concepción nominalista de que la soberanía de Dios era incompatible con la existencia de un orden en la naturaleza que definiese por sí mismo el bien y el mal, ya que esto supondría coartar la voluntad de Dios para decidir lo que es bueno —concepción que, transferida más tarde al hombre supuso la idea de que los órdenes normativos han de originarse en la voluntad, es decir, *se construyen* por el pro-pio hombre. Pero además de la importante contribución teórica, que examinaremos a continuación, hizo lo que en aquellos tiempos sólo una religión podía hacer: llegar a los hogares y vidas de todas las gentes para popularizar unas nuevas ideas y unas nuevas prácticas.

¿Qué hizo que tantas personas se sintiesen arrastradas por la Reforma? ¿Cuál fue su atractivo? Creemos, como propone Ch. Taylor, que “la poderosa idea que movía a quienes se arrojaron en los sucesivos movimientos protestantes a lo largo de tres siglos era la de una inexplicable salvación por un todopoderoso y misericordioso Dios contra toda esperanza humana racional y pasando absolutamente por alto nuestros abandonos. Quienes abrazaron vehementemente la nueva fe lo hacían movidos por una sobrecogedora sensación de miedo y gratitud que en determinadas circunstancias llegó a convertirse en la enorme y férrea fuerza motivadora que sustentó el cambio revolucionario”.² Pero, además, al atractivo que la doctrina tenía para las gentes se añadió el apoyo decidido de ciertos príncipes ya que aquella favorecía las nuevas aspiraciones y capacidades del emergente Estado “absolutista” con sus prácticas organizadoras y de control metódico y burocrático. El rechazo protestante de la autoridad de la Iglesia y la afirmación del libre examen, hacían innecesaria la tarea de mediación que había venido ejerciendo aquella. Esto llevó a una erosión del sentido de autoridad, considerado hasta entonces como algo natural, algo dado en el orden de las cosas de la comunidad.³ Así lo subraya, también, M. Scheler al afirmar que con Lutero “queda negada la viva *comunidad* en fe y amor, como lugar esencialmente necesario de salvación, y con ella también, el fundamento de la idea de la *Iglesia*, como organismo de salvación. El orden jurídico y moral de la comunidad debe, pues, corresponder total y únicamente al Estado (a

² Ch. Taylor, *Fuentes del Yo*, p. 232.

³ *Ibid.*, p. 211.

la “autoridad”) o a factores instintivos naturales, sin ninguna posibilidad de orientación hacia una autoridad moral espiritual que renuncie por principio al poder secular”.⁴ De ahí que los príncipes encontrasen un gran aliado en la Reforma puesto que suponía, por una parte, la ocasión de liberarse de la autoridad moral de la Iglesia que tantas veces había frenado su poder en la Edad Media, y por otra, la posibilidad de que ese vacío de autoridad —ausente ya la Iglesia y descartadas las relaciones naturales de autoridad entre los hombres— legitimase y fortaleciese su poder, bien mediante la doctrina del “derecho divino” de los reyes, bien mediante su alternativa en el s. XVIII, la teoría del “contrato” entre iguales que ceden su autoridad al monarca o al parlamento libremente. Además, el protestantismo en los primeros tiempos se manifestó partidario de la obediencia pasiva ante el poder y reforzó la idea del derecho divino de los poderes temporales. Todo ello pues, vino a ser sumamente valioso para el fortalecimiento y legitimación del racionalismo político y supuso la colaboración y apoyo mutuo entre príncipes y reformadores. Se explica así la rápida expansión y consolidación de ambos. Como escribe D. Negro, el Estado emergente, en cuanto artificio político, enteramente profano “*nutrió su sustancia en el ambiente de la Reforma*”.⁵ Y ello, a pesar de que el desinterés político del protestantismo en sus orígenes fue manifiesto y de que en su rebelión contra Roma la intencionalidad fuera únicamente espiritual.

Repasemos brevemente qué ideas del protestantismo tuvieron un fuerte influjo, tanto en el racionalismo moral como en el Estado “absolutista”, que se iniciaba en prácticas disciplinarias de organización y control metódico y burocrático en las esferas militar, educativa, sanitaria, económica, regulación del comercio, etc., sustituyendo así a la iniciativa de los grupos e individuos y a la espontaneidad social. En primer lugar, encontramos la concepción luterana sobre el hombre como naturaleza corrompida; esta naturaleza caída requiere internamente de la gracia y externamente de un poder político fuerte que imponga un orden mundano. Así coincidió —aunque no fuese intención de la Reforma— el

⁴ M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, Caparrós, pp. 126-127.

⁵ D. Negro, *La tradición liberal...* p. 120.

afianzamiento del estado absolutista con la necesidad de protección de unos hombres frente a otros a causa de esa maldad constitutiva. En otras palabras, era una visión pesimista de la naturaleza humana que inclinaba a fortalecer el poder y promover estatalmente la seguridad temporal.

En segundo lugar, la teoría del libre examen potenció el individualismo iniciado en el Renacimiento; y junto con la consideración de la conciencia como juez único —una vez que se había prescindido de la Autoridad de la Iglesia, y por ende de la *tradición*, al tiempo que se desconfiaba de las posibilidades de la razón para conocer la verdad— llevaron a la instauración del reinado de la *opinión* frente al de la *verdad*. Aunque a la larga, esto traería fuertes quebraderos de cabeza para muchos filósofos —Hume y Kant, entre otros— pues no resultó tarea fácil partiendo del individuo autónomo y de la opinión independiente, llegar a unas conclusiones universales, que es lo que requiere toda ley pues en caso contrario deja de serlo. Éste fue el problema que hubieron de enfrentar y cuya resolución sigue siendo hoy bastante confusa. Problema agudizado, porque se ha hecho realidad a todos los niveles —no sólo en capas burguesas e intelectuales como sucedió hasta este siglo, pues el pueblo en lo que se refiere a la moral privada siguió rigiéndose por las virtudes tradicionales, si bien incorporando algunas como la del trabajo y la laboriosidad y modificando otras— el desprestigio de la Autoridad y la ruptura con cualquier directriz que provenga o sea avalada por la tradición, una de cuyas fuentes era la familia que ciertamente ha visto disminuido notablemente su papel de educadora-transmisora de virtudes para dejarlo en manos del Estado y de la opinión pública conformada por quienes tienen acceso a los medios de comunicación.

Es precisamente el vacío de coordenadas o tradiciones donde encajar los comportamientos morales —agravado por los vertiginosos cambios que en la vida ha provocado el desarrollo de la técnica— lo que ha dado lugar a la confusión de conductas y a comportamientos contradictorios que tanto preocuparon a Hayek y que son el eje de esta tesis. Realmente el problema es el mismo al que habremos de enfrentar a nuestro autor pero en sentido inverso. Si partiendo del individuo y de la opinión se hace difícil llegar a lo universal —cosa que tanto Hume como Kant creyeron haber conseguido, cada uno a su manera— ¿cómo, partiendo de, y afirmando, el valor de la tradición se puede defender el individualismo a ultranza?

En tercer lugar, la afirmación, por parte de la nueva teología, de que la razón era impotente para conocer, y de su incapacidad para dar ninguna respuesta acerca del verdadero fin del hombre —poder destruido por la caída— llevaría, paradójicamente, al fortalecimiento de la razón en otro sentido. No se trata ya de que la razón encuentre el orden, el bien sustantivo —ya cuestionado por el nominalismo, teología seguida por las doctrinas protestante y jansenista— sino de que lo *construya*, tanto en los órdenes moral y social como en el científico. Como escribe J. Messner,

“El orden del ser, el orden de los valores, y el orden social fueron violentamente separados por el nominalismo en el pensamiento y en la acción de la edad moderna. El orden de la sociedad fue abandonado a la voluntad de los individuos, apoyada en la escala de valores por ellos elegida en uso de su libertad fundamentalmente ilimitada. La filosofía social del individualismo es la del ser originario de los individuos que, por ello, sólo son responsables frente a sí mismo y que en uso de su libertad se dan un orden social”.⁶

Así, y a pesar de sus diferencias, Descartes, Hume y Kant coincidirán en fijar unos criterios estrictos de racionalidad. La razón pasó a ser procedimental. Se desplazó la atención de los objetos conocidos al proceso de conocer. Se pasó del ámbito de lo público y común, al acto de conocer que es individual. Igualmente, la validez del razonamiento práctico quedó definido en términos de un método o procedimiento que guíe el pensamiento; no en función del orden de la naturaleza, del bien, que implicaría lo que se debe hacer. Por otra parte, el énfasis en lo procedimental se encuentra en relación con la moderna idea de autonomía.

Volviendo otra vez al nominalismo —filosofía inspiradora del luteranismo— al defender que la soberanía divina era incompatible con la noción de la existencia de un orden en la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal, dio pie más tarde a una transferencia antropológica de las prerrogativas divinas. Esta concepción teológica tendrá enormes repercusiones tanto en el ámbito de la política como en el de la moral —como ya hemos visto. Los órdenes normativos han de originarse en la voluntad; aparecen el acuerdo, el contrato y el consentimiento, en el orden político; y el

⁶ Johannes Messner. *Ética social política y económica a la luz del derecho natural*, p. 174. Rialp. 1967.

sujeto auto-determinado kantiano, que se da la ley a sí mismo —la ley moral emana de su voluntad— en el orden moral. Y es por esto por lo que, como escribe Ch. Taylor,

Kant insiste firmemente en que las obligaciones morales no deben nada al orden de la naturaleza. Desecha enérgicamente por irrelevantes todas las distinciones cualitativas que separan lo superior y lo inferior en el orden del cosmos o en la naturaleza⁷.

La justificación de la norma, por consiguiente, depende del procedimiento; de que se siga el adecuado, en el caso de la moral kantiana —tan influyente en la modernidad— la posibilidad de universalizar la máxima individual. Más adelante, en el capítulo dedicado a la justificación de las normas morales, analizaremos la posición de Hayek en relación a este aspecto.

⁷ Ch. Taylor, *Op. cit*, p. 100.

Papel de los intelectuales en la difusión del constructivismo

Hemos señalado ya cómo Hayek ha analizado con gran detenimiento —especialmente en su obra *Derecho, legislación y libertad*— la gestación de los racionalismos epistemológico, moral y político, y la contribución teórica que han realizado determinados filósofos a partir del s. XVII. Pero nuestro autor se ha preocupado no sólo por los creadores sino también por el indudable papel que han tenido —y tienen— en la difusión y apoyo del racionalismo entre la gente común aquellos otros que se hallan en diversos campos del saber o del arte —nos referimos a periodistas, literatos, profesores, artistas, etc.: los creadores de opinión; que precisamente por ello han acabado influyendo notablemente en la política. Cabe formular aquí dos preguntas. Por una parte ¿por qué tantos de estos intelectuales se han adherido al socialismo —plasmación del constructivismo en el s. XX— de forma incondicional, dominando hasta tal punto la transmisión de la historia y del conocimiento, que cualquier otro pensamiento que admita o defienda la economía de mercado —antitética de la planificación centralizada y del intervencionismo estatal a gran escala— y los logros que a ella se deben, así como la responsabilidad del individuo en la dirección de su vida sin abdicar en el Estado intervencionista y protector, han sido

o bien silenciados o bien descalificados y ridiculizados apelando más bien a la emotividad que a los argumentos o bien disfrazando éstos de unos “ropajes pseudocientíficos”. En *La fatal arrogancia*, donde Hayek, una vez más, trata este tema con amplitud, a la vez que con profunda preocupación, escribe:

Tan profunda y extensa ha sido la influencia del racionalismo que hoy, en términos generales, cabe afirmar que cuanto más inteligente y culta sea una persona, mayor propensión tendrá a compartir, no sólo el credo racionalista sino también el socialista (...). En efecto, cuanto más se asciende por la escala de la inteligencia y cuanto más se aproxima uno a los estamentos intelectuales, mayor será la probabilidad de encontrarse con convicciones socialistas.¹

¿A qué se debe el hecho de que tantos intelectuales —gentes dedicadas a la enseñanza y al periodismo o que debido a haber alcanzado notoriedad en otros ámbitos, por lo que tienen acceso frecuente a los medios de comunicación, se permiten opinar sobre moral, política o economía como si de su especialización se tratase y como si no se requiriese para ello gran cantidad de estudios y conocimientos²— se hayan volcado masivamente en la defensa del constructivismo y en especial del socialismo? Por otra parte ¿por qué han logrado tan gran aceptación entre el público en general? Entre las respuestas que Hayek ofrece a estos interrogantes están, en primer lugar, la sobrevaloración del poder de la razón por parte de los intelectuales, el pensar que se pueden eliminar las imperfecciones sociales, los males y el sufrimiento³ con un mayor

¹ F. A. Hayek, *La fatal arrogancia*, p. 99.

² Hayek cita entre otros al físico Einstein, al biólogo Monod, a los literatos H. G. Wells y G. Orwell en su primera época —antes de que la experiencia le hiciese rectificar y que se convertiría en un caso paradigmático de como la presión de los intelectuales puede llevar a la autocensura de los editores en un país donde estaba perfectamente asentada la libertad de prensa— al psicoanalista G. B. Chisholm y al filósofo B. Russell. Este último curiosamente pasó de proponer la guerra nuclear contra la Unión Soviética a defender activamente tiempo después ante la opinión pública el desarme nuclear que, obviamente, favorecía a esta potencia. Afortunadamente, como el tiempo mostró después, en ninguno de los dos casos los políticos siguieron sus directrices aunque en el segundo entorpeció las decisiones políticas con el respaldo de la opinión pública.

³ Naturalmente el problema está en la dificultad de establecer *todas* las

esfuerzo racional y una más adecuada “coordinación racional” de las iniciativas, obviando la complejidad del ser humano y de la sociedad, y la realidad de ese complicado engranaje que es producto del tiempo y de las instituciones tradicionales, prefiriendo ignorar que tanto la ética como el conjunto de la tradición son “una reserva acumulada de información cultural”.⁴ En relación con esta sobrevaloración de la razón, está la identificación entre ciencia y razón con cientifismo o racionalismo y modernidad, por una parte, y la identificación de tradición con “caduco”, “inmovilista”, o “autoritario” por otra, sin intentar indagar las razones o funciones que han cumplido determinadas normas o costumbres a lo largo de los tiempos.

En segundo lugar, denuncia nuestro autor la falta de conocimientos sobre cuestiones económicas; sobre el funcionamiento real de la economía. Pueden resultar sorprendentes las ingenuidades y simplezas que algunos intelectuales manifiestan sobre asuntos económicos junto con una negativa a un debate serio sobre las deficiencias de las economías socialistas en aquellos países en que se han puesto en práctica, además de llevarse a cabo una cierta censura de “toda discusión seria en torno al papel que la propiedad ha desempeñado en el desarrollo de la civilización”. Muchos intelectuales han relegado estos temas “a la categoría de algo que cualquiera que poseyese un mínimo espíritu progresista debería rehuir”.⁵ Mas no sólo ha sido en economía donde se ha producido una falta de conocimientos grave, sino en otros aspectos de la vida y

posibles causas de sufrimiento. “Vosotros queréis, en lo posible, eliminar el sufrimiento, y no hay ningún “en lo posible” más loco que ese”, dirá Nietzsche (*“Más allá del bien y del mal”*, p. 171. Alianza Editorial) profetizando la obsesión de la Modernidad que ya se iniciaba en su época. ¿No se ha perdido de vista que el problema no está tanto en eliminar el sufrimiento como en enfrentarse a él y vencerlo por uno mismo? ¿No resulta chocante que en las opulentas sociedades occidentales aumente sin parar el número de enfermos depresivos? No vamos a tratar aquí de establecer qué ha de proporcionar una sociedad para lograr personas felices pero sí que consideramos como N. Harmann que “la felicidad no depende sólo de los bienes materiales que se pueden adquirir y a los cuales parece ligada. Depende aparte de ello, o más bien ante todo, de una condición íntima de la predisposición del propio hombre, de su capacidad de adaptación a la misma”. (Ethik, Berlin, 1935. p.86)

⁴ F. A. Hayek, *La fatal arrogancia*, p. 107.

⁵ F. A. Hayek, *La fatal arrogancia*, p 96..

la sociedad, como ya denunciara Ortega con gran lucidez en los años treinta refiriéndose a esos “especialistas” —médicos, ingenieros, profesores, etc.— a ese “extraño hombre nuevo”, a ese “sabio igno-rante” que “se comportará en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante sino con toda la petulancia de quien en su cues-tión especial es un sabio”.⁶ Si esta “ignorancia” se decanta hacia la promoción de cambios radicales basados en la abstracción y no en lo concreto, en la búsqueda de una supuesta “justicia social” que imaginariamente se encuentra al alcance de la mano, tenemos defi-nidos los rasgos de este “hombre nuevo” que por ser “especialista” en su campo, no está dispuesto a “someterse a instancias superiores” bien sea en economía, arte, religión, política o cualquier otro conocimiento.

En tercer lugar se refiere Hayek al sentimiento de agravio que pueden experimentar estos intelectuales porque no se reconoce su valía y su labor en la sociedad, lo que se traduce en escasos ingresos frente a quienes se dedican a los negocios. Los considera así como “personas muchas veces afectadas por el resentimiento de estar situadas en niveles de renta inferiores —ellos que tanto saben— al de quienes cotidianamente protagonizan el quehacer económico”.⁷ A este último motivo expuesto por Hayek podríamos añadir otro, la *mala conciencia*. Sería ésta, en realidad, la otra cara de la misma moneda. Muchos intelectuales sienten como injusto, decíamos, un orden social donde no se les retribuye según sus méritos mientras que personas, supuestamente de menor valía, obtienen recursos considerablemente superiores dedicándose a actividades económicas; mas igualmente se produce una situación de desigualdad pero esta vez al contrario, cuando el propio intelectual se compara con el obrero manual o con los miserables del tercer mundo. Entonces son éstos los que quedan en una situación desventajosa —no sólo en cuanto al salario sino en cuanto

⁶ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 219. Edición de T. Mermall. Caxtalia. Cómo prototipo y ejemplo de esta ignorancia arrogante, generalizable a muchos otros intelectuales, se refiere Ortega a Einstein y sus opiniones sobre la guerra civil española. “Albert Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España ahora, hace siglos y siempre. El espíritu que le lleva a esta insolente intervención es el mismo que desde hace mucho tiempo viene causando el desprestigio universal del hombre intelectual, el cual, a su vez, hace que hoy vaya el mundo a la deriva, falto de *pouvoir* intelectual”. *Op., cit.* p. 320.

⁷ “*La fatal arrogancia*, p. 103.

al trabajo en sí con respecto a los que desarrollan profesiones liberales. Y no sólo sucede esto con respecto al que ha alcanzado cierta notoriedad sino con el que se mueve entre profesionales de rentas medias. Ante la comparación en la que ahora se encuentran en posición ventajosa los que en la otra se veían como agraviados ¿cómo disfrutar de tales “privilegios” sin sentimientos de culpabilidad?

El sociólogo H. Schoeck en un estupendo y detallado estudio dedicado a la envidia⁸ se refiere a la biografía de Simon de Beauvoir, *La force des choses*, en la que ella aborda este tema. Cuando Sartre y ella comienzan a tener dinero abundante, debido a la difusión y venta de sus obras, se plantean el uso que darán a este dinero. En principio estiman que es un deber darle un uso social a todos aquellos ingresos, por ejemplo a través de instituciones filantrópicas o algo similar —aunque después reconocerá que nunca harían nada. “Paulatinamente —como relata la autora— llegaron a apreciar la buena vida y disfrutar de sus encantos (...). La desazón por aquel robo indirecto a las masas fue debilitándose cada vez más”.⁹ Pero una salida a tal dilema, y así lo hicieron, era volcarse tanto más en el activismo político en favor de una sociedad organizada igualitariamente donde se diese “la justicia social”. Así pues —y de nuevo citamos a H. Schoeck,

“Se puede conjeturar que una personalidad se decidirá tanto más por un programa de signo filosófico comunista a largo plazo (...) cuanto más desigual y señalada sea la posición que dicha personalidad ocupe en la sociedad, siempre que esa posición esté unida a un sentimiento de culpabilidad (...). Este tipo de personas no piensa que lo deseable sería implantar una sociedad tan

⁸ Helmut Schoeck en su libro *La envidia y la sociedad* (cap. VI) mantiene la tesis de que en la base de los sentimientos igualitarios se encuentran con frecuencia no sólo la envidia sino el temor a ser envidiado; éste último daría lugar a los sentimientos de culpabilidad que llevarán al que los padece a ocultar en lo posible sus privilegios o bien a ayudar a los más desfavorecidos. Claro que, esta ayuda puede ser sincera o puede ser puramente una forma de justificación —esto es, cuando no se practica personalmente sino desde un despacho, un aula o la rotativa de un periódico—, “para generalizar en los restantes occidentales una invitación a un deber universal de forma que todo aquel que no pueda ser un A. Swaitzer se vea cargado con un sentimiento de culpabilidad” (p. 166, Unión Editorial).

⁹ *Ibid*, p. 154.

sencilla que no necesite ni físicos, ni matemáticos, ni violinistas (...) pero cree, hasta con cierto derecho que, una sociedad socialista extrema o comunista podría forzar a una solidaridad social, creando un tal cielo en la tierra, hasta para los menos dotados e ineptos ciudadanos, que no necesitaría ya más sentirse culpable por la posición que ocupa”.¹⁰

Pero ya antes que Hayek otros pensadores como Mises, Schumpeter, Nietzsche, Tocqueville o Burke entre otros, habían advertido este radical rechazo a lo establecido, y el sorprendente influjo que estos intelectuales han tenido a la hora de promover una adhesión emocional de las masas hacia las políticas intervencionistas. Refiriéndose Tocqueville a los filósofos del s. XVIII —“hombres de letras, sin posición, sin honores, sin riquezas, sin responsabilidad, sin poder, que se convirtieron prácticamente en los políticos de la época”— afirma que el hecho de vivir tan alejados de la práctica favoreció su

“afición a las teorías generales (...) el mismo desprecio por los hechos existentes; la misma confianza en la teoría; el mismo afán de originalidad, ingenio y novedad en las instituciones; el mismo deseo de rehacer de una vez por todas la organización estatal conforme a las reglas de la lógica y según un plan único, en lugar de corregirla por partes”.¹¹

Schumpeter se refiere también a esta peculiaridad de los que “ejercen el poder de la palabra hablada y escrita” —como denomina él a los intelectuales— “la falta de aquel conocimiento de primera mano de los negocios prácticos que sólo la experiencia les puede dar”, a lo que se une una ausencia de responsabilidad directa en lo relativo a las consecuencias que puedan seguirse de sus exhortaciones a determinadas políticas, o lo que es igual no hay freno posible a las críticas y propuestas por erróneas o irrealizables que puedan ser, tanto si son bien intencionadas como si no. Hecho éste muy grave, si se piensa con detenimiento pues deja a la sociedad inerte ante tales actuaciones. Y más si partimos de la consideración de este autor —que se muestra más duro que el propio Hayek— de que la actitud crítica del intelectual hacia lo establecido y en pro de lo ideal surge del hecho de que “su principal

¹⁰ H. Schoeck, *op. cit.*, p. 153.

¹¹ Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Regimen y la revolución*, p. 162. Alianza Editorial. Véase lib. III, cap. I. “Cómo los hombres de letras se convirtieron en los principales políticos del país a mediados del s. XVIII...”

oportunidad de afirmarse está en su valor efectivo o potencial para incomodar”.¹² Además, como señala Schumpeter, si el monasterio dio lugar al nacimiento del intelectual, este quedaba sometido a la autoridad de la iglesia y aunque pudieran imponerse algunas de sus ideas no ajustadas a la ortodoxia sería siempre tras la aceptación de aquella autoridad, por otra parte, sus escritos sólo serían accesibles a una parte ínfima de la población; más tarde, en el Renacimiento o la primera mitad del s. XVIII el intelectual encontró apoyo en el protector individual, pero después descubre que es más agradecido el apoyo del protector colectivo, primero el público burgués al que se añade después el obrero. Así, afirma Tocqueville que “todos aquellos a quienes perjudicaba la práctica diaria de la legislación pronto se apasionaron por esa política literaria (...) no hubo contribuyente lesionado por el desigual reparto de las tallas, que no se enardeciese ante la idea de que todos los hombres debían ser iguales (...) cada pasión pública se disfrazó así de filosofía”.¹³ Nada más fácil que convertirse en dirigentes de los agraviados, tanto si los agravios son reales como si no. Y más si la desaparición de aquellos se funda sobre principios abstractos por los que debe regirse toda administración, edificando sobre ellos una sociedad imaginaria donde todo parece coordinado, meditado, equitativo, y sencillo. De esta forma explica Tocqueville, “la muchedumbre (...) se desinteresó de lo que era, para no pensar sino en lo que podría ser, y se vivió, en fin, espiritualmente en aquella ciudad ideal construida por los escritores”.¹⁴ Tanto entonces como ahora, para no dejarse arrastrar, el público en general tendría que tener unos conocimientos, una capacidad de análisis y un discernimiento con el que no cuenta, en su mayoría. No hay que engañarse por el hecho de que en nuestras sociedades la escolarización sea universal. Basta conocer el fracaso escolar, las estadísticas sobre la prensa más leída o los programas televisivos de mayor audiencia para hacerse una idea bastante exacta del grado de formación de la mayoría.

Por otra parte, Tocqueville resalta el hecho de que, hacia

¹² Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, t. I, p. 198. Biblioteca de economía. Orbis. Véase cap. 13, II, “Sociología del intelectual”.

¹³ A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la revolución*, p. 158.

¹⁴ A. Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la revolución*, p. 161.

mediados de siglo, cierto número de escritores —“que tratan de cuestiones de la administración pública a los cuales se les ha dado el nombre de *“economistas o fisiócratas”*— aún mostrándose partidarios del libre cambio de productos, y sin advertir la incompatibilidad, consideran una feliz circunstancia la fuerte maquinaria gubernamental montada en Francia por el absolutismo —el racionalismo político se estaba aplicando ya— sin parangón en Europa. Sólo hay que pasar de un poder personal a otro impersonal que ya no se llama rey sino Estado. “No hay que destruir, pues, ese poder absoluto, sino transformarlo”, y cita a Mercier de la Riviere, “Es preciso que el Estado gobierne conforme a las normas del orden esencial, para lo cual se necesita que sea *omnipotente*”. Un Estado que aho-ra representa a todos pero que debe conseguir que el derecho indi-vidual se subordine a la voluntad de todos. “De derecho un agente subordinado; de hecho, un amo”, lo definirá Tocqueville, de forma concisa.¹⁵ La pasión por el intervencionismo estatal no ha hecho más que crecer hasta nuestros días tanto en los formadores de opinión como en el público.

Otro gran aliado de los intelectuales racionalistas y especialmente de los socialistas, para seducir a las masas, ha sido el lenguaje, el nuevo lenguaje que tiene su origen en los filósofos franceses del s. XVIII. Tocqueville, igualmente, llama la atención sobre este fenómeno: “el lenguaje político adquirió algo del que hablaban los escritores; se llenó de expresiones generales, de términos abstractos, de palabras ambiciosas, de giros literarios. Fomentado por las pasiones políticas de quienes lo empleaban, este estilo penetró en todas las clases”.¹⁶ Este tipo de expresiones llenas de sentimentalismo y, a veces, tan vacías, confusas o contradictorias, han llegado hasta nuestros días, esgrimidas por ciertos intelectuales con igual eficacia, configurando un humanitarismo teórico que oculta la realidad y la responsabilidad personal. Hayek, en *La fatal arrogancia*, dedica un capítulo, que titula “Nuestro envenenado lenguaje”¹⁷, al poder del lenguaje para

¹⁵ *Ibid*, p. 173.

¹⁶ A. Tocqueville, *op. cit.*, p. 162.

¹⁷ F. A. Hayek, *La fatal arrogancia*, cap. VIII, pp. 173-188. Ya antes, en *Camino de Servidumbre*, Hayek se había referido a la “eficiente técnica” que es “usar las viejas palabras, pero cambiar su significado”; es decir, “la perversión del lenguaje”, para que las gentes acepten ciertos valores que “no habían sido entendidos rectamente”. Así la palabra “libertad” estaría entre las más manipuladas, junto con “justicia”, “ley”, “derecho” e “igualdad”.

conformar las mentalidades y para erigir una realidad ilusoria. Se refiere con más detenimiento al término “social” y a cómo ha perdido su sentido originario para convertirse en una palabra comodín que unida a otros muchos términos les transmite un significado con connotaciones de “justo”, “bondadoso” o, incluso, con una dimensión religiosa.¹⁸ R. Nisbet, refiriéndose a la Revolución francesa, afirma que quizá lo más original con respecto a otras revoluciones y propuestas radicales de cambios y planificaciones sociales, fue el lenguaje, el simbolismo que ella inició:

La Revolución francesa con la publicación de declaraciones, manifiestos y preámbulos a las leyes en estrofas grandes y vibrantes, y en imágenes vehementes y evocadoras, realizada por los jacobinos con la finalidad de llegar y adecuarse a cada una de las plazas públicas de Francia, puso en marcha un tipo de revolución, la de la palabra, que anteriormente sólo se había encontrado en las religiones evangelizadoras y proselitistas. Como lo muestra la historia europea del siglo XIX en casi todos los países la “buena nueva jacobina”, adecuadamente traducida y adaptada, podría igualar la fuerza de la cristiana. De hecho la retórica marxista, así como la de Lenin y Trotsky, en 1917, fueron secundarias y, en gran medida, derivadas de aquella.¹⁹

Igualmente se refiere Hayek a que la “generalizada influencia del socialismo —máximo exponente del constructivismo— sobre el lenguaje empleado por los intelectuales y hombres de ciencias resulta evidente incluso en los estudios descriptivos de historia y antropología”.²⁰

Finalmente nos referiremos a un factor decisivo para hacerse con la voluntad del público que se inició en el siglo XVIII y, aunque de diversa forma, se prolonga hasta nuestros días: la eliminación de las conciencias del universo religioso, de la autoridad moral de la iglesia. Naturalmente el poder para organizar la sociedad conforme a un plan único y total, la capacidad de convencer y atraer por parte de los intelectuales era incompatible con toda otra fuerza y menos gozando de la autoridad y la casi universalidad de que gozaba la religión cristiana. Así —volviéndonos otra vez a Tocqueville—, “se

“La lista podría extenderse hasta incluir a casi todos los términos de moral y política de uso general. Ver pp. 196-197. Alianza.

¹⁸ *Ibid.*, p. 184.

¹⁹ R. Nisbet. *Conservadurismo*, p. 22. Alianza editorial.

²⁰ Hayek, *La fatal...*, p.176.

atacó con una especie de furor la religión cristiana, sin intentar si quiera sustituirla por otra. Se trabajó ardiente y continuamente por quitar a las almas la fe que las llenaba dejándolas vacías”.²¹ Ese vacío era necesario. La religión obstaculizaba ese cambio moral y político total que se preparaba y estorbaba especialmente a sus promotores, los intelectuales. No fue casualidad que estos ataques con descalificaciones absolutas se llevase a cabo principalmente en Francia, país fundamentalmente católico frente a sus vecinos del norte donde dominaba el protestantismo; como tampoco lo es que en la actualidad siga siendo la iglesia católica la que concentra los ataques de la intelectualidad socialista. Ya hemos dedicado un apartado precisamente a probar las causas por las que el protestantismo se avenía bien con el constructivismo, es más le había impulsado en la teoría y en la práctica. El propio Tocqueville se preguntaba a qué se debió este empeño en desterrar la religión, precisamente en una época —señala— en que la Iglesia en Francia era mucho más tolerante de lo que lo había sido en otras épocas, e igualmente los vicios y abusos de que adolecía eran menores que en otros países, para responder a continuación que, en realidad, no se trataba de saber “*en qué había podido pecar* la iglesia como institución, sino *en qué obstaculizaba* a la revolución política que se avecinaba, y por qué estorbaba particularmente a los escritores, que eran sus promotores principales”.²²

Entre éstos obstáculos podemos ver, en primer lugar, que la Iglesia católica, a diferencia del luteranismo que era antitradicionalista, se apoyaba en la tradición; en segundo lugar, la iglesia reconocía una autoridad superior a la razón individual, aunque lo revelado no fuese contrario a lo que pudiese alcanzarse por la razón; y, en tercer lugar, se fundaba en una jerarquía desde la que emanaban las directrices, unificadas, para todos los creyentes.

Precisamente estos principios son los que hacen de la iglesia católica una rival para los intelectuales, pues impide la introducción desde fuera —en último término desde el Estado— de otro tipo de criterios y dictados morales. El estado de bienestar —principal plasmación del constructivismo en occidente— consolida en nuestros días esa aspiración a convertirse en guía moral y cultural sirviéndose sobre todo del monopolio de la educación, mediante la

²¹ *Op. cit.*, p. 164.

²² Tocqueville, *op. cit.*, p. 165.

impartición de programas y temas obligatorios siguiendo, en su tratamiento, las directrices, moral y políticamente “correctas”, fijadas e inspiradas por los “sabios” o “intelectuales”, los “creadores de opinión”.²³ Este adoctrinamiento programado no tiene rival en las diversas y fragmentadas iglesias protestantes sin autoridades institucionales, sin organización eclesial —y únicamente con la conciencia individual como guía ¿formada cómo?, esto lo trataremos en otro apartado— cuya decadencia como autoridad moral es notoria en nuestros días. No sucede lo mismo con la iglesia católica que no ha renunciado aún a mantener su autoridad espiritual incluso más allá del ámbito de los creyentes.

Así pues, allí donde los intelectuales constructivistas, en sus diversas variantes, utilitarista, socialista, etc., han conseguido ganar terreno a la iglesia, su influencia se ha consolidado. Estado intervencionista y clase intelectual se han apoyado mutuamente, aunque sus relaciones no estén exentas de fricción en ocasiones, especialmente en cuestiones de repercusión económica inmediata, no así en aquellas otras cuyas consecuencias sociales sean a largo plazo o más difíciles de evaluar. Este juego se ha producido dentro de las democracias formales occidentales naturalmente, no así allí donde se llevó a la práctica el socialismo real; en los estados totalitarios de corte comunista donde cualquier clase de crítica está vedada.

Ya hemos mencionado la importancia que Hayek atribuye a las religiones —en especial a las monoteístas— a la hora de apoyar ciertas tradiciones beneficiosas, sin las cuales habría sido imposible el desarrollo de nuestra cultura, pero para Hayek estas tradiciones son el producto, no lo olvidemos, del ensayo y el error, de la espontaneidad y la experiencia, del hacer de cientos de generaciones y no de la construcción premeditada en nombre de una supuesta “racionalidad”. El respaldo a ciertas creencias “de las que no podemos decir que sean verdaderas —o verificables, o constatables— en el sentido en que lo son las afirmaciones científicas”,²⁴ ha sido fundamental en la moral y en los modos de

²³ Un ejemplo ilustrativo lo tenemos en este país con la implantación obligatoria en los planes de estudio, fijada por el MEC, de los llamados Temas Transversales, donde se obliga al profesorado de todas las asignaturas a promover los “valores oficiales”, sustituyendo así a la familia y a la religión.

²⁴ *La fatal arrogancia*, p. 213.

hacer occidentales —piensa nuestro autor. Precisamente por ello, muchos intelectuales racionalistas, quizá no todos, han sido conscientes de este papel de la religión; han considerado que representa un estorbo para sus construcciones “liberadoras” y que avanzarían tan-to más rápido en la extensión de sus ideas cuanto más terreno perdiese la religión.

La pregunta que para acabar cabría plantear es si pueden continuar indefinidamente intelectuales o pseudointelectuales dirigiendo al público en esta dirección; es decir, que el Estado resuelva todo tipo de problemas materiales que se le planteen al ciudadano aún a costa de la libertad individual. Como dice B. Leoni: “es verdad que las teorías socialistas con su condenación, más o menos visible, por parte de los gobiernos y de los legisladores, de la libertad individual frente a la coacción, *continúan agradando más* a las masas de hoy que el frío razonamiento de los economistas. En estas condiciones, la libertad parece, en la mayor parte de los países del mundo un caso perdido”.²⁵

Es frecuente hoy oír en los medios de comunicación a dirigentes y seguidores del pensamiento socialistas —y, a veces, no tan socialista— que “la gente quiere más Estado”; así hablando en nombre de la gente legitiman los aumentos de intervencionismo. Por otra parte las campañas de desprestigio por parte de “intelectuales, literatos, artistas, etc., al país que cuenta con “menos Estado”, precisamente por este motivo y no por otros que puedan esgrimirse. Son síntomas éstos de que la intelectualidad no se ha movido de sus posiciones. Las esperanzas del profesor Mises cuando decía que puesto que “los intelectuales son los responsables de haber convertido a las masas al socialismo y al intervencionismo”, y que “lo que se necesita para cambiar el curso del torrente es cambiar la mentalidad de los intelectuales”²⁶, parecen infundadas. Pero también

²⁵ B. Leoni, *La libertad y la ley*, p. 178. La bastardilla es nuestra.

²⁶ Señala también Mises que “las ideologías que produjeron todos los daños y catástrofes de nuestro siglo no son obra de la plebe. Son obra de pseudoeruditos y pseudointelectuales. Fueron propagadas desde las cátedras de las universidades y desde los púlpitos; fueron diseminadas por la prensa, las novelas, las obras de teatro, las películas y la radio (*Planning for Freedom*, Libertarian Press, último capítulo. Cit. por B. Leoni en *La libertad y la ley*, pp. 178-179.

es verdad que los hechos son tozudos y no pueden ser ignorados por tiempo indefinido. La gente no educada puede dejarse llevar durante largo tiempo por teorías engañosas pero cuenta con el sentido común que proviene de su experiencia personal al enfrentar los problemas de la vida cotidiana (problemas mucho más diluidos para el cuerpo funcionarial, donde quizá no sea casualidad que se den los mayores porcentajes de seguidores de la estatalización de la vida).

Por otra parte —y a pesar de la dificultad de que la intelectualidad cambie sus posiciones principalmente porque como ya dijimos están implicadas actitudes emocionales—, no cabe duda que el sistema está produciendo contradicciones cada vez agudas y sentidas por el ciudadano aunque conscientemente no las detecte como tales.

¿Son incompatibles la autoridad y la tradición con un pensamiento crítico ?

Hayek, al ponerse del lado de la tradición frente al racionalismo constructivista se pronuncia, como ya señalábamos, a favor de la experiencia acumulada, del ensayo y la prueba, del tanteo, de ir paso a paso según lo exijan las circunstancias y condiciones de la vida frente a esa planificación abstracta y total propia del racionalista constructivista, planificación y racionalidad únicas, válidas para todo tiempo y lugar, previas a la experiencia, adelantándose a la experiencia, imponiéndose a la misma de una forma omnicomprensiva y arrogante, sobrevalorando el intelecto humano. El constructivismo, principalmente en sus versiones utilitaristas y socialistas, rechaza la tradición y la tacha, en unos casos, de irracional y acientífica —cuando no de ideológica o de coartada de clase— por no cumplir los criterios y requisitos reputados por él de racionales, es decir, que sus normas sean plenamente comprendidas, que se sepa exactamente cual es su finalidad y que sus efectos sean conocidos; y en otros casos, como transmisora de prejuicios y normas no sometidas a crítica, privando al individuo de su autonomía para decidir o “darse a sí mismo la ley desde su razón”.

Hayek coincide con los constructivistas —podríamos referirnos a ellos también como Enciclopedistas o Ilustrados ya que ellos abanderaron la revuelta contra el pensamiento y la moral tradicionales— en que “quienes respetan los hábitos tradicionales son, por lo general, incapaces de comprender como surgieron tales prácticas y por qué siguen vigentes, por lo que nada tiene de extraño que ofrezcan diversas posibles “justificaciones” que siempre adolecerán de ingenuas (...) y que ninguna relación tienen con sus verdaderas razones”.¹ Ahora bien, lo que diferencia a Hayek radicalmente del constructivismo es la valoración que ambos realizan de los hábitos tradicionales. Mientras que para el constructivismo, las justificaciones y procedimientos de transmisión invalidan por completo los modos de “hacer” tradicionales, para Hayek son secundarios “el cómo” y “el porqué” y lo que importa es que sobre estos hábitos tradicionales, o mejor, favorecido por ellos se ha desarrollado el orden extenso, y se han producido aumentos de conocimiento, riqueza y población espectaculares, probando así su efectividad y necesidad; para el constructivismo, por el contrario, además de no cumplir los requisitos lógicos y epistemológicos de que hablábamos, han supuesto una rémora para el desarrollo de la libertad, han mantenido al ser humano —como diría Kant— en una perpetua minoría de edad, han impedido la creatividad y han perpetuado la opresión, la alienación y la injusticia —como ha afirmado el pensamiento socialista. Así pues, Hayek discrepa del constructivismo respecto al papel que la razón debería desempeñar en la dirección del comportamiento.

La tesis que defenderemos aquí es que la razón ha jugado un papel mucho mayor del que Hayek cree, y diferente al que le asigna el constructivismo; que la razón ha estado presente en el origen y en la transmisión de las tradiciones, así como en la evolución del comportamiento humano bastante más de lo que nuestro autor acepta, si bien el que no se haya manifestado en muchas ocasiones de forma explícita ha podido llevar a pensar en su ausencia del proceso. Por otra parte, ciertamente no se trata de una razón concebida al modo constructivista, separada de la experiencia y pasando por encima de las condiciones dadas en la realidad, que pretende dictar sus condiciones a la realidad, sino muy al contrario. Como muy bien lo expresa M. Oakeshott en el esquema del

¹ Hayek, *La fatal arrogancia*, p. 117.

racionalista “there is no place for a “best in the circumstances“, only a place for “the best” because the function of reason is precisely to surmount circumstances.² Creemos que la posición de Hayek a este respecto queda perfectamente clara en las siguientes líneas pertenecientes a *La fatal arrogancia*,

No critico al intelectual racionalista porque experimente sino porque experimenta poco. Entiendo que lo que estos intelectuales a los que critico suelen considerar experimentos no son sino contrastaciones banales (...). Mis objeciones a los racionalistas más bien intentan subrayar que yerran al abordar dichos experimentos sobre la base de la razón; y también que tienden a revestir a sus modelos con ropajes pseudocientíficos que los ponen al abrigo de toda crítica.³

No cabe duda de que la epistemología “racionalista” iniciada por Descartes, como ya hemos expuesto, y reafirmada en parte por Kant, ha tenido un gran influjo en el constructivismo moral y político. A. MacIntyre se refiere a esta forma de concebir la razón como enciclopedista o ilustrada, en abierta lucha contra el pensamiento tradicional cuyos representantes más significativos serían Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás. Así, escribe que “Descartes simbolizó para el pensamiento decimonónico una declaración de independencia, mediante la razón, de los vínculos particulares de toda comunidad moral y religiosa particular” y divulgó la “adhesión a la razón como tal, impersonal, imparcial, desinteresada, unitiva y universal”.⁴ Por el contrario, para el pensamiento tradicional se trataba de “una racionalidad históricamente situada, aún cuando aspire a una formulación eterna de sus propios criterios, lo que sería su forma final y perfeccionada, a través de una serie de reformulaciones sucesivas, posteriores y todavía por llegar”.⁵ Es decir, la tradición encuentra la racionalidad a través de su historia y no renuncia a alcanzar la verdad o la perfección.

Hayek, al encuadrar el surgimiento de las normas en el marco de la evolución cultural y aún mental, parece reafirmar la tradición, los

² M. Oakeshott, *Rationalism in politics and other essays*, p. 10.

³ La F. A. Hayek. *fatal arrogancia*, p. 100.

⁴ *Tres versiones rivales de la ética*, p. 90.

⁵ *Ibid*, p. 97.

hábitos y la imitación, y por tanto la autoridad, como transmisora de las costumbres y normas morales. “Vivimos en una sociedad civilizada porque hemos llegado a asumir, de forma no deliberada, determinados hábitos heredados de carácter fundamentalmente moral, muchos de los cuales han resultado siempre poco gratos al ser humano —y sobre cuya validez e intrínseca eficacia nada se sabía”.⁶ La adquisición de hábitos puede ser voluntaria o involuntaria, pero repararemos en que Hayek se encarga de remarcar que esta adquisición se realiza de forma “no deliberada”, por tanto, “acrítica”, ello supone una confianza en la autoridad y en los maestros o tutores, pero Hayek va más lejos, tampoco quienes transmiten estos hábitos conocen el porqué de su bondad —“sobre cuya validez e intrínseca eficacia nada se sabía”—, en general. ¿Quedan, así, excluidas de la moral tradicional —basada en la autoridad— la razón y la crítica, tal como habían afirmado los Ilustrados? Mas, por otro lado, afirma nuestro autor que “el liberalismo nunca se ha opuesto a la evolución y al progreso”, “que allí donde el desarrollo libre y espontáneo se halla paralizado por el intervencionismo, lo que el liberal desea es introducir drásticas y revolucionarias innovaciones”.⁷ ¿No supone una contradicción por parte de Hayek, su enérgica defensa de la libertad —impensable sin la crítica— y su proclamado amor a las innovaciones con su apoyo a una transmisión de normas en donde están ausentes la razón y la aceptación reflexiva? Creemos que libertad y crítica no se contraponen a autoridad sino que se complementan y que la estabilidad de cualquier grupo social depende unas correctas combinaciones entre las fuerzas de la autoridad y las de la libertad. Es lo que vamos a tratar de argumentar a continuación.

Realmente sería superficial considerar que sólo a partir del enciclopedismo se ha producido un pensamiento crítico, lo que se dio antes fue una crítica interna y desde otros presupuestos. Es evidente que la cultura en todos sus frentes: moral, artístico, científico, técnico, etc. no estuvo paralizada hasta el s. XVIII sino que, por el contrario, los progresos realizados en todos ellos fueron espectaculares, y sería absurdo negar los importantes avances que se produjeron durante la Edad Media, primero lentamente y de forma

⁶ Hayek, *La fatal arrogancia*, p. 123.

⁷ F. A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 472. Unión Editorial.

más acelerada después.⁸ No admitir la existencia de un pensamiento crítico en la Edad Media como se hizo sobre todo a partir de la Ilustración supone un “prejuicio” mayor que los que todos aquellos enciclopedistas denunciaron. “De todas las maneras mitológicas de pensar la Edad Media, que nos la han disfrazado, ninguna es más engañosa que la que la retrata como una cultura cristiana monolítica...”, afirma A. MacIntyre.⁹ En verdad, resulta ridícula, cuando menos, la ideologización de la creatividad y el ignorar la que hubo en otras épocas de la historia europea anteriores a la Ilustración; lo que sucedió fue que la crítica se produjo de una forma completamente diferente a la que estamos acostumbrados en la actualidad moviéndonos ya dentro de las coordenadas del racionalismo. Y los cambios que se sucedieron, a partir naturalmente de un pensamiento crítico y creativo, fueron de diferente tipo. Como escribe M. Oakeshott, para el racionalista:

To patch up, to repair (that is, to do anything which requires a patient knowledge of the material), he regard as waste of time; and he always prefers the invention of a new device to making use of a current and well-tried expedient. He does not recognize changes unless it is a self-consciously induced change, and consequently *he fall easily into the error of identifying the customary and the traditional with the changeless.*¹⁰

Resumiendo, creemos que Hayek tiene razón en cuanto a que dentro de los esquemas tradicionales ha sido posible el cambio, la creatividad y el progreso; que éstos se han mantenido generalmente apegados a la experiencia, y que la razón, de forma distinta a como

⁸ Ch. Dawson, en su libro *“Historia de la cultura cristiana”*, escribe, refiriéndose a la disciplina intelectual de la escolástica medieval que “sólo hasta tiempos recientes hombres como A. N. Whitehead han reconocido que la ciencia moderna no habría podido llegar a existir si la mente occidental no hubiese estado preparada por siglos de disciplina intelectual para aceptar la racionalidad del universo y el poder de la inteligencia humana para investigar el orden de la naturaleza”, p. 243. FCE.

⁹ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 208.

¹⁰ *Rationalism in politics and other essays*, p. 8. M. Oakeshott. Liberty Fund. Indianapolis, 1991.

la concibe el constructivismo, ha estado presente al menos en aquellos que han sido figuras eminentes en sus respectivos campos de saber, si bien en este último punto consideramos que Hayek ha exagerado su antirracionalismo como más tarde razonaremos. Ahora queremos exponer los argumentos que respaldan la tesis hayekiana respecto a la compatibilidad entre autoridad y libertad, aunque desde sus presupuestos se hace difícil de explicar, por no decir imposible, tal compatibilidad. Y ello es así porque su concepción del hombre es individualista al modo ilustrado, que excluye el esencialismo y la visión teleológica de una naturaleza humana en pos de su perfección.

Los enciclopedistas siguieron a Kant en aquello de que ser racional es pensar por sí mismo y emanciparse de la tutela de la autoridad. Sobre todo desde la Ilustración en adelante, cada vez se ha hecho más firme y extendida la idea de que el progreso de la libertad es equivalente al progreso social, al tiempo que este progreso de la sociedad y de la libertad implican una decadencia o exclusión de la autoridad. Que esto sea o no así, es lo que vamos a tratar de argumentar a continuación. Empezaremos haciendo un análisis del concepto y función de la autoridad.¹¹ La autoridad se puede ejercer aplicada al ámbito teórico y al ámbito práctico y, naturalmente, en muchos casos la aplicación al primero supone igualmente aplicación al segundo. Se trata de un poder activo que reside en una persona; este poder se ejerce a través de una orden o de un juicio teórico o práctico que se toma como punto de partida en la investigación o como regla práctica en el último caso; que se basa en la confianza y no en la fuerza, y supone, por tanto, la aceptación por la libre voluntad de otra persona.

En principio la creencia racionalmente injustificada ha de preceder a la comprensión y ser aceptada sobre la base de la autoridad. Y esta creencia en el testimonio del maestro es proporcional al grado de confianza depositado en él y que normalmente está precedido por la confianza y el reconocimiento que la comunidad le ha otorgado. Aceptar la autoridad significa aceptar una guía para recorrer un camino necesario para seguir

¹¹ Un pormenorizado estudio sobre la naturaleza de la autoridad, que hemos seguido en parte, se encuentra en el ensayo de Ives Simon, *Nature and functions of authority*. Marquette University Press Milwaukee. 1948.

avanzando, para llegar más lejos. En el ámbito práctico, a menudo, se confunde autoridad con coerción cuando no se contempla desde este punto de vista de la confianza, ni referido a un fin: el alcanzar el bien, o lo mejor, hasta ese momento conocido. Se puede considerar que la justificación racional de lo que empieza por ser creencia es esencialmente retrospectiva. Por otra parte, la coerción como un proceso causal cuyo efecto propio es físico se opone a la persuasión, que es moral, y trata de producir una cierta disposición de la voluntad de una persona.

Nos referiremos primero a la autoridad en su función sustitutoria. Y quizá sea en las ciencias naturales donde se aprecie con mayor claridad el papel que desempeña la autoridad ya que es el ámbito del saber donde menos se ha cuestionado la necesidad de dicha función. Nadie discute en física, en química o biología la necesidad del maestro ni que éste cuente incondicionalmente con la confianza del principiante. Una confianza que es necesaria y provisional en tanto que el discípulo no posea la capacidad de comprender la demostración o tenga acceso a los complejos experimentos que pueden avalar una teoría. El estudiante utiliza como principal fuente de formación los libros de texto; éstos presentan las teorías generalmente de forma ahistórica, como acabadas y omi-tiendo los problemas y ambigüedades que pueda haber en su con-firmación. “No hay libro de texto en el cual se incluya un cuadro destinado a invalidar la teoría para la cual se escribió dicho texto. Los lectores de textos científicos aceptan las teorías allí expuestas *por la autoridad del autor y de la comunidad científica*”.¹² El maestro que es verdaderamente tal no pretende que el alumno crea sus pa-labras ciega y permanentemente. Su autoridad sustituye “provisio-nalmente” a la comprensión o la comprobación todavía inalcanza-bles para el estudiante y no tiene por qué impedir que una vez que éste esté formado pueda salirse de los cánones establecidos por la comunidad científica y explorar nuevas soluciones. Así se ha traba-jado y se trabaja en el ámbito de la ciencia y, a no ser desde fuera, no parece que haya discusión acerca de que deba ser de otro modo. T. S. Kuhn, físico e historiador de la ciencia, en su libro *La tensión esencial*, dedica un capítulo — *Tradición e innovación en la investigación científica*—¹³ a poner de

¹² *La tensión esencial*, Thomas S. Kuhn, p. 206. Fondo de Cultura Económica. 1982. La bastardilla es nuestra.

¹³ T. S. Kuhn, *La tensión esencial*, pp. 249-262.

manifiesto que los avances y la creatividad alcanzados en las ciencias naturales, ciertamente innegables, proceden de una educación basada en la tradición y la autoridad, en este caso el consenso de los científicos. Y está claro que no se puede decir que este tipo de educación haya resultado esterilizadora impidiendo la flexibilidad mental, la crítica y la creatividad. Ciertamente psicólogos y pedagogos se lamentan —nos dice Kuhn— de que por regla general se desaliente en la educación, dentro del campo de las ciencias naturales, el desarrollo de las capacidades del pensamiento divergente —es decir, del pensamiento libre de pautas, creativo, autónomo. Desarrollo que, por otra parte se está consiguiendo en el ámbito de las artes y de la mayoría de las ciencias sociales. Mas, a pesar del abrumador dominio en las ciencias naturales, casi desde sus orígenes, de un “*riguroso adiestramiento*” en materia de pensamiento convergente —es decir, basado en la autoridad, en lo establecido oficialmente o como consenso de la comunidad científica—, las ciencias naturales han alcanzado un éxito indiscutible. Es más, Kuhn sugiere que sin este tipo de pensamiento y de forma de transmisión, en las ciencias “nunca se habría alcanzado el estado en que se encuentran en la actualidad”.¹⁴

Al resumir la naturaleza de la educación que se sigue en las ciencias naturales, Kuhn señala las siguientes características: en primer lugar se refiere al notable apoyo en el libro de texto, hasta un punto totalmente desconocido en otros campos creativos. Generalmente los estudiantes y aún los graduados en física, biología, etc., adquieren la formación en sus correspondientes disciplinas a través de libros escritos *exclusivamente* para estudiantes. En segundo lugar, no se les pide que critiquen, investiguen, encuentren los puntos débiles de la teoría, etc., hasta que no estén preparados, es decir, hasta que no comprendan bien las teorías y problemas concretos que la profesión viene aceptando como paradigma, como “verdad oficial”, hasta que no sepan resolver por sí mismos en el cuaderno o en el laboratorio, problemas semejantes tanto en método como en sustancia. Por el contrario en la enseñanza de las artes y de las ciencias sociales o humanas, se les da a los alumnos diferentes enfoques sobre un mismo asunto, desde muy temprana edad se les anima, con el respaldo de psicólogos y pedagogos, a criticar, debatir, evaluar, etc., como si las

¹⁴ *Ibid.*, p. 251.

cuestiones tratadas en estas materias fuesen sumamente sencillas y al alcance de cualquier nivel de formación, todo ello con la finalidad de fomentar e impulsar el pensamiento divergente, innovador y creativo. Desde luego, la educación en las ciencias de la naturaleza no parece haber sido afectada por tales técnicas pedagógicas sino que se encuentra en relación con la persistencia en “la iniciación dogmática en una tradición preestablecida que el estudiante no está capacitado para evaluar”.¹⁵ Aunque parece deseable que el estudiante aprenda a reconocer y evaluar problemas para los que todavía no hay respuesta inequívoca —una vez admitida la necesidad de que el alumno dedique un largo período de su educación a aprender una buena cantidad de lo que ya se sabe—, también es cierto que psicólogos y pedagogos han fracasado, sin embargo, en sus intentos a la hora de fomentar el pensamiento divergente en la enseñanza de las ciencias naturales. Que esta enseñanza haya permanecido impermeable a tales presiones se debe sin duda al hecho de que el seguir “una especie de noviciado” hasta hacerse con el conocimiento y la comprensión exhaustivos de una tradición rígida “ha producido una inmensa clase de innovaciones”. ¿No tenemos aquí un claro ejemplo de cómo a partir de la autoridad se puede impulsar la autonomía y la novedad? En la enseñanza de las artes hasta comienzos del s. XX se siguió la misma pauta que en las ciencias naturales, entrenando con gran rigor al alumno en las técnicas y cánones ya descubiertos y practicados por los maestros; e igualmente la creatividad, variedad y riqueza que se ha dado en el arte occidental a lo largo de la historia ha sido innegable. En las últimas décadas, sin embargo, no sólo en las ciencias sociales sino también en las artes, este tipo de educación que apela por encima de todo a la “creatividad”, a la “novedad”, que menosprecia de forma global el pasado y los métodos utilizados para la transmisión del conocimiento, se ha impuesto ampliamente en nuestras sociedades.¹⁶ F. Savater en su

¹⁵ T. S. Kuhn, *op. cit.*, p. 252.

¹⁶ El gran crítico de arte Ernest Gombrich manifestaba, en entrevista realizada por A. Vargas-Llosa en ABC Cultural, respecto al arte actual —resultado de una educación que prima por encima de un largo entrenamiento y preparación al lado del maestro, la promoción de la espontaneidad— que “hay una ausencia de patrón, de búsqueda de la excelencia (...) yo soy un gran defensor de la maestría y la maestría es, por definición, algo que no todos pueden alcanzar (...) los medios de comunicación han alcanzado mucho poder a la hora de crear una sensación en el arte que no está

libro *“El valor de educar”*, intenta poner en su sitio aquellos aspectos de la educación tradicional de los que no es posible prescindir si se quiere verdaderamente educar. Así, escribe que:

....empezando por Sócrates o Platón y siguiendo por Abelardo, Erasmo, Luis Vives, Tomás Moro, Rabelais, etc. Los grandes creadores de directrices educativas no se han limitado a confirmar la autocomplacencia de lo establecido ni tampoco han pretendido aniquilarlo sin comprenderlo (...) Para que haya futuro, alguien debe aceptar la tarea de reconocer el pasado como propio y ofrecerlo a quienes vienen tras de nosotros. Desde luego, esa transmisión no ha de excluir la duda crítica sobre determinados contenidos (...).

¿Cómo puede desarrollarse la “creatividad” y “la capacidad crítica” sin información y sin conocimiento de ciertas destrezas? También a esta falta de formación alude Savater de la siguiente manera:

No hay peor desgracia para los alumnos que el educador empeñado en compensar con sus mítines ante ellos las frustraciones políticas que no sabe o no puede razonar frente a otro público mejor preparado. En vez de explicar el pasado al que pertenece, se desliga de él como si fuese un recién llegado y bloquea la perspectiva crítica que deberían ejercer los neófitos, *a los que se enseña a rechazar lo que aún no han tenido la oportunidad de entender.*

Las consecuencias de esta “pedagogía” son expuestas con igual acierto por este autor:

Se fomenta así el peor conservadurismo docente, el de la secta que sigue con dócil sublevación al gurú iconoclasta en lugar de esperar a rebelarse, a partir de su joven madurez *bien informada*, contra lo que llegarán por sí mismos a considerar detestable: así se convierte el inconformismo en una variedad de obediencia.¹⁷

realmente basado en la maestría sino en la pura novedad” .

¹⁷ *El valor de educar*, pp. 150-151. Ariel. La bastardilla es nuestra.

Y siguiendo a Hannah Arendt, continúa este filósofo: precisamente para preservar lo que es nuevo y revolucionario en cada niño debe ser la educación conservadora.

Una tercera característica de la práctica científica es la importancia del consenso, de la adopción de un único paradigma por parte de la comunidad de “sabios”, sobre el que se explora de forma exhaustiva hasta sacar todas las consecuencias posibles en tanto no sea refutado. Analiza Kuhn, haciendo una incursión en la historia, las teorías sobre la luz. Previamente al primer consenso sobre la naturaleza de la luz, en el siglo XVII, lo que hubo fue una diversidad de puntos de vista y teorías, a veces en contradicción, que dieron lugar a numerosas escuelas en el terreno de la óptica. Quien entraba en este terreno se veía expuesto a una variedad de puntos de vista que podría pensarse que llevaban a un pensamiento más libre y flexible, sin prejuicios. Sorpresivamente —señala Kuhn— la óptica hizo muy pocos progresos durante esta fase de preconsenso —o de pensamiento divergente. Por el contrario una vez que se establece el primer consenso, con la *Óptica* de Newton, los avances son notables. Se suceden tres tradiciones de pensamiento convergente y un paradigma desplaza a otro convirtiéndose en único. Y esta fase de preconsenso parece repetirse en la historia de las demás especialidades científicas. Así pues, escribe Kuhn,

“ los hechos históricos sugieren fuertemente que aunque se practique la ciencia —como en la filosofía o en las ciencias del arte y la política— sin un consenso firme, esta práctica *más flexible* no producirá la pauta de avances científicos rápidos y consecuentes a que nos han acostumbrado los siglos recientes. En esta pauta, el desarrollo ocurre de un consenso a otro y comúnmente los enfoques distintos no compiten entre sí. Salvo, quizá, en condiciones especiales, el profesional de una ciencia madura no se detiene a examinar los modos divergentes de explicación ni de experimentación”.¹⁸

¿Cómo es que una orientación firmemente arraigada en una tradición única puede ser compatible con la producción continua de ideas y técnicas nuevas? A primera vista, esto parece un contrasentido. Analiza Kuhn, entonces, “qué es lo que no hace” una educación que transmite de forma tan eficaz y fructífera tal tradición. El investigador *no pretende*, en principio, producir descubrimientos fundamentales, ni cambios revolucionarios. Generalmente su

¹⁸ T. Kuhn, *op. cit.*, p. 255.

aspiración en el trabajo es mucho más modesta. Los problemas que se plantea resolver son casi siempre repeticiones, con modificaciones menores, de problemas que ya fueron resueltos antes parcialmente. Gran parte de la tarea investigadora se centra en los intentos por ajustar la teoría y las observaciones existentes; en encontrar confirmaciones cada vez más sólidas dentro de una tradición.¹⁹ Otro de los trabajos frecuentes en la investigación a los que los científicos se dedican constantemente es a la recogida de datos concretos que permitan una mayor extensión y aplicación de la teoría existente. Así pues, encontramos que los científicos, aún los más eminentes, dedican la mayor parte de su vida profesional a las tareas mencionadas. Su pretensión normalmente no es la de realizar grandes descubrimientos, ni cambios revolucionarios, sino clarificar aspectos de la tradición dentro de la que se educaron. Mas el resultado final, en ciertas ocasiones, es completamente revolucionario. De ese empeño constante por dilucidar la tradición vigente acaba surgiendo en determinadas ocasiones un nuevo paradigma. Esto se puede hacer extensivo a cualquier ámbito de la educación. Lo que se intenta en principio es perpetuar el conocimiento que ya se tiene, perfeccionándolo, si cabe. Es decir, se transmite aquello que se considera que vale la pena ser conservado, más esto no supone que no se continúe el camino, por decirlo de alguna manera, que no haya enriquecimientos y cambios en la tradición.

O sea, esa transmisión no implica un inmovilismo “a priori” entre otras cosas porque el sujeto receptor asimila desde su peculiar forma de ser y talento aquello que se le enseña y puede encontrar nuevas posibilidades a partir de ese “pedestal”, al desplegar paciencia, esfuerzo y entusiasmo por ahondar en esa enseñanza, porque como añade este autor, el contenido de la enseñanza

“... nunca es idéntico a lo que quiere conservarse sino que acoge también a lo no realizado, lo aún inefectivo (...) la educación puede ser planeada para sosegar a los padres, pero en realidad siempre los cancela y los rebasa. Al entregar el mundo tal como pensamos que es a la generación futura les hacemos también partícipes de

¹⁹ T. Kuhn ha analizado la historia de diversas teorías —sobre la luz, la mecánica ondulatoria, la termodinámica, etc.— que le han llevado a extraer estas conclusiones y en cuya exposición no nos detendremos en este trabajo. Para ello, véase *La tensión esencial*, pp. 257.

sus posibilidades, anheladas o temidas, que no se han cumplido todavía”.²⁰

Como conclusión de lo anterior tenemos el importante papel que juega la tradición en el avance del saber y esa “tensión esencial” que se produce entre tradición e innovación. Kuhn lo expresa admirablemente cuando escribe que no duda de que

“...el científico deba ser, por lo menos en potencia, un innovador, que debe poseer flexibilidad mental y estar preparado para reconocer los problemas donde estos se presenten. Así gran parte del estereotipo popular seguramente es correcto (...) pero lo que no forma parte de nuestro estereotipo y parece necesitar una integración cuidadosa con éste es la otra cara de la moneda. *Creo que tenemos muchas más posibilidades de explorar a fondo nuestro talento científico potencial si reconocemos la medida en que el científico básico debe ser también un firme tradicionalista, o, para decirlo en otras palabras, un pensador convergente*”.²¹

Volviendo al inicio de nuestro razonamiento, nos encontramos, pues, con que la autoridad ejerce una función sustitutoria hasta que el aprendiz está preparado; que la crítica y las innovaciones se llevan a cabo dentro del ámbito del paradigma vigente; y que las fases de la historia de una disciplina anteriores al “consenso” sobre un paradigma o tradición únicos han sido escasamente innovadoras y productivas.

Respecto al primer punto hay que señalar que la autoridad ejercida por el maestro en su función sustitutoria es necesaria y provisional. Una vez que el maestro o la comunidad hayan transmitido sus conocimientos al aprendiz éste podrá iniciar su andadura autónoma. Por tanto, cabe deducir de aquí que en un mundo perfectamente informado desaparecería la autoridad; no tendría razón de ser, ni en el ámbito práctico, moral o político, ni en el teórico. O dicho de otra manera “the amount of authority necessary in a society is inversely proportional to the perfection reached by that society and by the persons and the elementary

²⁰ F. Savater, *El valor de educar*, p. 149.

²¹ Kuhn, *op. cit.*, p. 260. La bastardilla es nuestra.

groups which com-pose it".²² Los pensadores ilustrados se adhirieron con entusiasmo a la creencia de que esto podría llegar a ser así en un futuro no lejano. Es más su radicalismo llegó a tal grado que, algunos, ni siquiera consideraron necesaria la autoridad en el periodo transitorio de formación, "es posible que el público se ilustre a sí mismo, algo que es casi inevitable si se le deja en libertad"²³, escribirá Kant. La autoridad será considerada como una forma de dominio, de mantener controladas a las masas, "los hombres salen gradualmente del estado de rusticidad por su propio trabajo, siempre que no se intente mantenerlos adrede y de modo artificial en esa condición".²⁴ Los presupuestos que subyacen a esta forma de pensar son: en primer lugar, la suposición de que aquellas personas o instituciones que dirigen la sociedad se conducen según unas intenciones perversas, buscando un dominio que sirva a sus propios intereses; en segundo lugar la igualación, hecha ya por Descartes, de todos los hombres, en cuanto a capacidad y el considerar a ésta como requisito suficiente de comprensión; en tercer lugar la creencia de que la mayoría de la gente se volcará en el estudio y la reflexión una vez que tenga medios, oportunidades y libertad para formarse; en cuarto lugar la convicción de que el público lector puede juzgar sobre ciertos temas sin necesidad de un estudio profundo y especializado. Mas, como señala A. MacIntyre, "el concepto de tener que ser cierto tipo de persona, moral o teológica para leer un libro de forma correcta", para poder entender, "es ajeno a la presunción de la modernidad liberal según la cual todo adulto racional podría leer con libertad cualquier libro y es capaz de ello".²⁵ Sólo el tener un cierto tipo de formación previa y una determinada experiencia puede llevarnos a apreciar un texto.

Desde luego no fueron estas convicciones iniciadas por Descartes las de los filósofos de la antigüedad griega y medieval. Para Platón cada hombre tiene una disposición natural para ciertas cosas y no para otras; sería un error empeñarse en educarle para lo

²² Y.R.Simons, *Nature and functions of authority*, p.15.

²³ E. Kant, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, 1999, p. 19.

²⁴ E. Kant, *Op. cit.*, p. 24.

²⁵ *Tres versiones rivales de la ética*. Rialp, p. 173.

que no tiene cualidades.²⁶ No sólo malo para la sociedad sino también malo para él, puesto que al no alcanzar la excelencia que se espera acabará por “odiarse a sí mismo”.²⁷ Pero, además, Platón señala que no basta con poseer una buena disposición natural y moral para la investigación sino que los obstáculos que probablemente uno encuentre en la vida son tan numerosos que por ello realmente muy pocos acabaran dedicándose plenamente a tareas intelectuales. En esta misma línea Tomás de Aquino observa que la mayoría de los hombres se encuentran “imposibilitados para hallar la verdad, que es fruto de una diligente investigación por tres causas: algunos por la mala complexión fisiológica que les indispone para conocer (...) otros se hallan impedidos por el cuidado de los bienes familiares (...) la pereza es también un impedimento para otros”. Refiriéndose a la investigación de los temas más complejos escribe que no se puede llegar a su conocimiento “sino a fuerza de intensa labor investigadora, y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir este trabajo por amor a la ciencia”.²⁸

Nuestra tesis aquí es que tanto el pensamiento occidental hasta el s. XVII, con ciertas variaciones, como las artes hasta finales del XIX y las ciencias naturales hasta hoy, como hemos visto, han descansado en una enseñanza basada en la autoridad sin, por ello, dejar de ser creativos e innovadores. Es un hecho el gran dinamismo de la cultura europea durante estos periodos tanto en las ciencias como en las artes. Sostenemos, además, que este dinamismo se produjo, y se produce, como consecuencia de una acertada combinación entre autoridad y libertad. Como afirma Y. R. Simon, “Each of this terms destroys itself at the very moment when it destroys the other term by it excess. Therefore, both unrestricted liberty and boundless authority are fictitious conceptions, each of which implies its own negation”.²⁹ La autoridad cuando no tiene el

²⁶ Sorprendentemente el igualador Rousseau, en *El Emilio*, reconoce la diversidad de capacidades cuando escribe que “la perseverancia supe al talento hasta cierto punto; alcanzado ese término no lo sobrepasará jamás (...) hay mucha diferencia entre complacerse en un trabajo y ser apto para él” (Alianza Editorial, p. 265).

²⁷ Platón, *La República*, 486c.

²⁸ Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, I, c. 4 (BAC, I).

²⁹ Yves. R. Simon, *op. cit.*, p. 2.

contrapeso de la libertad se convierte en tiranía o en inmovilismo, y la libertad cuando carece del contrapeso de la autoridad degenera fácilmente en licencia abusiva o en dispersión ineficaz. Ciertamente la historia europea nos muestra épocas, momentos y lugares en que la balanza se ha inclinado en exceso del lado de la autoridad pero no de forma tan asfixiante como para impedir cambios e innovaciones. Basta pensar en la suerte diferente que corren las culturas cristiana y musulmana a partir del s. XII —siglo en que Averroes traduce y comenta la obra de Aristóteles, cuando aún el occidente cristiano va a la zaga del Islam en el campo del saber— para apreciar el importante vuelco que se produce a favor de la primera en todos los ámbitos de la cultura. Al tiempo que se producía un prematuro eclipse de la brillante civilización de la España musulmana y del mundo mediterráneo musulmán —donde la autoridad religiosa y la ciencia se declaraban la guerra— la cultura cristiana medieval, liderada por pensadores como Alberto Magno, Aquino, Grosseteste o Bacon, asimilaba con gran valentía el nuevo conocimiento a pesar de que tradicionalistas como Buenaventura, el obispo Tempier y otros trataron de resistir la nueva corriente de pensamiento. Mas lo verdaderamente llamativo es que a pesar de las diferencias notables entre unos y otros ninguno tuvo la pretensión de emanciparse de una autoridad unificadora.³⁰

³⁰ Véase *Historia de la cultura cristiana* de Christopher Dawson. Cap. XV, “La cultura científica en la Edad Media. pp. 355-390. FCE. También, respecto al gran papel que jugaron determinados estudiosos medievales en la recuperación del saber griego y en los orígenes de la ciencia, así como del espíritu abierto a la investigación de que hicieron gala, escribe S. J. Gould que “en el s. XII, la traducción al latín de muchas obras griegas y árabes extendieron muchísimo entre los eruditos la apreciación general de las ciencias naturales, en particular la astronomía, y la convicción sobre la esfericidad de la Tierra aumento y se reforzó. Roger Bacon y Santo Tomás de Aquino afirmaron la redondez de la Tierra a través de la obra de Aristóteles y de sus comentaristas árabes, como hicieron los grandes científicos de épocas medievales posteriores, entre ellos Nicolás de Oresme. Todos estos hombres poseían órdenes eclesiásticas” (*Ciencia versus religión. Un falso conflicto*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 114). Y que este espíritu siguió vivo lo prueba el hecho de que cuando los Reyes Católicos remitieron los planes de Colón a una comisión, compuesta en parte por clérigos y presidida por el confesor de la reina, estos fueron aprobados. Europa abría así sus horizontes al mundo entero, mientras que la ciencia árabe hacía ya mucho tiempo que había quedado paralizada.

¿Cuál es la diferencia entre el modo de hacer, principalmente en el saber filosófico, moral y político, antes y después de la Ilustración? No desde luego, la ausencia de crítica y el inmovilismo en el primero sino *la diferente forma* de llevar a cabo la crítica. La libertad de pensamiento y expresión que Kant defiende en *Respuesta a ¿qué es la Ilustración?* —que se convierte en un símbolo del pensamiento aparentemente liberal, al menos así lo toma Hayek— impulsa una crítica en manos del público, del profano no especialista. Analicemos alguno de los ejemplos que él mismo propone. El militar que no está de acuerdo con las órdenes de sus superiores debe —según Kant— poder “hacer observaciones, en cuanto docto, acerca de los defectos del servicio militar y exponerlos ante el juicio de su público”. No opta aquí Kant por la discusión interna entre los entendidos, sino que pretende hacer juez al gran público sin preguntarse cuál es su competencia en la materia para discriminar entre las propuestas mejores. Lo mismo puede decirse del caso del sacerdote que como docto debe tener “plena libertad e, incluso, el deber de comunicar al público sus bien intencionados pensamientos (...) así como hacer propuestas para el mejoramiento de las instituciones de la religión y de la Iglesia”.³¹ ¿Acaso están en mejores, o iguales, condiciones de juzgar, clarificar o decidir aquellos que dedican un tiempo reducido de su actividad a la reflexión sobre el problema de que se trate —y que, con frecuencia, cuentan sólo con su experiencia— frente a quienes tienen su vida centrada en tales problemas y una visión amplia del conjunto a que atañen? ¿No puede aquél que tiene opiniones distintas a las establecidas de forma oficial en la institución de que se trate, enfrentarse dentro de ella a quienes las mantienen, en vez de utilizar, a veces manipular, a un público que haga de juez con conocimientos superficiales? ¿Quiere esto decir que ni en la institución militar, ni en la Iglesia, por seguir con los ejemplos propuestos por Kant, ha habido crítica y discusión? No parece ser el caso, pues si no, ¿cómo explicar los innegables cambios que se han producido en una y otra, sin renunciar a su función primordial o a sus coordenadas fundamentales? Parece que esto ha sido así porque no ha faltado una crítica interna a la propia institución o ámbito del saber de que se trate. Crítica, debate y discusión llevados a cabo por

³¹ E. Kant, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, Tecnos, p. 22.

aquellos que están especializados y no, como se propugna después de la Ilustración, por el público, lector ocasional de periódicos y revistas, con conocimientos superficiales y dispersos, o, en nuestros días seguidor de programas en los medios de comunicación, a merced de los creadores de opinión.³¹

Entre los ejemplos citados por Kant, no se le ocurre proponer que el público opine sobre las diferentes teorías que en su época se oponían sobre la naturaleza ondulatoria o corpuscular de la luz. ¿Por qué? ¿Distingue Kant entre saberes-sólo-para-los-expertos y saberes-al-alcance-de-cualquiera? ¿Estarían entre los primeros las ciencias naturales y entre los segundos las ciencias humanas y las artes? ¿O tal vez hay que interpretar que el saber práctico no requiere de un apoyo teórico? ¿No se trata, en realidad, con estas exhortaciones kantianas, de animar al público a un ejercicio de irresponsabilidad? En realidad se trata del ejercicio de una crítica “aparente” más que de una crítica real. No se puede confundir el derecho a la libertad de expresión, de crítica, con que una crítica fundada sea cuestión de derecho. Ciertamente el hombre actual es producto de esta doctrina kantiana. La intromisión del hombre medio, con sus opiniones, en todos los órdenes de la vida se ha hecho algo normal en nuestros días. Este hombre, que en palabras de Ortega, “de una vez para siempre consagra el surtido de tópicos, prejuicios, cabos de ideas o, simplemente, vocablos hueros que el azar ha amontonado en su interior, y con una audacia que sólo por la ingenuidad se explica, los impondrá dondequiera”³², puede convertirse con facilidad en un picoteador de ideas de aquí y de allí; ideas que hace suyas sin criterio de selección —o basándose en el puro gusto, sin proyección de futuro y sin contemplar las consecuencias— y que incluso pueden ser contradictorias. Por otra parte este hombre medio nunca antes “había creído tener ‘ideas’ sobre las cosas” —señala Ortega— “tenía creencias, tradiciones, experiencias, proverbios, hábitos mentales, pero no se imaginaba en posesión de opiniones teóricas sobre lo que las cosas son o deben ser (...) Lo mismo en arte y en los demás órdenes de la vida

³¹ “En nuestro tiempo —escribe D. Negro— se puede ver cómo se emplea hábilmente todos los días la libertad de pensamiento contra la libertad y cómo encuentran eco propuestas favorables a la tiranía en proporción a la ausencia de hábitos e instituciones libres que sustenten y den vigor al sentido común” (Prólogo a *Sobre la libertad* de S. Mill, p.23).

³² J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.182.

pública”. Y añade después Ortega que “Una innata conciencia de su limitación, de no estar calificado para teorizar³³, se lo vedaba completamente”.³⁴ De lo que no cabe duda es de que se le ha inducido a perder esa “conciencia de limitación”, esa modestia que en otros tiempos le caracterizó. Pero nos preguntamos —como se pregunta Ortega— “¿No es esto una ventaja? ¿No representa un progreso enorme que las masas tengan ‘ideas’, es decir, que sean cultas?” En realidad, cuando se trata de una apariencia, no, porque ¿qué les ha hecho adoptar esas ideas? ¿De dónde les han venido? ¿con qué razones se sostienen tales ideas? ¿a qué instancia o a que marco teórico —en último término a qué autoridad— se supeditan? Citemos de nuevo a Ortega:

“Las “ideas” de este hombre no son auténticamente ideas, ni su posesión es cultura. La idea es un jaque a la verdad. Quien quiera tener ideas necesita antes disponerse a querer la verdad y aceptar las reglas de juego que ella imponga. No vale hablar de ideas u opiniones donde no se admite una instancia que las regula, una serie de normas a que en la discusión cabe apelar. Estas normas son los principios de la cultura (...) no hay cultura donde no hay acatamiento de ciertas últimas posiciones intelectuales a que referirse en la disputa”.³⁵

Hayek muestra, en este sentido, su desconfianza respecto a la dedicación que la mayoría de la gente pueda otorgar a la reflexión sobre ciertos temas —de gran importancia para la sociedad, por otra parte. Así lo expresa refiriéndose a la dificultad de justificar de forma racional las normas abstractas que han hecho posible esta sociedad extensa; normas, por otra parte, opuestas a ciertas tendencias e instintos enraizados en nuestra naturaleza. Manifiesta, al mismo tiempo su prevención hacia el papel que los intelectuales puedan jugar en esta tarea —tema al que ya nos hemos referido:

Si es cierto que hoy la salvaguardia del existente orden de mercado depende, según afirman, D. Bell e I. Kristol, de que las gentes lleguen racionalmente a comprender que para garantizar la división del trabajo es importante aceptar determinadas normas, mucho me temo que el citado esquema se halle abocado a su total

³³ Suscribimos la puntualización que hace Ortega de que “*Todo opinar es teorizar*”.

³⁴ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 183.

³⁵ Hayek, *op. cit.*, p. 184.

destrucción. *Siempre será una reducida parte de la población la que se tome la molestia de ocuparse de tales temas, y habida cuenta que quienes podrían conseguirlo —los intelectuales que escriben y se ocupan de las funciones docentes— nunca realizarán esfuerzo serio en tal dirección.*³⁶

La referencia de Hayek a que la mayoría no se toma la molestia de reflexionar, o aborda asuntos de cierta complejidad de forma bastante superficial, nos lleva a pensar —dejándonos de aquellos idealismos y falsas realidades que embargaron a Kant y otros ilustrados, y embargan, todavía hoy, a sus herederos— en lo que llena la vida de los ciudadanos en general: estudios, trabajo, ocio, vida familiar, etc.

Hume, por su parte, planteó el otro aspecto conflictivo de la libertad de expresión en relación con el que hemos tratado. Si el público no es realmente especialista, no puede ser, en los múltiples y diversos temas tratados en la prensa o el medio escrito, ¿hasta qué punto no queda en manos de manipuladores que ocultamente no defiendan sus intereses, ideas o fanatismos? Cuando se pregunta este autor “si esa libertad es beneficiosa o perjudicial”, no tiene sombra de duda al contestar que “esa libertad tiene tan pocos inconvenientes que puede ser proclamada como derecho común de la humanidad y ha de ser permitida en casi toda clase de gobiernos (...). No hemos de temer de esta clase de libertad las malas consecuencias que tenían las arengas de los demagogos populares de Atenas y los tribunos de Roma”.³⁶ Y aquí diferencia Hume entre el sentimiento que se suscita y enardece en una asamblea entre el calor de la masa y la frialdad de juicio que permite la soledad. “Los libros y panfletos se leen a solas y con el ánimo tranquilo, sin que nos contagien pasiones ajenas ni nos arrebaten la fuerza y energía de la acción; y aunque pudieran provocar en nosotros un humor de

³⁶ Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol III, p. 294.

³⁶ Probablemente Hume tuviera en mente al escribir esto, la tremenda imagen dibujada por Platón acerca de la pérdida de individualidad y de juicio cuando uno se encuentra entre la muchedumbre: “cuando la multitud se sienta junta, apiñada en la asamblea (...) o en cualquier otra reunión pública, y tumultuosamente censura (...) excediéndose en cada caso y dando gritos y aplaudiendo —...¿qué educación privada resistirá a ello sin (...) ser arrastrada por la corriente (...) de modo que termine diciendo (...) las mismas cosas que aquellos dicen...”. *La República*, L. VI, 492c.

esa especie, no se nos ofrece resolución violenta en la que poder volcarlo de inmediato”.³⁷ Y concluye, tranquilizado su ánimo conservador, que “en consecuencia, la libertad de imprenta, por mucho que de ella se abuse, mal puede ser causa de tumultos o rebeliones populares”. Y aparece aquí el optimismo típico de la Ilustración cuando escribe que “es de esperar que los hombres, al estar cada día más habituados a la libre discusión de los asuntos públicos, sean cada vez más capaces de juzgarlos, y estén menos dispuestos a dejarse seducir por falsos rumores y algaradas populares”.³⁸

Por el contrario, muy otra había sido la forma en que en el pasado europeo se habían llevado las disputas. El clima de controversia y discusión que se dio en los s. XII y XIII ilustra lo que queremos decir. Quizás un ejemplo paradigmático de lo que nos proponemos —mostrar como funcionó la crítica interna en ciertos momentos del pensamiento occidental, tildado por los ilustrados de “autoritario”, y la importancia del “consenso” para lograr el equilibrio entre autoridad e innovación— sea el del filósofo Pedro Abelardo. Fue un gran disputador —tal vez excesivamente apasionado—, que contó con entusiastas seguidores y también con furibundos detractores —pertenecientes unos y otros a la misma comunidad y compartiendo unas coordenadas únicas de referencia—, y que desafió a la autoridad establecida a la que, sin embargo, y a la larga, se sometió. “Abelardo nunca dudó en someter sus obras al juicio de la Iglesia ni en aceptar este juicio”.³⁹ Por otra parte a pesar de que fue condenado en el concilio de Soissons, la condena fue revocada posteriormente. E igualmente sucede cuando Bernardo de Clairvaux, con su gran prestigio y autoridad consigue que lo que iba a ser un torneo dialéctico entre él y Abelardo ante un público selecto compuesto de clérigos y laicos, monjes y prelados, derive en una asamblea condenatoria de los escritos de Abelardo sin haber debatido las tesis más conflictivas. Si, en principio Roma confirma la condena y le prohíbe su dedicación a la enseñanza, no tarda, bajo la intercesión de Pedro el Venerable, abad de Cluny, en levantarle dicha condena y permitirle de nuevo la enseñanza. El reconocimiento de su talento y conocimiento y la conveniencia de

³⁷ Hume, *Ensayos políticos*, Tecnos, p. 6.

³⁸ Hume, *op. cit.*, p. 6.

³⁹ Règine Pernoud, *Eloisa y Abelardo*, p. 116. Austral. 1973.

aprovecharlos queda expuesto en la carta que Pedro el Venerable escribe al papa Inocencio II en la que dice haberle ofrecido residir en Cluny, entre otras razones, “pensando que su ciencia, que no os es completamente desconocida, podría ser provechosa a una comunidad de hermanos tan numerosa como la nuestra”.⁴⁰ La investigación y lo valioso de la obra de Abelardo —su método del “*Sic et non*”—, su aportación a la polémica de los “universales”, la necesidad de abordar de forma racional y mediante las armas dialécticas los problemas referentes a la verdad, no serían en vano, aún cuando hubiesen sufrido un frenazo, y generaciones posteriores sabrían y podrían aprovecharlo e incorporarlo a su quehacer. Es precisamente este hecho el que indica la manera en que actúa una autoridad fecunda, no esterilizadora. Lo nuevo no es necesariamente bueno por el hecho de ser nuevo. La discusión interna entre los “entendidos” —al igual que hoy sigue sucediendo en las ciencias naturales— es el filtro que ha de pasar toda novedad que, finalmente, si es auténticamente valiosa se impondrá, aunque a veces tenga que esperar. “Es tanto más sorprendente que Abelardo aceptara obediente su condena y estuviera de acuerdo con Bernardo en su comprensión de los límites impuestos a la vida de investigación por la necesidad de tales condenas. En lo que Bernardo y Abelardo estaban de acuerdo (...) fue en que la integridad de la vida de investigación requiere de tales intervenciones por parte de la autoridad”, escribe A. MacIntyre.⁴¹ Quizás esto se explica porque ambos estaban de acuerdo, como sugiere más adelante MacIntyre, en que “la inteligencia sólo puede ser dirigida correctamente mediante la transformación de la voluntad desde un estado de orgullo a un estado *de humildad*”.⁴² Esto impide la intromisión de intereses ajenos a la propia investigación y la dispersión a que lleva la multi-plicidad de opiniones y teorías que, como ya hemos visto, según señala T. Kuhn volviéndose hacia la historia, tan poco fructíferos resultados ha producido. Citando, de nuevo a MacIntyre, “fue, pues, el ejercicio de la autoridad y el reconocimiento concedido a la autoridad lo que impidió que la argumentación dialéctica se desarrollara del rompimiento de la

⁴⁰ *Cartas de Abelardo y Eloisa*. Textos complementarios. Alianza, p. 303.

⁴¹ A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp 1992, p. 125.

⁴² *Ibid.*, p. 126.

unidad de la investigación en una multiplicidad de desacuerdos”.⁴³

Naturalmente, se trata de que la autoridad tenga la flexibilidad suficiente para reconocer y aceptar lo que puede ser una aportación necesaria para ampliar los horizontes del ámbito en que se investiga. Así, en este caso, Abelardo es el precursor de la aceptación e incorporación —conseguida después fundamentalmente por Aquino— de Aristóteles en el plan de estudio de las universidades. A. MacIntyre señala “el extraordinario grado de tacto y de prudencia que mostró la autoridad eclesiástica durante la primera mitad del siglo XIII, en los varios avisos y prohibiciones que promulgó sobre el tema de las lecturas y la enseñanza de Aristóteles pues donde acaso podríamos haber esperado condenas generales, en vez de ello encontramos una variedad de restricciones, prohibiciones parciales y cautelas...”.⁴⁴ El clima de discusión y controversia entre el agustinismo franciscano y el aristotelismo tomista llegó a ser tan habitual durante los siglos XIV y XV que cuando el Papa tuvo noticia, por primera vez, del progreso del protestantismo que había comenzado en Alemania se limitó a decir de manera superficial que se trataba de nuevo de “rencillas entre monjes”, rencillas que en el pasado habían sido atemperadas por el arbitraje de la autoridad, acatado por unos y otros. Autoridad que, por otra parte, había permitido un amplio margen de libertad en la discusión. Así, al tiempo que se rompía con la tradición grecocristiana y con un consenso de fondo, comenzaba una nueva forma de “crítica”.

Ciertamente, no fue sólo un factor el que contribuyó a esta nueva forma de “crítica” —que podríamos llamar externa, propia de un público no especializado y más o menos culto—, sino que confluyeron una serie de ellos, que la hicieron, quizá, inevitable. Otra

⁴³ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁴ *Tres versiones...*, p. 144. Respecto al debate interno, hoy, el paleontólogo S. J. Gould escribe que tras el conocimiento casual de un jesuita con el que mantuvo intensas discusiones éste le “enseñó que su iglesia, en la mayoría de los casos y en sus palabras, “es una inmensa sociedad de debate”. Las declaraciones papales impiden ulteriores desavenencias oficiales y públicas, pero el diálogo interno nunca cesa”, al tiempo que llama la atención sobre las “razones indefendibles de arrogancia y estereotipia” de ciertas personas que “tienden a considerar al Papa como símbolo arquetípico de un tradicionalismo dogmático que, por definición, tiene que ser hostil a la ciencia” (*Op. cit.*, p. 73-74).

causa fue la imprenta, que impulsó la aparición de ese intelectual laico que poco a poco va cobrando fuerza y necesita de un público que lo financie. Los humanistas del Renacimiento fueron en primer lugar filólogos, pero pronto invadieron el campo de las costumbres, la ética, la religión, la política...En Erasmo de Rotterdam tenemos un ejemplo ilustrativo de ese nuevo hombre intelectual que escribe sus libros para el gran público, que saca sus controversias a la “calle” y que con el tiempo sólo se someterá a ese público a la vez que, paradójicamente, le impone sus puntos de vista.⁴⁵

Otro de los factores que contribuyeron a la “externalización” de la crítica fue el impulso dado por los luteranos a la *opinión*. Esta pasó a primer plano como consecuencia del libre examen y del desprecio a las posibilidades de la razón para alcanzar la verdad. Así pues, todo el mundo estaba en condiciones de opinar e interpretar en principio las escrituras, y más adelante lo referente a todos los aspectos sociales, éticos, políticos, económicos, etc.

Pero, quizá, entre los factores más decisivos de esta crítica universal y “externa” hay que anotar la ascensión de una nueva clase, la burguesía, y la consolidación del capitalismo. Como ya señalara Schumpeter la empresa capitalista produce un abaratamiento de libros y periódicos que encontrará un público amplio y dispuesto a entrar en el mercado intelectual. Por otra parte, afirma este autor, el capitalismo crea una configuración mental crítica⁴⁶ que, después de haber destruido la autoridad moral de

⁴⁵ Juan Ginés de Sepúlveda en su obra *Antiapología pro Alberto Pío* polemiza con Erasmo y le tacha de imprudente y ligero al ofrecer al público comentarios que pueden ser mal interpretados por personas faltas de entendimiento o formación.. Le acusa, de forma indirecta, de vanidoso y de ser esta vanidad uno de los móviles de sus escritos. Lo cierto es que Erasmo fue uno de los primeros teólogos que orientaron sus escritos hacia el público tanto o más que hacia los círculos de especialistas. Dos siglos más tarde el Doctor Johnson haría un reproche igualmente duro a Hume y otros escépticos que —considera— utilizan la novedad para satisfacer su vanidad “*para esa gente la verdad es una vaca que ya no da más leche, y por eso han ido a ordeñar al toro*” (Boswell, *Diario londinense*, p.408. Círculo de lectores).

⁴⁶ Esta configuración mental crítica está en función de los “*hábitos mentales*” que la práctica económica crea respecto al cálculo racional de costos y beneficios o, de otro modo, respecto a la posibilidad de sacar de

múltiples instituciones se extiende a cualquier ámbito de la realidad social. Se produce un afán racionalizador que busca justificar las pautas de conducta y valores adoptados. Es una actitud que, como escribe Schumpeter⁴⁷, “rechaza la sumisión a los valores extrarracionales”, léase aquí aquellos valores dictados por la tradición y la costumbre que durante mucho tiempo se aceptaron basándose en la confianza y no en la racionalidad, no porque ésta estuviese ausente, como ya hemos argumentado, sino porque no era explícita, con frecuencia ni siquiera para los que hacían de transmisores. Mas la actitud moderna racionalizadora no implica que ella misma esté libre de determinantes extrarracionales, que las justificaciones no sean otra cosa sino ficciones o apariencias, entre otras cosas porque la mayoría de las veces estas racionalizaciones se producen sobre una información limitada, parcial y, con frecuencia, de difícil constatación. Cómo afirma Schumpeter respecto a la actitud crítica generalizada, aunque “la mayoría de nosotros la consideraríamos como síntoma de una *estadio superior* de desarrollo espiritual, este juicio de valor no está confirmado necesariamente y en todos los sentidos por la experiencia”.⁴⁸

Así pues, esta hipervaloración de la opinión y la crítica, especialmente notable en nuestra época, ha provocado la circulación de todo tipo de ideas, sin contrastación ni fiabilidad, que introducen sólo confusión en las mentes poco preparadas intelectualmente. Se habla del “derecho” a la libertad de expresión, opinión, etc., quizá —parafraseando a Ortega, resultaría más preciso hablar del “derecho a no tener razón”— y se deja de lado que el conocimiento auténtico no es cuestión de “derechos” sino de

una situación dada el mayor beneficio posible confiando sobre todo en las facultades propias. “Una vez forjados estos hábitos se extienden a las demás esferas de actividad, bajo la influencia pedagógica de las experiencias favorables” (Schumpeter, “*Capitalismo, socialismo y democracia*”, Biblioteca de Economía. Orbis, p. 171). Pero lo que sucede es que en otras esferas, como las de los valores y los sentimientos, donde no es posible la cuantificación como en lo que se refiere a lo económico no resulta tan fácil constatar si los fracasos se pueden atribuir a los medios utilizados o no. Y todavía menos si pasamos de lo individual a lo colectivo.

⁴⁷ J. A. Schumpeter, *Capitalismo...*, p. 195.

⁴⁸ J. A. Schumpeter, *op. cit.*, pp. 169-170.

esfuerzo, de seriedad en la investigación y, sobre todo, de responsabilidad; que previo al “derecho” a opinar estaría la “obligación” de ser veraces y, en último término, humildes en el reconocimiento de las limitaciones propias de formación e información.

Nos habíamos referido antes a la autoridad en su función sustitutoria, que es sólo una función provisional. Señalábamos que en una sociedad perfectamente informada la autoridad no tendría razón de ser. Mas el problema está en que todo el mundo no puede ser especialista en todo y por ello es difícil concebir que esta situación pudiera darse algún día. Hemos considerado cómo, por especialidades, en las ciencias, esta función sustitutoria se da sólo hasta que el aprendiz se ha puesto al día en los conocimientos acumulados por quienes le precedieron. Lo mismo sucede durante la etapa de niñez en que el niño ha de ser dirigido en tanto que adquiere los conocimientos y experiencias que le permitirán hacerse cargo de su propia vida. Analizamos también, siguiendo a Kunh, cómo hay una teoría oficial establecida por el consenso de la comunidad científica, que funciona como autoridad en cuanto a reconocer o no los nuevos hallazgos. Estamos aquí ante la función esencial, no sustitutoria ni por tanto provisional, de la autoridad.

Es decir, la autoridad cumple una función esencial cuando tiene como papel asegurar la unidad de acción de un grupo grande o pequeño, bien sea en el ámbito de la práctica o en el de la investigación.

¿Cuál es la posición de Hayek respecto al papel de la autoridad? En realidad no es demasiado clara; incluso diríamos que llega a ser ambivalente. Por una parte, como hemos señalado al principio del capítulo, ensalza el papel de la tradición y la autoridad, la transmisión de ciertos hábitos, sobre todo morales, que implicaban una sumisión a las normas vigentes. Sumisión que se basaba en la confianza y, a edad temprana, en la coacción. Aquí hemos pretendido mostrar que autoridad y libertad —o, tradición y razón— no son incompatibles sino que se complementan y, por tanto, que Hayek es completamente coherente en su defensa de la autoridad y de la libertad. Es decir, durante los siglos en que la sociedad europea se basó en la autoridad —las clases populares europeas siguieron considerando como guía y modelo las “virtudes tradicionales” y la moral procedente de la religión prácticamente hasta comienzos el siglo XX—, el desarrollo científico, artístico y político no

se detuvo en Europa y la sociedad fue completamente permeable a los cambios. Un autor tan seguido por nuestro autor como Hume parece manifestarse en esta dirección de encontrar un equilibrio entre libertad y autoridad, tal como mencionábamos antes, al afirmar la necesidad de ambas en la esfera política: “debe admitirse que la libertad es la perfección de la sociedad civil; pero que la autoridad ha de ser tenida por esencial para su existencia, y en los debates que tan a menudo se suscitan entre una y otra puede, por esta razón, pretender la primacía”.⁴⁹

Ciertamente, habría que hacer la distinción siguiente: la autoridad se manifiesta no sólo en el ámbito de la teoría sino también en el de la práctica. Si nos referimos a la autoridad en su función sustitutoria, la doctrina antiautoritaria, aunque vigente y quizá practicada por determinadas minorías intelectuales, no se hizo extensiva a todos los niveles sociales hasta bien entrado este siglo. Se siguió educando a niños y jóvenes en las prácticas tradicionales, fomentando determinados hábitos de control de la conducta y haciendo que directrices de padres, maestros y religiosos fuesen respetadas y no criticadas. De este modo convivían un autoritarismo práctico, una educación basada en la disciplina y en la adquisición de hábitos a edad temprana con un antiautoritarismo teórico procedente de la Ilustración. La situación actual es que ha desaparecido la autoridad en su función sustitutoria, provisional, tanto en el ámbito teórico como en el práctico. ¿Se ha ganado en libertad allí donde faltan la formación —condición indispensable de aquella— y la experiencia? ¿Acaso no se ha sustituido al individuo autónomo por el *rebaño autónomo* —por utilizar la expresión nietzscheana? Y cuando hablamos de rebaño autónomo hay que hacer notar que hablamos de una libertad o sentido crítico aparentes, pues el hecho de que el individuo no siga aquellas directrices visibles y reconocidas de tradiciones, padres, autoridades, etc., no quiere decir que no siga directrices: aparecen en los medios de comunicación que hoy envuelven al individuo, a modo de propaganda. Algo que en principio se toma o se deja, a voluntad, pero que a fuerza de repetirse acaban considerándose como algo natural, no impuesto, que tienen su origen en el propio individuo. Cuando se intensifica la propaganda sobre determinados

⁴⁹ Hume, *Ensayos políticos*, Tecnos, p.29.

valores indeseables para un individuo, en los primeros momentos puede sentir un fuerte rechazo y disgusto ante ellos, mas con el paso del tiempo llega a acostumbrarse y a pensar que pueden ser aceptables por, y para, otros, para acabar, finalmente, considerándolos tan normales que incluso él podría hacerlos suyos. Las técnicas de persuasión de la propaganda moderna están bien estudiadas hoy en el campo de la psicología. La propaganda moderada es un proceso de persuasión, pero la repetición intensiva de ciertas consignas fácilmente puede convertirse en un proceso de coacción psíquica. La diferencia, respecto a la esfera comercial, está en que el consumo inmediato de un producto enseguida deja en evidencia la falsedad de lo anunciado si es que la había. Las directrices y valores impulsados por la propaganda anónima, sus consecuencias, son difícilmente falsables, y en todo caso lo serán a largo plazo, y lo mismo ocurre con las intenciones de quienes están detrás.

Pensar que el individuo puede crecer y educarse en un ambiente neutro es algo que ninguna escuela de psicología suscribiría hoy.⁵⁰ Y pensar que uno puede modelar su forma de ser desde su razón supone ignorar que el carácter se forja desde el primer año de vida mientras que las convicciones racionales o racionalizadas —con algún tipo de justificación— requieren cierta madurez intelectual del sujeto que no se puede alcanzar sino muchos años después.

Precisamente Hayek afirma, en *Los fundamentos de la libertad*,⁵¹ que su pensamiento se aproxima al conservador “en cuanto que

⁵⁰ En este sentido, escribe Julien Freund que una pedagogía absolutamente neutral, en el sentido del alicismo estrecho y primario, es una ilusión, si no una mentira. (...)La educación se dirige al hombre por entero; es inevitable pues que la religión, la política y las demás actividades normativas y formadoras no se dejen suplantar por una neutralidad que dista mucho de hallarse exenta de prevenciones y sectarismos, pues tampoco logra dominar el conflicto de lo privado y lo público (...). ¿Qué ser humano podría contentarse con la sola verdad científica y objetiva? Además la verdad ¿es neutral? (*La esencia de lo político*, cit. por Savater en *op. cit.*, p. 217). Por otra parte “ningún maestro puede ser neutral, es decir escrupulosamente indiferente ante las diversas alternativas que se ofrecen al alumno —escribe Savater—. De modo que la cuestión educativa no es “neutralidad-partidismo” sino establecer que partido vamos a tomar” (*op. cit.*, p. 152).

⁵¹ *Los fundamentos...*, p. 480.

desconfía de la razón", en el sentido de que la razón tiene que ir por detrás de lo vivido y experimentado; es decir, piensa más en una sociedad fundada sobre la tradición, criba de buenas o beneficiosas experiencias para el individuo y la comunidad, transmitidas fundamentalmente, al menos en principio, a través de la autoridad, aunque susceptibles de ser consideradas a la luz de la razón posteriormente. Mas no se trata sólo de que la tradición sea un depósito de sabiduría acumulada, sino que también cumple, para nuestro autor, el papel de dique defensivo contra las imposiciones del poder político, contra los abusos de ese poder, puesto que la tradición es sobre todo un conjunto de principios, marco de referencia, dentro del cual, y en concordancia con él, se producen los cambios al cambiar determinadas condiciones en la realidad social. Pero, inmediatamente después Hayek marca distancias respecto al conservador al afirmar que rechaza "todo argumento de autoridad y toda explicación de índole sobrenatural, cuando la razón se muestra incapaz de resolver determinada cuestión", para subrayar a continuación que el "espíritu tolerante típicamente liberal" consiste sobre todo en que "permite a cada uno buscar su propia felicidad por los cauces que estima más fecundos".⁵² Encontramos aquí que el pensamiento hayekiano se torna poco claro, y hasta cierto punto incongruente, puesto que en la obra de Hayek no se aprecia concepto alguno de naturaleza humana y por tanto no hay ninguna delimitación de "formas de ser feliz", ¿pueden ser infinitas?, ¿hay que suponerlas en relación a ciertas exigencias de la sociedad?, o ¿existen conductas privadas que no afecten en absoluto a la sociedad? Forma parte del credo liberal la idea de que el individuo debe ser libre incluso para elegir su propio mal. La única coerción que cabe ejercer sobre él es aquella que protege a los otros contra posibles delitos. Pero ¿qué sucede cuando al mismo tiempo esa elección entra en conflicto "indirectamente" con los intereses de otros, o de la sociedad en su conjunto?

⁵² Hayek, *op. cit.*, p. 480.

CAPITULO II

ORDENES ESPONTÁNEOS

Una vez expuestas las características del constructivismo y la forma en que éste ha configurado la civilización occidental de los últimos tres siglos, nos volvemos al estudio sobre el origen de las normas, y su establecimiento y mantenimiento, para comprender la posición de nuestro autor enfrentada precisamente a ese racionalismo constructivista y también a posiciones como la de J. M. Buchanan¹ y otros contractualistas —con quienes por otro lado comparte ciertos presupuestos frente a los constructivistas— que

¹ J. M. Buchanan en *La razón de las normas* afirma que “las convenciones sociales que surgen a lo largo de la historia y que adquieren el *status* de “reglas no escritas” no producen necesariamente el mejor orden concebible de resultados. Algunos modernos analistas sociales —particularmente Hayek y sus seguidores— muestran una manifiesta confianza en las fuerzas de la evolución social y cultural como medio de generar reglas eficientes. Parece que no hay razones para predecir que estas fuerzas asegurarán siempre la selección de las mejores reglas”. Unión Editorial. 1985, p.48.

rechazan el aspecto selectivo del evolucionismo cultural y social de nuestro autor.

La posición de Hayek respecto al origen de las normas queda claramente establecida en varias de sus obras. Frente al racionalismo constructivista ², que propugna, por una parte, la necesidad de conocer previamente qué consecuencias se seguirán de la aplicación de determinadas normas, y, por otra, que un orden social dado debe ser el resultado de una previsión total respecto al conjunto de las normas que lo integran a fin de que sea un orden social óptimo, Hayek niega que tal tipo de pretensión sea realizable, o mejor, que pueda tener éxito, aunque se presente como "racional" ³. Defiende por el contrario, que las normas en el pasado, en general no fueron adoptadas "porque se tuviese conciencia de que lograrían determinados efectos". Más bien "el hombre obró antes de pensar y sólo más tarde llegó a comprender".⁴ Es decir,

"la mayoría de las normas de conducta no son fruto de proceso reflexivo alguno derivado del conocimiento de la realidad. Surgen de la aplicación del único proceso de adaptación al que el hombre puede recurrir: una especie de conocimiento inconsciente que aunque ajeno a nuestra capacidad cognoscitiva, es capaz de alumbrar normas capaces de condicionar adecuadamente nuestro actuar".⁵

Las normas, para Hayek, se habrían ido "descubriendo" a lo largo de un proceso evolutivo de gran duración, no como fruto de un

² Hayek acepta un racionalismo "crítico" o "evolutivo" y se declara racionalista entendido este término como "la pretensión de hacer el mejor uso posible de la razón", pero no "si significa que sólo la razón consciente debe determinar nuestro comportamiento" (*Derecho, legislación y libertad*, vol. I, p. 55). La razón "correctamente interpretada" supone un uso de ella donde se tenga "clara conciencia de sus intrínsecas limitaciones. Es difícil que la razón cree un orden complejo intencionadamente, pero sí puede "cauta, humilde y parcialmente, mejorar las costumbres heredadas, perfeccionando algunas de ellas y hasta eliminando otras" (*La fatal arrogancia*, pp. 35-36, Unión Editorial, 1990).

³ No debe entenderse aquí que lo contrario de *racional*, para Hayek, sería *irracional*, sino inconsciente, intuitivo o no premeditado, ya que no está referido a los resultados sino al modo de llegar a ellos.

⁴ Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, p. 41.

⁵ *Op. cit.*, vol. II, p. 52.

proceso reflexivo sino a remolque de las circunstancias y las necesidades, buscando resolver problemas según se iban planteando.

Preguntarse por el origen de las normas no es nada nuevo y es tanto como preguntarse por el origen de la sociedad. Ya los griegos reflexionaron sobre este tema y Platón, entre otros, en el diálogo *Protágoras* plantea este problema a través del mito de Prometeo. Señala aquí, que aún cuando los hombres conocían y utilizaban ciertas técnicas útiles para la preservación de la vida, vivían "en dispersión y no existían ciudades (...), intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero cuando se reunían se *ata-caban unos a otros*".⁶ Esta vida de discordias que impedía progreso alguno, hizo necesario que Zeus añadiese a los dones ya concebidos —la sabiduría técnica y el fuego— "el sentido moral y la justicia, a fin de que hubiese orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad". Se advierte aquí un reconocimiento de la necesidad del orden para mantener una sociedad donde sea posible la cooperación. Se pone de manifiesto, además, el origen "divino" del sentido de la justicia (*dike*, orden) y, por tanto, de la norma. Este sentido parece formar parte de la naturaleza humana.⁷ Todos los hombres, si bien en grados diferentes, son poseedores de él. El hombre puede conocer —o descubrir— ese "orden" y, además, puede seguir conductas que se ajusten a las normas que llevan a ese orden, que son dos cosas diferentes. Y puesto que las ciudades no podrían subsistir si sólo unos pocos participasen de ese sentido añade que aquel ser humano que sea incapaz de participar del sentido moral y la justicia será duramente castigado. Es decir, no basta la necesidad para que surja una ordenación de la conducta según reglas, tiene que haber algo que las haga duraderas, que de fuerza a su cumplimiento. Advertimos aquí todos los ingredientes que caracterizan el mantenimiento de cualquier agrupación o sociedad humana: en primer lugar una serie de reglas encaminadas a informar y regular la conducta, en segundo lugar un elemento coaccionador a

⁶ Platón, *Diálogos*. p. 526. Gredos. 1985.

⁷ W. K. C. Guthrie, sin embargo, opina que hay que despojar al relato de su ropaje mítico y no dar importancia al hecho de que diga que la conciencia y el sentido de la justicia fueron dados al hombre por la divinidad si queremos hacer compatible la interpretación con las opiniones religiosas de Protágoras.

través del castigo para evitar la infracción y, además, un recurso a lo divino para la consolidación y el mantenimiento de lo que se presenta como beneficioso para el conjunto y, en definitiva, para el individuo. Este mito recoge y expresa lo que reiteradamente se ha encontrado a lo largo de la historia y de las diferentes culturas sobre el origen de las normas y la estrecha relación guardada con ciertos principios superiores y trascendentes a la propia sociedad, conocidos y transmitidos a través de la educación y la experiencia religiosa. Podría decirse que todas las culturas y civilizaciones del mundo, a excepción de la europea a partir del s. XVIII, han estado vinculadas a una religión que sanciona sus tradiciones, costumbres e instituciones. La posición de Hayek es ajena a cualquier tipo de trascendencia o de naturaleza o esencia humana, sin embargo subraya como valioso el papel jugado por la religión en el mantenimiento de normas morales y de un orden. Esto entraña, como después analizaremos, ciertas dificultades a la hora de conjugar ambas concepciones.

Respecto al origen de todo orden cabe hacerse dos preguntas: a) si el orden procede de un acuerdo o pacto, por parte de un grupo humano, que pretende acabar con un estado de inseguridad y desorden, para lo cual delega en un soberano la construcción de tal orden, como sería la posición hobbesiana y de otros constructivistas; o b) si las normas han ido surgiendo de forma evolutiva, a partir de determinadas conductas emprendidas casualmente pero que proporcionaban alguna ventaja sobre los grupos próximos y, precisamente por ello, acababan consolidándose y reforzándose con normas y sanciones, al tiempo que ampliaban su campo de acción y eran imitadas por grupos próximos.

Hayek propone una historia conjetural o una reconstrucción racional sobre la aparición de las normas⁸, aunque dejando claro que no tiene nada que ver su uso del concepto "construcción" con el "constructivismo", ya que no se trata de justificar ni edificar el conjunto del sistema. El fin de esta reconstrucción atiende, por una parte, a conocer mejor la función y la necesidad de las normas así como los procesos a través de los cuales se van formando los códigos morales, y, por otra, a desentrañar si ese origen "inconsciente" —no en sentido psicoanalítico, claro está, sino como no premeditado o casual— entre "el instinto y la razón"⁹, que Hayek

⁸ *La fatal arrogancia*, p. 121.

⁹ *La fatal arrogancia*, cap. 1.

supone, en el surgimiento y evolución de nuestros esquemas morales fue realmente así. No obstante Hayek no llegó a emprender una reconstrucción de este tipo. Escribe que aparte del postulado cons-tractivista, según el cual se pueden edificar de una vez e íntegramente, de forma racional, los esquemas morales, sólo quedarían dos fuentes posibles de nuestra moral. Una sería la llamada moral innata, la de nuestros primitivos instintos de solidaridad, que descarta inmediatamente, pues considera que sólo podría mantener la cooperación en aquellas “primitivas agrupaciones de nómadas que caracterizaron a los primitivos estadios de la humanidad”¹⁰ y de ningún modo alumbrar un orden extenso y complejo. Ahora bien, esta suposición hayekiana de una cooperación circunscrita a la familia y los pequeños grupos, basada en instintos solidarios, no es corroborada por muchos antropólogos —aunque por otra parte el hecho de estar equivocada no afectaría a su teoría sobre la emergencia de órdenes de forma espontánea. Así, por ejemplo, H. Schoeck afirma que “la etnología comparada no ofrece duda alguna acerca de la universalidad del fenómeno de la envidia entre hermanos (...) la mayoría de los pueblos primitivos han tenido aguda conciencia de este fenómeno y se han refugiado con mucha frecuencia en tabúes para evitar lo peor”.¹¹ La literatura y las narraciones orales más antiguas hablan igualmente de sentimientos destructivos de la unidad familiar y del grupo tales como los celos sexuales, la rivalidad y la envidia. Esto nos lleva a concluir que ni siquiera estos primitivos grupos pequeños pudieron subsistir a partir únicamente de sentimientos de solidaridad, como cree Hayek, y que la necesidad de severas normas que contrarrestasen estos sentimientos dañinos para la cohesión del grupo surgió desde el principio; sin negar por ello que, junto a estos sentimientos se diesen otros de afecto y solidaridad. G. P. Murdok, tras investigar la naturaleza y el tabú del incesto en 250 sociedades tribales (...) llegó a la conclusión de que probablemente sólo han sobrevivido “aquellas sociedades (tribus) que consiguieron crear —mediante convicciones racionales y arracionales— inhibiciones eficaces en el campo del incesto y reducir al mínimo los conflictos en la familia”.¹²

¹⁰ Hayek, *La fatal...*, p. 43.

¹¹ *La envidia y la sociedad*, p. 43. Unión Editorial.

¹² *Social structure*, New York. 1949. D. F. Aberle (y otros cinco autores) “*The incest Taboo and the Mating patterns of animals*”, en *American Anthropologist*, t. 65, 1963, pp. 253-265. Cit. por H. Schoeck en *La envidia y la sociedad*.

Así pues cabe suponer que el interés social ha exigido siempre controles e inhibiciones sociales interiorizados, apoyados en normas estrictas. La otra fuente de la moral, defendida por nuestro autor, sería la que se basa en esquemas éticos establecidos de forma evolutiva, que abarcaron espacios más amplios que el pequeño grupo o la tribu, y que se apoyaban fundamentalmente en el respeto a las obligaciones contraídas, el intercambio, el mantenimiento de promesas y contratos, el comercio, la competencia y, sobre todo, el no dejarse llevar por las apetencias instintivas. Todos estos esquemas de ordenación de la conducta se transmitieron, según nuestro autor mediante la tradición, el aprendizaje y la imitación, dando lugar a una conducta basada en hábitos. “Hábitos todos ellos cuya adopción alumbró el orden social hoy existente”.¹³ No ha llevado a cabo Hayek estudios detallados sobre lo que acabamos de exponer en cuanto a los procesos de formación de los códigos morales; más bien se trata de impresiones e intuiciones apoyadas en los trabajos de ciertos sociólogos y antropólogos a los que alude en su última obra. Creemos que los trabajos de E. Ullmann-Margalit¹⁴ —conocidos por Hayek puesto que los cita en el *apéndice A* y en la bibliografía de *La fatal arrogancia*, aunque no se refiera directamente a ellos— sobre la reconstrucción de los rasgos formales de estados de interacción social, que propician la generación de normas, no estarían lejos de la idea hayekiana, por lo menos en lo que se refiere al surgimiento espontáneo, no deliberado, de formas de conducta cooperativa; y por eso mismo es posible que le hayan sido valiosos para confirmar sus ideas sobre la comprensión de la evolución y la estructuración espontánea de un orden en general y no sólo la autorregulación de los mercados o la evolución del lenguaje, la moral y el derecho. El propio Hayek establece un paralelismo entre los juegos y las prácticas que condujeron a la formación del orden espontáneo. Citando a Huizinga dice: “el juego crea orden, es orden (...) se desarrolla dentro de sus propios límites de tiempo con unas reglas establecidas y unas formas ordenadas”; y continúa después:

“El juego es realmente claro ejemplo de un proceso en el que la obediencia a unas reglas generales por sujetos que persiguen fines distintos e incluso opuestos da origen a un orden general: Por otra parte, la moderna teoría de los juegos ha puesto de relieve

¹³ Schoeck, *op. cit.*, p. 123.

¹⁴ Ullmann-Margalit, E., *The emergence of norms*, Clarendon Press, Oxford, 1977.

que mientras en algunos de ellos gana una de las partes, equilibrándose la ganancia con la pérdida de la parte contraria, en otros juegos se produce una ganancia total neta. El desarrollo de la amplia estructura de interacción se produjo a través de la incorporación de los individuos a un juego de esta última especie, un juego que condujo a un aumento general de la productividad".¹⁵

Por esto mismo nos proponemos estudiar la estructura de determinados juegos para extrapolarla después a determinadas situaciones de la vida real donde se originaron determinadas pautas de conducta ordenadoras de la sociedad.

¹⁵ Hayek, *La Fatal Arrogancia*, Apéndice E, pp. 228-229.

Origen no premeditado de las normas

Cuando nos preguntamos por el origen de las normas podemos estar refiriéndonos bien al origen de una norma concreta; bien al origen del conjunto de normas que componen una tradición y que integran un orden o bien al origen de la norma en cuanto norma, es decir a la restricción del comportamiento a leyes o regularidades.

Nos centraremos, en principio, en la tercera pregunta. Nos hemos referido antes a la tradición en general, pero naturalmente el objeto de nuestro estudio se refiere a la regulación de la conducta humana dentro de la sociedad, que ha hecho posible la convivencia junto con algún tipo de orden y de cooperación. Esta regulación o sometimiento de la conducta a pautas regulares de comportamiento por aquellos que pertenecen a una determinada sociedad se ha establecido generalmente en tres ámbitos: costumbre, moral y derecho; a ellos se unió, y se mezcló en el pasado, casi de forma universal, la religión. En muchas épocas y situaciones los diferentes niveles o ámbitos han tenido zonas comunes, reforzándose mutuamente.

No pretendemos aquí una reconstrucción de situaciones históricas concretas sino una determinación de los rasgos esenciales de las situaciones en que surgieron las normas. No normas específicas sino "tipos de normas". Para ello nos parecen de sumo interés los

trabajos antes mencionados de E. Ullmann-Margalit que analizaremos con cierto detenimiento. El punto de partida de la autora es que cierto tipo de normas son "soluciones a problemas planteados por determinadas situaciones de interacción social".¹ También R. Axelrod ha realizado sugerentes trabajos, mediante simulaciones por ordenador, sobre cómo acaban generándose de forma espontánea, en determinadas situaciones, conductas regulares que contribuyen a la cooperación, sin que sea necesario una autoridad central que diseñe y obligue a su cumplimiento.²

El punto de partida, tanto para E. Ullmann-Margalit como para R. Axelrod, es que hay tipos de situaciones donde cooperar con los otros supone un beneficio común que no se daría si cada uno defraudase o no cooperase con los demás. Tres son las situaciones que estudia Ullmann-Margalit: en primer lugar, las situaciones del tipo del Dilema del Prisionero (PD); en segundo lugar, las situaciones de coordinación y por último las situaciones de desigualdad. En las primeras,³ hay un estado que es fuertemente deseado por todos: quedar libre (de condena o de pagos, según a qué casos se aplique, que pueden ser muy diversos, p. e., pagar impuestos o evadirlos, gastar o no, de bienes públicos, desertar o permanecer en el puesto, etc. atendiendo al esquema "yo" y "Todos o casi todos los demás",

¹ E. Ullmann-Margalit, *op. cit.*, p. 9.

² R. Axelrod, *La evolución de la cooperación*, Alianza Universidad, 1986.

³ El conocido Dilema del Prisionero, recordemos brevemente, es como sigue: dos individuos, cómplices en un delito, son interrogados por la policía. Tienen dos opciones, confesar o callar. Además, por estar incomunicados, tienen que tomar su decisión sin saber qué hará el otro (aunque tampoco alteraría demasiado el problema el hecho de que pudiesen comunicarse puesto que podrían mentirse sobre sus verdaderas intenciones). Si uno confiesa y el otro no, el primero queda libre por colaborar y el otro sufre una condena de diez años, y lo mismo a la inversa. Si los dos callan (y cooperan el uno con el otro) son condenados a un año por delitos menores, y, si los dos confiesan (defraudándose mutuamente) son condenados a cinco años. Como se ve, la segunda mejor decisión para ambos será la cooperación mutua y si ninguno de los dos lo hace será saldrán peor librados que si hubiesen cooperado. Por otra parte, independientemente de lo que haga el otro lo mejor es defraudar (confesar).

en vez de al bipersonal "yo-tu"), aunque para esto se necesitaría la cooperación incondicional del otro, cosa altamente improbable. Lo que ambos actores necesitan es asegurarse la cooperación mutua, en este caso, que permanecerán callados y no se delatarán. Nos encontramos, así, con una situación beneficiosa pero inestable mientras pueda existir la tentación de desviarse unilateralmente y obtener la mayor ventaja. ¿Cómo proteger el estado "bueno" para el conjunto y anular las tentaciones de desviación que generen situaciones estables pero destructivas?

El esquema generalizado de situaciones de estructura PD implica a dos personas, yo-tú, o "yo" y "la mayoría de los otros", enfrentados a una situación como hacer A o no-A (pagar impuestos-evadirlos, permanecer en el puesto-desertar, etc.) tal que: a) si todos hacen A, el resultado es mutuamente beneficioso; b) uno ganará más haciendo no-A, siempre que los otros, o la mayoría, hagan-A; c) si todos hacen no-A el resultado será mutuamente dañino; y d) si uno hace no-A frente a la mayoría que hace A será a expensas de ésta. Hay que señalar, además, que cuanto mayor sea el número de participantes en una situación con tal estructura, menor será el daño causado a la mayoría por la desviación de una minoría. Si en una gran comunidad hay pocos defraudadores ésta seguirá funcionando sin apenas disminución de los bienes o servicios que presta. Mas a pesar de que la contribución de cada participante sea casi-insignificante, en el resultado total habrá una suma de defraudaciones casi-insignificantes, a partir de la cual se convertirán en significativos y capaces de alterar el resultado final. Y, por otra parte, el hecho de que la contribución individual sea casi-insignificante puede llevar a una mayor tentación de defraudar que en el PD original puesto que no es a expensas de un participante concreto y, además es fácil que no se tengan noticias de ella. En correspondencia con esto, cabe deducir que las situaciones que cumplen la condición de insignificancia serán más propensas a constituir contextos generadores de normas dado que la tentación, facilitada por la impunidad para defraudar, es mayor. Y, ciertamente, cuanto mayor sea el número de bienes sociales compartidos, como es el caso de las actuales social-democracias europeas, mayor será también el de situaciones de estructura PD "yo" y "la mayoría de los otros".

Así pues, el problema planteado por una situación de la variedad PD requiere de elementos estabilizadores que eliminen las tentaciones de desviación de lo que es la "buena" acción. Uno,

podría ser el surgimiento de ciertos valores que predispongan a preferir esa “buena” acción sobre el conjunto de alternativas, haciendo que se disuelva el dilema. Por ejemplo, un fuerte sentido del honor evitaría la huida del soldado de su puesto o del campo de batalla dejando en la estacada a sus compañeros. Otro, sería el establecimiento de una norma acompañada de la correspondiente sanción: la ejecución del desertor en caso de ser descubierto en su huida; de esta forma la desertión no sería ya tan rentable y las preferencias se decantarían hacia la cooperación. Desde luego la fuerza de la norma estará en estrecha dependencia de la efectividad del castigo. Por otra parte, parece que la apelación a valores tales como el honor, la gloria, la fama —en el caso del militar—, o a valores superiores de tipo trascendente, en otros casos, resulta más eficaz y menos costosa que el castigo. Esto nos lleva, por otra parte, a concluir que en las sociedades occidentales actuales, completamente secularizadas, donde los valores se han relativizado al máximo, sólo queda para reforzar el cumplimiento de las normas, o bien el castigo, o bien la propaganda intensiva.

En el segundo tipo de situaciones, las de Coordinación, hay varios estados mutuamente beneficiosos, ninguno de los cuales se prefiere a los otros. Se da una coincidencia perfecta, o casi, de intereses pero, sin embargo, no hay posibilidades de comunicación o acuerdo entre los participantes sobre cual de estos estados ha de perseguirse. La diferencia, con las situaciones PD, es que los intereses de las partes coinciden plenamente. El éxito o beneficio de cualquier participante es el éxito de todos, e igualmente sucede con el fracaso. En ciertos problemas de coordinación recurrente es probable que una solución exitosa vaya extendiéndose de una forma espontánea, acabe generalizándose y se convierta en costumbre. Ejemplos de esto serían las colas que se forman en la parada del autobús o ante una ventanilla a fin de que todos los que esperan no se abalancen al mismo tiempo a la puerta o se peleen por ser los primeros, o también, el que en unas escaleras mecánicas todos se coloquen a un mismo lado para no cerrar el paso a los que tienen prisa; otro ejemplo, sería la circulación por un lado de la carretera, bien sea la derecha o la izquierda, etc. En este tipo de situaciones la necesidad de una autoridad que dicte normas y obligue es menor que en las situaciones PD, si bien muchas de estas convenciones acaban convirtiéndose en obligaciones. Puede ser el caso de que se produzcan situaciones de ambigüedad en asuntos importantes o que regularidades de conducta exitosa no acaben de extenderse a toda la comunidad. Las autoridades podrían contribuir a su implantación

mediante decretos.

De todas maneras los problemas de coordinación desembocan con más frecuencia en usos o costumbres, con un carácter autoobligante y sanciones no institucionalizadas, que en decretos promulgados por alguna autoridad con sanciones organizadas. Por otra parte, en la costumbre o la norma *el elemento primario es más el informativo* que el de obligación. Las normas de coordinación funcionan como una señal; proporcionan, sobre todo, la posibilidad de predecir el comportamiento de los demás. La tentación de violar la norma es mucho menor que en las situaciones de estructura PD e, incluso, en un juego de pura coordinación la ventaja de saltarse la norma sería nula y, por tanto, no habría problema alguno para su cumplimiento. Un ejemplo de este tipo de reglas, que Hayek cita con frecuencia, para referirse a los órdenes naturales o espontáneos, es el del lenguaje. Todos los que pertenecen a una comunidad tienen como incentivo utilizar palabras y frases que los demás entiendan.

La tercera situación estudiada por E. Ullmann-Margalit se refiere a la desigualdad. En una sociedad dada, la parte que se halle colocada favorablemente —es irrelevante aquí como alcanzó esa posición, si se debió a su fuerza, a su talento, a su esfuerzo, etc.— intentará continuar con su situación privilegiada para ella y sus descendientes, mientras que la parte desfavorecida intentará seguramente aumentar su nivel o bien disminuir la distancia si encuentra oportunidad. Por otra parte, puesto que se trata de una situación de interacción cada parte necesita la cooperación de la otra. No se trata, ni mucho menos, de una estructura de suma-cero, donde una parte o grupo de gentes posee y alcanza ventajas en la medida en que otro es desposeído de ellas, como parecen sostener algunos autores. Los intereses de las partes, aunque en conflicto, están lejos de ser estrictamente opuestos; la situación permite, e incluso propicia, un considerable grado de cooperación. Hay un *status quo* de desigualdad que es un equilibrio teórico; equilibrio porque ninguna de las partes puede mejorar su posición absoluta mediante una desviación unilateral, pero, al mismo tiempo, inestable, puesto que la parte desfavorecida puede tener tentaciones de mejorar su posición relativa e igualarse con la otra, aún cuando sea "en la miseria", empeorando su posición absoluta. La parte favorecida podría y trataría de usar ciertos dispositivos para fortificarse en su *status quo*. Entre estos estarían: el recurso a la fuerza; o compartir algunos beneficios de forma voluntaria, aunque esto podría conducir a que la parte desfavorecida pidiese más y más concesiones, hasta

llegar a un punto en que la otra parte no estuviese dispuesta si quería seguir manteniendo su posición de superioridad; o quizás otro recurso podría ser el ocultar en lo posible su posición favorable, evitando la ostentación, a fin de no provocar comparaciones, ni envidias; el dispositivo más eficaz, sin embargo, para mantener el *status quo* sería favorecerlo mediante normas; normas que la autora denomina de "parcialidad" y que serían aquellas que ayudan a perpetuar tal *status quo* de desigualdad.

Hay que señalar, que la eficacia de las normas viene dada por su carácter impersonal y universal, aplicables a todo aquel que viole el *status quo*, sea quien sea, y precisamente esta característica propicia su cumplimiento. Ejemplos citados por E. Ullmann-Margalit de normas de parcialidad son las que se asocian con la propiedad privada, y como subclase, con la herencia. Estos casos son especialmente interesantes para este trabajo puesto que los orígenes y el papel de la propiedad privada en una sociedad libre son temas centrales en la obra hayekiana. La transición del estado de naturaleza al estado civil podría haber sido concebida por Locke para proteger y legitimar un estado de desigualdad referido a la propiedad privada. Esta se funda, además, según él, en un Derecho Natural, que se convierte en un refuerzo al hacer posible la interiorización de un valor.

Volviendo al modelo propuesto por Ullmann-Margalit⁴, lo interesante aquí es, que el análisis se refiere no sólo al *status quo* de desigualdad sino a los modelos de deseabilidad de las alternativas "en términos de desviaciones unilaterales y mutuas." Para salvaguardar un equilibrio que es inestable —pues la parte desfavorecida sentirá tentaciones de desviarse unilateralmente o podrá amenazar con el desvío a fin de conseguir concesiones de la otra parte— y que podría llevar al empeoramiento de uno, de otro, o con probabilidad, de ambos grupos, al desviarse alguno unilateralmente, sería conveniente convertir el equilibrio en estable. Y la manera más efectiva de conseguirlo sería, sin duda, la recurrencia a normas puesto que la función de una norma es restringir el número de alternativas abiertas a la acción; además las normas, al aparecer como impersonales y universales, al basar su fuerza en sanciones

⁴ *The emergence of norms*, p. 115.

que recaen sobre cualquiera que las viole, se muestran como más imparciales y, por tanto, más aceptables.

Por otra parte, la universalidad de la norma supone que, en caso de que sujetos que forman parte de la clase desfavorecida llegasen a pasar a la clase de los favorecidos —cosa posible en sociedades abiertas o con cierta movilidad, como las occidentales— éstos podrían encontrarse beneficiados con la norma. Aunque esto sólo será tomado en consideración por aquellos individuos que tienen visión de futuro y expectativas abiertas a mejoras en su situación, que son los menos. Al mismo tiempo, la parte favorecida que la utiliza como instrumento a su favor ha de comprometerse en una cierta coacción, renunciando voluntariamente a ciertas opciones (la desviación unilateral del *status quo* es costosa para ambas partes). Es verdad que hay un ejercicio latente de poder que significa coacción, pero el interés de la parte coaccionante no está, primordialmente, en que la otra parte sea abatida, sino que necesita de la cooperación para que sus propios intereses salgan adelante. La parte favorecida no está preocupada por mantener a los otros en su posición como un fin en sí mismo, sino por conservar el *status quo* que le favorece, y, para ello, necesita la colaboración de la otra parte. Al hacer más costoso el desvío se establece una especie de "pacto coaccionador". En su aspecto de pacto se castiga el desvío de ambas partes, en su aspecto coactivo la parte desfavorecida se obliga con los deseos e intereses de la otra.

Ciertamente, parece que hubo sociedades donde no surgieron tales normas, ni llegaron a darse situaciones de desigualdad, según los trabajos de Marvin Harris y de otros antropólogos⁵ o, de manera inversa, surgieron normas para impedir la desigualdad y no para consolidarla; normas, por otra parte con mayor grado de dureza y rigidez que las de sociedades donde se permitía la desigualdad. Esto sucedió durante gran parte de la prehistoria, y en ese estado pervivieron algunas tribus hasta hace poco en zonas aisladas del planeta. Claro está, que se trataría de agrupaciones de 50 a 150 individuos⁶ que se dedicaban fundamentalmente a la caza. Estas agrupaciones de ningún modo fueron capaces de generar riqueza

⁵ *Jefes, cabecillas abusones*, cap. perteneciente a *Nuestra especie*. Alianza 100, 1993.

⁶ *Ibid.*, p.6.

aparte de lo necesario para la mera subsistencia. Vivieron sin desigualdades de poder ni de riquezas y según considera Marvin Harris "*nuestra especie se manejó bastante bien*". Las normas que habrían surgido en tales grupos irían encaminadas al mantenimiento del *status quo* de igualdad y éste se vería apoyado por la aportación de la caza y los alimentos a la comunidad, obtenidos por cada uno según la suerte y habilidad, para ser distribuidos entre todos. Tales comportamientos tendrían su base en una generosidad instintiva o innata que tiende a la igualdad. Se muestra pues convencido M. Harris cuando afirma que "el observador que hubiese contemplado la vida humana al poco de arrancar el despegue cultural habría concluido fácilmente que nuestra especie estaba irremediabilmente destinada al igualitarismo".⁷ También para Hayek ese afán de igualdad formaría parte de las apetencias más instintivas del hombre; mas, a diferencia de Harris, estima que sólo cuando la sociedad llegó a superar, mediante normas, tales tendencias, pudo emprender el camino de progreso: "Las ineludibles leyes que a la sociedad libre corresponden exigen de nosotros, muchas veces, la adopción de tipos de comportamiento que en modo alguno concuerdan con lo que personalmente nos resultaría grato hacer: por ejemplo admitir la competencia o tolerar que alguien nos supere en riqueza".⁸ Por otra parte, no tienen en cuenta ambos autores, o prestan poca atención a las diferencias biológicas, a la variedad individual con sus cualidades propias —aunque Harris reconoce, de pasada, la existencia de "descontentos"— ni los sentimientos a que antes aludíamos tales como rivalidad, celos, envidia, lucha por el afecto, etc. Tanto Hayek como Harris se refieren al deseo de reconocimiento por parte de los otros pero no analizan las repercusiones que este sentimiento puede tener.⁹ Por otra parte, las

⁷ M. Harris, *op. cit.*, p. 13.

⁸ *Derecho, legislación y libertad*, vol. III. p. 295. Se encuentra en el epílogo añadido a esta obra según la versión de la conferencia que Hayek dio en la London School of Economics en 1978.

⁹ Para Hayek "quizá lo único que en nuestro comportamiento haya de verdaderamente innato sea el temor de que nuestra conducta reciba la desaprobación de nuestros semejantes" (*Ibid.*, p. 293). En esto, parece seguir a su admirado Hume para quién la opinión de los demás sobre nosotros sería uno de los motores de nuestra conducta; así, refiriéndose a la benevolencia y el humanitarismo, alude a la importancia de este sentimiento: "¿Qué otra pasión hay, en la cual encontremos tantas ventajas reunidas, un agradable sentimiento, una grata conciencia, una buena reputación?" (*Investigación sobre los principios de la moral*, p. 167).

observaciones y estudios llevados a cabo por ciertos estudiosos sobre sociedades de primates —con todas las reservas que podamos tener respecto a la extrapolación de datos a la sociedad humana—, no llevan a estas conclusiones sino más bien a pensar en jerarquías de tipo natural.¹⁰

Ciertamente ese “*manejarse bastante bien*” al que alude Marvin Harris, seguramente se refiere a tener cubiertas las necesidades básicas para la supervivencia y poco más, por lo que se conoce de los niveles culturales alcanzados por tales sociedades. Además, como también señala Hayek refiriéndose a estas sociedades primitivas “se trataba de una cooperación que sólo podía abarcar un limitado conjunto de sujetos”,¹¹ que no permitió aumentos de población, ni bienes sobrantes para que determinados grupos se especializasen e hiciesen posible la ciencia y las artes, viéndose por tanto ¿condenados? a permanecer en formas completamente rudimentarias de vida. La historia no nos muestra ejemplos de sociedades igualitarias como las estudiadas por Marvin Harris y otros autores, que se extendiesen o invadiesen a las otras y que alcanzasen un importante nivel de desarrollo pero si a la inversa. Habría que preguntarse el porqué; o, mejor, concluir que tal tipo de sociedades no podían progresar. Una muestra de la poca perdurabilidad de estas pequeñas agrupaciones, donde todo se

Igualmente para M. Harris, “Las diferencias de personalidad hacen que en algunos seres humanos la ansiedad de afecto sea mayor (...). Parece verosímil, pues, [la existencia de] individuos con una necesidad de aprobación fuerte”. (*Op. cit.*, p. 24). Y esta necesidad de aprobación y prestigio le lleva a concluir que en muchas de aquellas sociedades primitivas se satisfacía promocionando la redistribución y convirtiéndose en el más dadivoso: “los cabecillas-redistribuidores no sólo trabajaban más duro que sus seguidores, sino que también dan con mayor generosidad y reservan para sí mismos las raciones más modestas y menos deseables. (...) La compensación de los redistribuidores residía meramente en la admiración de sus congéneres” (*op. cit.*, p. 17).

¹⁰ Los estudios de Zuckerman concluyen que “los monos viven en una sociedad caracterizada por un sistema de dominio. Cada miembro del grupo goza de una posición precaria determinada por la interacción competitiva de sus características dominantes con las de sus congéneres. El grado de su dominio determina como serán satisfechos sus apetitos corporales, las hembras que poseerá, la proporción de alimentos” (K. Davis, *La sociedad humana*. FCE, p. 36 cita a S. Zuckerman, *The social life of monkeys and apes*. Harcourt. p. 152).

¹¹ *La fatal arrogancia*, p. 42.

comparte, la tenemos en los numerosos grupos que en el los s. XIX y XX en Estados Unidos, llevados por un ideal comunitarista, han intentado experiencias este de tipo sin que hayan sobrevivido mucho tiempo.

Hayek parece creer, al igual que Marvin Harris, que en los albores de la civilización se dio este tipo de sociedad basado en los instintos de solidaridad¹²; en lo que discrepa es en la valoración de estas sociedades. Mientras que Marvin Harris las considera como idílicas y llenas de buenos sentimientos naturales, sin jerarquías ni desigualdades y por ello merecedoras de sobrevivir, nuestro autor las rechaza como empobrecedoras o como sociedades que imposibilitaron el desarrollo del orden extenso y la cultura y por ello mismo desaparecieron o estaban en vías de desaparición.

Sin embargo, otros sociólogos no estarían de acuerdo con estos planteamientos de Hayek o Harris de que hubo primitivas sociedades —valoradas negativa o positivamente— que basaron su cooperación básicamente en instintos de solidaridad. Así, Kingsley Davis afirma que el análisis sociológico “indicaría que el control normativo ha aparecido concomitantemente con el surgimiento de la sociedad humana (...), se ha desarrollado como una parte de la sociedad humana porque ayudó a satisfacer las necesidades societarias fundamentales permitiendo así sobrevivir a las sociedades, y por lo tanto, a la especie humana”. Es decir, “sería imposible controlar el ambiente natural por medio de la cultura sin controlar al hombre mismo. Los grupos que no tuvieron un control normativo sobre sus miembros *no pudieron crear suficiente cooperación interna como para sobrevivir*.”¹³ Este control normativo

¹² A. Argandoña critica a Hayek en este punto porque considera que al referirse a los instintos “no los define, lo que hace difícil su conceptualización” y, por otra parte, “parece que se construye *un concepto fantasma de solidaridad y altruismo (...)*” y ese fantasma es el del “constructivismo, el de la redistribución de la renta y el del igualitarismo, que poco tiene que ver con la verdadera solidaridad (...) finalmente, como los socialistas utilizan también la terminología de solidaridad, justicia y altruismo, en vez de preguntarse Hayek si los conceptos son los mismos —que claramente no lo son— opta por anatematizarlos como promotores de la vuelta a un orden primitivo” (*Orden espontáneo y ética*, Cuadernos del pensamiento liberal, pp. 39-41).

¹³ K. David, *La sociedad humana*. Eudeba, t. I, p. 52.

habría sido posibilitado por la capacidad de aprender que tiene el hombre y por el desarrollo de la comunicación simbólica, que descansan a su vez en su dimensión temporal y por ello predictiva. Es precisamente esta comunicación simbólica la que permite describir situaciones no presentes espacial o temporalmente, pensar sobre ellas, actuar en concordancia con ellas y anticipar el futuro. Cabe entonces plantear si ese “hombre primitivo” al que se refiere Hayek pertenecía a nuestra especie o si esa solidaridad de grupo que supone Harris no era más que aparente. Nos hemos referido ya a los estudios de antropología de G. P. Murdok de los que concluyó que ninguna sociedad ha conseguido sobrevivir sin la unidad social del núcleo familiar (padres e hijos). Mas esta unidad se ha basado en fuertes controles de la propiedad sexual (siendo el del incesto el más universal) —que guarda ciertas similitudes con la propiedad económica—, la rivalidad, los celos y la envidia.

Igualmente Bruce L. Benson, cuestiona la creencia de nuestro autor de que los sentimientos de solidaridad y altruismo que predominaron en los grupos primitivos harían innecesarias determinadas normas obligatorias. Afirma este autor que “el orden entre pequeños grupos primitivos de parentesco implicaba, por ejemplo, sistemas bien establecidos de derechos individuales y propiedad privada. E incluso las relaciones entre los miembros directos de una familia estaban caracterizadas por normas consuetudinarias obligatorias. Lon Fuller llama al derecho consuetudinario “lenguaje de interacción” y hace observar que hay un espectro de interacciones que van desde la intimidad (p. e. las relaciones familiares) hasta la hostilidad (...). Todo este espectro implica normas obligatorias, pero estas normas varían considerablemente según el carácter de las interacciones”.¹⁴ Y aunque efectivamente, la familia es la agrupación elemental donde mayormente funcionan los lazos de solidaridad, éstos son sobre todo frente al exterior; internamente la distribución de cargas, beneficios, afectos, etc., requieren de una reglamentación rigurosa establecida por usos y costumbres. “La familia no podría funcionar sin directrices tácitas de interacción: si cada interacción hubiera de ser orientada de nuevo *ad hoc*, ningún grupo como la familia podría cumplir sus tareas

¹⁴ B. L. Benson, *El orden espontáneo, la cooperación y el robo*. Simposio sobre la *Fatal arrogancia*. Cuadernos del pensamiento liberal, 12, p. 92.

comunes”.¹⁵ Así pues, concluye este autor, “entre estas directrices tácitas se cuentan, evidentemente, los derechos y responsabilidades individuales. Por tanto, la exposición de Hayek puede ser algo engañosa si nos lleva a concluir que los pequeños grupos no requieren normas tradicionales obligatorias”.¹⁶

Volviendo a los trabajos realizados por Axelrod y expuestos en la obra citada anteriormente, basados en juegos con estructura PD, hay que señalar que llevaron a conclusiones interesantes sobre la cooperación espontánea por parte de individuos que al mismo tiempo persiguen su beneficio personal.¹⁷ Organizó Axelrod una serie de torneos por ordenador con juegos, como hemos dicho, de estructura PD, a fin de recoger las estrategias que se repetían y acababan predominando entre las numerosas parejas que participaban de forma espontánea y no sobredirigida. Los años de prisión del PD fueron transformados en monedas, y se trataba de obtener en vez del menor número de años el mayor número de monedas. El juego no era a una sola jugada sino a un número indeterminado de ellas, y la experiencia pasada, lo que el otro jugador ha hecho "antes", es tenido en cuenta y sirve como elemento de juicio para elegir qué hacer en las jugadas siguientes.

La estrategia ganadora, la más rentable para ambos jugadores, fue la que consistía en empezar cooperando y responder en las jugadas siguientes según se había comportado el oponente en la jugada anterior; es decir, la estrategia denominada “Donde las dan, las toman”, una estrategia amable pero que es capaz de defenderse. Se realizó una segunda ronda, con jugadores de diversas edades y

¹⁵ B. L. Benson, *Enforcement of Private Property Rights in Primitive Societies: Law without Government*, *The Journal of Libertarian Studies*, 9 (1988), p. 241.

¹⁶ B. L. Benson, *Ibid.*, p. 92.

¹⁷ Robert Sugden en *The Economics of Rights, Cooperation and Welfare*, Basil and Blackwell, Oxford, 1986, ha actualizado el método de la “historia conjetural” empleando la teoría de los juegos; y siguiendo la teoría de la “decisión racional” —cooperación espontánea en vistas a la consecución del propio interés— afirma que “sí los individuos persiguen sus intereses en un estado de anarquía, puede surgir el orden espontáneamente, bajo la forma de unas convenciones de conducta que a todos los individuos interesará obedecer (p. VII). Cit., Tom Palmer. *Cuadernos de pensamiento liberal*, p. 66.

procedencias, que ya conocían el resultado de la primera y ocurrió lo mismo. Axelrod sacó como conclusión que el éxito de esta estrategia se debía: al afán de evitar conflictos innecesarios y cooperar si el otro lo hace; a que se responde con represalia si uno es provocado; a que se vuelve a la indulgencia tras la represalia, y, finalmente, a que la conducta es clara y permite que el otro comprenda fácilmente cómo adaptarse; es decir, enseguida puede ver que la deserción le perjudica. Un ejemplo importante de conductas con esta estructura, dado el influjo que tuvieron en el desarrollo de la división del trabajo y el orden extenso, serían los intercambios de compra-venta. Siempre será más rentable para las dos partes que intervienen en el intercambio cooperar y cumplir con lo esperado o convenido por parte del otro, sea en la cantidad, calidad etc., que defraudar, pues la defraudación sólo podrá tener lugar en el primer intercambio, después el defraudado está en guardia y podrá, o bien tomarse una represalia o dejar de realizar intercambios, cosa que probablemente perjudicará a ambos.

En la experiencia de que hablábamos hay que señalar, además, que no sólo sucedió que la estrategia ya descrita quedó la primera, sino que entre las ocho mejor clasificadas se siguió la regla de no ser el primero en no cooperar. Por otra parte, ninguno de los programas pudo presentar una estrategia que permitiese explotar a los explotables sin pagar un precio demasiado alto.¹⁸ Así pues, estos resultados muestran que la cooperación entre dos personas resulta más rentable que el egoísmo o la defraudación, que la cooperación puede surgir de forma espontánea, sin pacto previo y comunicación, a no ser la propia acción, teniendo en cuenta el pasado y contemplando la posibilidad de una interacción futura.

Por último, se plantea cómo una estrategia utilizada por dos individuos se extenderá a grupos más amplios. Axelrod simuló futuras rondas del torneo y encontró sólidos indicios de que la estrategia antes considerada seguiría prosperando y llegaría a ser utilizada por toda la población. A partir de pequeños grupos, con esta estrategia podría ir invadiéndose una población de egoístas si los primeros se mantenían juntos e interactuaban con suficiente frecuencia.

¹⁸ R. Axelrod, *La evolución de la cooperación*, p. 60.

Si comparamos ahora las conclusiones de Ullmann-Margalit con las de Axelrod encontramos que están muy cercanas. Se trata de situaciones donde, de forma espontánea, se produce la cooperación. Situaciones que, por otra parte, se han dado con frecuencia en las sociedades humanas. Las decisiones de los individuos implican racionalidad en el sentido de que se pretende extraer el mayor beneficio o el menor perjuicio posible. Ahora bien Ullmann-Margalit considera la probabilidad –que puede ser alta– de que tales situaciones que han llegado a un equilibrio espontáneo puedan degenerar; es aquí cuando hacen su aparición las normas y, también, aquellos individuos que tienen la suficiente visión y capacidad para concluir su necesidad e imposición; bien sea como normas morales, como mandatos de origen divino, o como normas legales coactivas. Así pues, no se trata de que la norma cree un orden o una pauta de conducta, sino de que establecidas de forma espontánea ciertas conductas beneficiosas para el conjunto, estas puedan degenerar y la norma vendría a evitar tal degeneración.

Podría parecer que Axelrod no llega a tal conclusión puesto que no la explicita, pero sólo a primera vista. Reconoce lo limitado de su experiencia al aplicarse a juegos con características muy precisas que no son extrapolables fácilmente en la realidad a situaciones múltiples donde las variables a tener en cuenta son numerosas. Por ejemplo, en el juego, las fuerzas de cada contendiente son las mismas, pero puede no ser así en la realidad; lo mismo puede suceder con los valores o deseos, aunque cuantitativamente el bien a conseguir sea el mismo, por ejemplo en el caso PD si los dos prisioneros decidiesen defraudar y consiguiesen mayor número de años de prisión, para uno podría ser psicológicamente más llevadero que para el otro, aun cuando los años fuesen los mismos, por tanto arriesgaría menos a la hora de plantearse el defraudar. Por otra parte, en el juego siempre se conoce al que defrauda, la relación es siempre con el mismo individuo y uno mismo tiene la posibilidad de castigar si es defraudado; en las grandes poblaciones actuales las interacciones son con frecuencia anónimas o casuales, el defraudador puede ocultar su falta de cooperación y escapar así a su obligación, o, simplemente, puede despreocuparse de lo que suceda en el futuro, puesto que sólo es una probabilidad. Por tanto, excepto en comunidades muy pequeñas el defraudador tiene posibilidades de escapar a su obligación y si la posibilidad de que se descubra su fraude es remota, los riesgos pueden ser aceptables.

Resumiendo: ante la defraudación, la represalia se hace nece-

saría si se quiere evitar que los individuos aprovechados exploten a los demás; y dados los inconvenientes que pueden surgir en una sociedad —más cuanto más amplia sea ésta— la represalia directa sería difícil y un poder coactivo que se haga cargo de castigar las infracciones resultará más eficaz y objetivo. Axelrod propone también, como medio de fomentar la cooperación, enseñar a la gente a preocuparse por el bienestar de los otros.¹⁹ Pero esto implica ya una instancia moral, o un respaldo religioso, como antes señalábamos. Así lo afirma Hayek repetidas veces, cuando se pregunta cómo pudieron vencerse los instintos egoístas una vez que se sale del pequeño grupo. "Cuando el orden de la interacción humana se hizo más extenso (...) dicho orden pudo mantenerse durante algún tiempo debido a su completa y continua dependencia de ciertas creencias religiosas"²⁰, señala. Serían la religión, la costumbre, la tradición, sobre todo en los primeros tiempos, las que, con sus peculiares formas de sanción consolidarían determinadas formas de conducta. Pero esto nos lleva ya al problema de la fundamentación que trataremos en breve y que está íntimamente ligado al del origen. Lo cierto es que tanto los trabajos de Ullmann-Margalit como los de Axelrod nos llevan a la conclusión de que ante determinadas situaciones que se dieron, y se dan con frecuencia, surgieron conductas cooperativas de forma espontánea, sin un pacto previo, sin otra comunicación, muchas veces, que la propia acción. Es decir, estas conductas eran, y son, más el fruto del interés común, que de sentimientos altruistas hacia el otro. Y tales conductas, que significaban algún beneficio próximo para el conjunto, se extendieron desde grupos pequeños a grupos cada vez más amplios, invadieron poblaciones próximas, sin proponérselo, ante las ventajas que proporcionaban. Sin embargo, al rebasar los grupos cierta amplitud, cuando los actores dejasen de conocerse y tener una relación directa, se haría necesaria una autoridad central, un sistema de leyes, o la fuerza de mandatos divinos o morales, o, también, la costumbre y la educación tempranas, perdiéndose con el paso del tiempo cuál fue el origen y el porqué de la norma.

Examinemos ahora, hasta qué punto la teoría hayekiana sobre el origen y la evolución de las normas coincidiría con los planteamientos de estos autores. Hayek acepta y parte, de la teoría —mantenida por Marvin Harris y otros antropólogos— de que en las

¹⁹ Axelrod, *op. cit.*, p. 110.

²⁰ Hayek, *La Fatal arrogancia*, p. 215.

sociedades humanas en sus más primitivos estadios no se dio aquel individualismo propugnado por Hobbes, ni, por supuesto, aquella guerra de "todos contra todos" sino muy al contrario. Precisamente la peculiaridad que tienen los seres humanos —piensa nuestro autor— de nacer completamente inmaduros e inválidos, que requiere, a diferencia de los animales, los cuidados de la familia en los primeros años de la vida, dificulta ese individualismo al tiempo que impulsa el desarrollo de conductas cooperativas y solidarias, basadas en el instinto más bien. Una especie de "moral natural" dice Hayek, entrecomillándola, pues no sería propiamente moral por basarse en el instinto o en el sentimiento, y no en el propósito o la elección. En estos grupos primitivos todos estarían unidos por relaciones de parentesco. La cooperación sería sin condiciones y totalmente desinteresada.

Pero aunque se diesen estos sentimientos de altruismo y solidaridad, como suponen Hayek y Harris, no significa que junto a estos, como antes hemos expuesto, no se diesen superpuestos otros de celos, envidia, rivalidad, afán de propiedad, etc, que han dado lugar en todos los tiempos a las más violentas disputas e incluso al crimen entre hermanos y allegados, y que habrían requerido un fuerte control social. E igualmente hoy siguen subsistiendo aquellos primitivos instintos de solidaridad, sobre todo con las personas con las que se tiene trato directo, junto con las conductas que han desarrollado el orden extenso. Así lo reconoce Hayek cuando dice que "el orden extenso (...) está integrado también por un conjunto de órdenes de menor entidad en cuyos más reducidos entornos juegan aún un cierto papel determinadas predisposiciones primitivas, tales como las de solidaridad y altruismo". Además "parte de los sinsabores que hoy nos plantea la vida en común derivan del hecho de estar el hombre obligado a ajustar su conducta, planteamientos y reacciones emocionales, no sólo al instinto sino también a los dictados de su capacidad mental al tener que vivir bajo el influjo de dos tipos de órdenes regidos por normas distintas."²¹ Pero esto dejaría de darse en una sociedad en expansión donde los lazos fuesen menos estrechos y predominase el anonimato.

Ya hemos visto como tanto para Ullmann-Margalit como para Axelrod determinadas situaciones problemáticas se habrían resuelto

²¹ Hayek, *La Fatal arrogancia*, p. 50.

espontáneamente, originando conductas regulares que se irían extendiendo, o invadiendo poblaciones ante su eficacia o efectos benéficos, pero que, al mismo tiempo, y por diversos factores, a los que hemos aludido antes, aumentaría la inestabilidad del equilibrio, por lo cual sería necesario algún tipo de norma, moral o legal, con su correspondiente autoridad o fuerza sancionadora, para evitar la inestabilidad y la desviación. Estas conclusiones avalan la teoría hayekiana acerca de la posibilidad y la probabilidad del origen espontáneo de las normas o de muchas de ellas.

Hayek parece que distingue igualmente entre los dos momentos, o mejor tres, de que venimos hablando: en primer lugar, el establecimiento "espontáneo" a partir de ensayos sucesivos, de conductas cooperativas útiles para el conjunto, del tipo de las ya examinadas, y, además, "invasoras" o expansivas hacia los más próximos; más tarde, el peligro de desestabilización ante equilibrios inestables que desembocan en la defraudación, es decir los desvíos repetidos por parte de algunos individuos de tales pautas de conducta; y finalmente, el surgimiento de la norma como forma de impedir que efectivamente se produzca esa alteración del equilibrio y acabe con tipos de conducta que se estaban mostrando como valiosas para el conjunto.

Lo que Hayek quiere dejar claro es que —a diferencia del racionalismo constructivista que piensa que hay que atender a unos fines para diseñar el conjunto del orden— "las normas de conducta no han surgido como entes conceptuales encaminados al logro de concretas finalidades".²² Se refiere claro está, a finalidades del grupo —de la sociedad en su conjunto— puesto que el individuo, como algo que forma parte de su ser, proyecta su vida, hace planes para el futuro, y por ello una parte importante de su conducta va encaminada hacia un fin consciente, aunque otra parte de su conducta sea un repertorio de hábitos y costumbres que no se han adoptado de forma expresa y tras meditado consentimiento. Como anteriormente hemos analizado, es probable que las pautas de conducta surgiesen y se extendiesen de forma espontánea, como consecuencia de experiencias y ensayos, no porque en principio se vislumbrase todo el alcance de su seguimiento. Pero también, parece

²² Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, p. 44.

razonable deducir que ante las desviaciones ocasionales, quedaría patente el daño que se producía a determinados miembros o sectores sociales. Es decir la conciencia y la intencionalidad —por parte de determinadas personas con cierta formación, madurez o experiencia— a la hora de promover o mantener determinadas costumbres, o promulgar determinadas normas, no estaría tanto en el conocimiento de los beneficios y consecuencias que reportan como en la advertencia de los perjuicios que su desviación pueden causar.

En resumen, costumbres y normas irían encaminadas, no a impulsar conductas hacia metas determinadas sino a impedir o prohibir actuaciones que se habían probado inconvenientes y dañinas. Y aquí hay que suponer algo a lo que Hayek se muestra reacio: un cierto grado de conciencia o intencionalidad. También cabe pensar que, con el paso del tiempo, y escasas desviaciones por la acción de la costumbre o de la norma, menos personas llegarían a ser conscientes del porqué, de la explicación racional de tal costumbre o norma y de los perjuicios que su ausencia ocasionaría; llegando incluso a cuestionarse como arbitraria o caprichosa, o lo que es lo mismo irracional; a ser tachada de “prejuicio”, como con tanta frecuencia hicieron los ilustrados y sus actuales seguidores.

Ciertamente, el PD y las simulaciones de partidas iterativas llevadas a cabo por Axelrod son bastante más simples que las situaciones con las numerosas variables que pueden intervenir en la vida real. Y es conveniente aclarar, al hilo de lo expuesto, las relaciones entre espontaneidad y racionalidad, ya que son dos conceptos claves en el pensamiento de nuestro autor. Hayek sostiene que en el pasado las normas, y sobre todo el orden social, emergieron de forma espontánea. Los órdenes extensos surgieron de “un proceso evolutivo inconsciente de autoorganización”.²³ Las normas que los conforman fueron apareciendo para resolver los problemas que se planteaban en diferentes circunstancias y se consolidaron como consecuencia de procesos de selección y ajuste. Diferencia Hayek entre el carácter espontáneo del orden que no puede dejar de ser tal, y el origen de las normas que aunque en muchos casos sea espontáneo también puede ser deliberado²⁴;

²³ Hayek, *La fatal...*, p. 37.

²⁴ Hayek, *Derecho...*, vol. I, p. 85

encontrándose la espontaneidad, sobre todo, en la extensión de ciertas “regularidades de comportamiento” que se muestran valiosas al promover interrelaciones cooperativas o de coordinación; y la deliberación, en la protección de tales conductas al elevarlas a norma, ante la frecuente desviación mostrada por ciertos miembros del grupo. “A este respecto —escribe Hayek— nada impide que un orden susceptible de seguir mereciendo el calificativo de espontáneo se base en un con-junto de normas intencionalmente elaboradas” en muchos casos. Porque aunque en su origen no fuesen elaboradas deliberadamente, “con el tiempo las gentes van aprendiendo a mejorarlas”.²⁵

Además, estas normas, sobre todo las más generales, tendrán aplicación después a situaciones y circunstancias que no se habían contemplado. Dice nuestro autor:

En el mercado (y también en muchas otras instituciones del orden extenso) descuellan siempre en importancia las consecuencias no intencionadas. En el aspecto económico, la distribución de ingresos tiene lugar (...) a través de procesos impersonales en los que interviene una amplia serie de sujetos motivados por el logro de sus fines personales (que por añadidura son, a menudo, vagos e imprecisos). Ninguno de estos sujetos está, pues, en situación de predecir las consecuencias de sus interacciones.²⁶

Contrapone Hayek esta forma de ordenación a la planificación consciente, impuesta desde arriba, propia del constructivismo. Según el cual, “es irracional plantearse o perseguir cualquier objetivo sin haber aprehendido previa y exhaustivamente cuanto a él haga referencia, así como (...) que los fines y *consecuencias* de todo comportamiento no sólo deben ser anticipados en todos sus aspectos, sino también constatables y capaces de obtener los máximos beneficios”.²⁷

La posición constructivista en cuanto a lo que considera “irracional” está claramente definida: plantearse cualquier objetivo sin haber contemplado todas sus posibles consecuencias y sin buscar conscientemente los máximos beneficios. Para Hayek, sin embargo, este planteamiento es inviable y arrogante —nuestro autor no se cansa de repetir, en la mayor parte de sus obras, la imposibilidad de

²⁵ Hayek, *Derecho...*, vol. I, p. 85.

²⁶ Hayek, *La fatal...*, p. 124.

²⁷ Hayek, *La fatal arrogancia*, p. 124.

una planificación y previsión total, principalmente por la propia naturaleza de las ciencias sociales (*The counter-revolution of science*, 1952) que han pretendido utilizar los métodos de las ciencias físicas sin tener en cuenta que no se enfrentan con “hechos” sino con relaciones²⁸, valores, sentimientos, creatividad, etc., a partir de los cuales resulta difícil predecir comportamientos, aunque se pueda hablar de pautas o tendencias generales. Y, además, porque ningún agente o grupo planificador podría acceder a la información dispersa entre miles de individuos en una gran diversidad de situaciones concretas. Hayek abarca todos los ámbitos del orden social aunque sus ejemplos se refieran con frecuencia a la economía —quizá porque es donde más manifiesto queda que “nadie puede conocer en su integridad la información relativa al conjunto de recursos de los que cualquier plan económico tendría que hacer uso”.²⁹ Así se ha mostrado en las economías planificadas que al funcionar con precios ficticios introducían una desorientación total. Porque la información, no sólo en el aspecto económico, se halla diseminada, más cuanto más complejo es el orden; y es el individuo en su entorno vital, a partir de su experiencia, y en circunstancias concretas, quien mejor puede acceder a ella, quien puede tantear, según el espacio que le dejen otros elementos del conjunto y adaptarse a ellos.³⁰

En cuanto al segundo aspecto, el sujeto está motivado “por el logro de sus fines personales”, afirma Hayek con toda razón, y en este sentido pondrá los medios que crea que le llevarán a su obtención y por ello se puede considerar una acción racional³¹, mas

²⁸ “La economía marxista intenta todavía hoy explicar los fenómenos altamente complejos de la interacción humana en términos de simples efectos causados, como si se tratara de efectos mecánicos” (*La fatal...*, p. 225).

²⁹ Hayek, *Ibid.*, p. 143.

³⁰ Resulta curioso que en el s. XVIII, precediendo a los planteamientos de Hayek, S. Johnson mantuviese que “la experiencia forjada a base de los descubrimientos de muchos cerebros pesa siempre más que las meras elucubraciones de una solamente, que tan poco puede hacer por sí misma”. Y apuntando a los orígenes del racionalismo continua: “los franceses son tan superficiales porque no son sabios, y actúan basándose simplemente en el poderío de sus propias mentes” (J. Boswell, *Diario londinense*, p. 419. *Círculo de Lectores*. 1997).

³¹ En realidad todo el mundo busca lo que cree su bien, y en este sentido podría decirse que todos los hombres poseen igual racionalidad. Así se lo hace decir Sócrates a Menón —en el diálogo platónico de este nombre—

cier-amente no contará con el grado de beneficio que suponga para los otros, entre otras cosas porque muchas veces no es fácil prever hasta donde ni a quién afectarán nuestras acciones; beneficio que efectivamente puede darse aún sin que haya sido intencionado. Ciertas prácticas se van extendiendo de forma espontánea, “a posteriori”, y el hecho de que no surjan resistencias es el mejor indicio, la mejor muestra de respaldo a su bondad para el conjunto. En la “racionalidad” del sujeto hay que señalar dos aspectos importantes: la intención, búsqueda de lo que cree su bien; y la información de que dispone, referida sobre todo a su más inmediato entorno pero que supone “un ininterrumpido esfuerzo de exploración de lo que queda más allá del horizonte de percepción directa”³², de la que se derivarán unas prácticas que el orden incorporará, si son útiles, al conjunto. Habrá prácticas que tengan éxito y otras que fracasen cuando el conocimiento en que se apoyaban sea erróneo o no puedan encajar en el orden vigente y representen un perjuicio para el conjunto.

Acabamos de ver que en el Dilema del Prisionero, a una sola jugada, lo más racional, sin saber que hará el otro jugador, es defraudar, pero todo cambia en cuanto hay una iteración continuada. Puedes comunicarte con el oponente, en cierto modo, a través de la conducta pasada y llegar a establecer la cooperación como estrategia más conveniente y también como más racional por ser la que más beneficios reporta. Ya señalábamos antes que lo que hizo exitosa, sobre todo, la estrategia de “*Donde las dan, las toman*” fue su sencillez, su cuantificación exacta y su carácter unívoco. Todo el mundo podía darse cuenta al cabo de unas cuantas jugadas de qué era lo más conveniente; que coincidía con la cooperación de las dos

cuando, indagando sobre la definición de virtud, aquel responde que “es el querer los bienes y poder procurárselos”. “¿No pertenece el querer a todos, de manera que en ese aspecto no es mejor un hombre que otro?” —pregunta Sócrates (77b, 78b). Lo que nos lleva a pensar, aunque él no lo explicita, que la diferencia está, por una parte, en que muchos se equivocan sobre lo que creen su bien, y, por otra, en que la capacidad para procurárselo es diferente en cada uno. Ambas cosas dependen sobre todo, de la prudencia. Virtud intelectual, en último término, que combina conocimiento con medida y sentido de la oportunidad. “Y, por tanto, todas las proezas del alma si las dirige la prudencia acaban en felicidad, y si la imprudencia, en lo contrario” —concluye Sócrates.

³² Hayek, *La fatal...*, p. 141.

partes. Entonces actuaba racionalmente, maximizando sus ganancias. Pero, decíamos, no sucede así en la vida real porque no es tan fácil darse cuenta de qué estrategias proporcionan el mayor beneficio, porque en las interacciones se suceden diferentes sujetos, porque predominan la irreflexión y la ignorancia ante situaciones más complejas, porque casi nadie se toma el futuro tan en serio como el presente, porque los sentimientos pueden arrastrar a la gente a tomar decisiones que en otros aspectos les resulten perjudiciales. Es decir, a veces existe más de un motivo para actuar y la preferencia no tiene por qué ser la misma entre las dos partes que interactúan. Por ejemplo en el caso de dos jugadores puede suceder que uno prefiera vencer al oponente en un juego, aunque en términos absolutos obtenga menos dinero, mientras que el otro prefiere ganar más dinero aunque no gane el juego.³³ Igualmente en la situaciones de desigualdad que antes veíamos, la parte desfavorecida puede mejorar su posición relativa si acorta distancias con la otra parte. Al mismo tiempo, pueden darse tres resultados diferentes: que mejore su posición absoluta, que se quede igual o que empeore. La parte desfavorecida podría preferir acortar la distancia relativa aunque esta llevase aparejada un empeoramiento de su posición absoluta pues la compensación obtenida al empeorar la situación de la otra parte podría suponerle una satisfacción superior a la que tendría en caso de mejorar la suya propia. El sentimiento de triunfo en un caso y el de la envidia en otro, se muestran como motivos determinantes ¿excediendo los límites de lo que se puede asumir como “racional”? El hecho es que ciertos sentimientos están bastante extendidos, aunque no se den en todos los hombres y aunque su satisfacción pudiera considerarse como

³³ A diferencia de los resultados obtenidos por Axelrod en las simulaciones por ordenador, los experimentos de Scodel-Minas realizados con varias parejas en los que se seguía una tabla de resultados típica del Dilema del Prisionero, donde la recompensa se traducía en centavos, del tipo 3,3 (CC), 0,5 (C,D), 5,0 (D,C), 1,1 (D,D), a cincuenta partidas, y donde cada uno podía conocer qué había hecho el contrincante en la jugada anterior, dieron como resultado que la mayor parte de los sujetos desertaron en la mayoría de las ocasiones. Si hubiesen cooperado habrían ganado tres veces más que defraudando. Sólo hubo dos de las veintidós parejas que lo hicieron así. Los demás desertaron casi siempre. ¿Cuál es la explicación de esta falta de cooperación? La respuesta más convincente quizá sea que para los sujetos era más gratificante *vencer a sus adversarios* que obtener la ganancia máxima. Estas pruebas se llevaron a cabo con estudiantes de psicología, y después con licenciados en exactas. No hubo diferencias. Ver *El dilema del prisionero*, cap. 8. W. Poundstone. Alianza Editorial.

“racional” para el individuo —si bien es discutible y hay posiciones a favor y en contra de considerarlo así—³⁴ para el grupo pueden ser destructivos, de ahí la necesidad de la norma para evitar esas desviaciones producidas por “el interés propio” referido a posiciones relativas, y de ahí también la consideración de que en el origen de la norma explicitada hay un componente intencional de personas que tuvieron suficiente clarividencia para considerar su necesidad. En resumen, debe quedar clara la distinción entre la espontaneidad de conductas regulares que tienen éxito —entendido éste como beneficioso para el conjunto del grupo— y la norma explicitada o promulgada para proteger esas pautas de conductas ya vigentes.

Mas antes de continuar, creemos que resultará esclarecedor para nuestro estudio sobre la espontaneidad de las normas hacer un breve repaso de los diferentes tipos de normas que se entrecruzan en una sociedad, puesto que parece que a cada tipo —atendiendo al grado de importancia que la sociedad le otorga y al origen, inconsciente o deliberado— le correspondería una diferente forma de sanción. Así el sociólogo K. Davis señala que parece existir una cierta correlación entre los criterios anteriores y el grado de espontaneidad con que se cumple la regla, así como la rapidez con que esta cambia. Y atendiendo a las clasificaciones sociológicas más usuales parece distinguirse entre usos sociales, costumbres, y ley; a ello habría que añadir la moda, no sólo por la preponderancia y vigor con que se manifiesta en las sociedades actuales, sino por su enfrentamiento con las costumbres, en cuanto que en ninguna época anterior había ocupado el lugar de la moral, ni el cambio en sí se había constituido en un valor.

Llamamos usos sociales a la mayoría de las pautas de conducta seguidas cada día tales como horarios de comidas, formas de comer, fórmulas de cortesía con las personas con las que tratamos, etc., y otras como lutos, celebraciones de boda —anillos, vestido blanco,

³⁴ E. Ullmann-Margalit en *The emergence of norms*, en el cap. IV, 4,3 “Envidia y racionalidad”, toma en cuenta la posición de John Rawls en “Justice as Fairness” —quien al definir al “hombre racional” lo considera como “libre en algún grado del defecto de la envidia”— en oposición a la de Charles Frankel en “Justice and rationality” donde afirma que es una genuina emoción humana, y su satisfacción, si un hombre la siente, es una parte de su interés, como la satisfacción de cualquier otro interés.

³⁵ K. Davis, *op. cit.*, p. 57.

arroz, etc. Se consideran convenientes pero no absolutamente obligatorias. Y su origen suele ser oscuro y no planeado. La ventaja que ofrecen es, que proporcionan un alto grado de predicción y por ello nos permiten introducir orden y seguridad en nuestra vida. Una gran parte de ellos, resuelven los problemas a que hemos aludido antes como de coordinación. Por lo general, se pueden eludir ocasionalmente algunos usos sociales —y ser considerado extravagante o raro— pero no otros como usos sobre la limpieza o el lenguaje, no tendría sentido utilizar palabras con un significado distinto al de los demás. Ahora bien la violación de todos los usos sociales llevaría al individuo a ser excluido de la sociedad. Es la propia sociedad la que castiga las infracciones o disuade a través de procedimientos uniformes tales como críticas, burlas, vacíos, etc. Las sanciones son relativamente suaves e informales, a no ser que las infracciones sean tan continuas que se castigue al individuo con un aislamiento total.

Las costumbres entrañan pautas de conducta que se consideran esenciales para el bienestar social. Por ello, su violación se considera más grave que las de los usos, y las sanciones son mucho más severas. Las costumbres se suponen referidas a *las necesidades fundamentales* de la sociedad y la importancia que se les concede está en relación con las necesidades a las que satisfacen. Por ejemplo toda la reglamentación entorno al matrimonio y la familia, castidad premarital, fidelidad, cumplimiento de las promesas, obligaciones de manutención, etc. Comparten ciertos rasgos con los usos: su origen remoto y oscuro; que no han sido planeadas ni se cuestionan, y son relativamente inmutables —o si cambian es de forma lenta y por alteraciones notables de la situación del grupo—, y la forma de sanción —las sanciones son informales y aplicadas por el grupo sin que haya individuos, funcionarios o policías encargados expresamente de sentenciar o castigar. Las costumbres son la parte esencial del orden social, el seguirlas se considera un comportamiento moral y las infracciones son contempladas como inmorales —al menos así ha sido, hasta hace unas décadas en que en occidente se ha impuesto el relativismo. Decíamos que su origen no es deliberado, la mayoría de las personas desconoce el porqué o la finalidad que cumplen, llegan a formar parte del sentimiento y suele suceder, como agudamente señala K. Davis, que “*la gente reflexiona sobre las costumbres sólo cuando éstas son puestas en duda*”.³⁵

³⁵ K. Davis, *op. cit.*, p. 57.

Usos sociales y costumbres con sus castigos informales y no institucionalizados fueron suficientes para mantener un determinado orden dentro de la sociedad en grupos pequeños y aldeas campesinas donde toda la población se conocía, pues la infracción y el infractor eran detectados casi con seguridad. No había cuerpo legislativo ni judicial, tampoco una institución para imponer las leyes o castigar su infracción. Los castigos graves eran ejecutados por la comunidad, lapidación, ahorcamiento, etc., e iguales procedimientos muestran los estudios etnológicos llevados a cabo en tribus africanas.³⁶ El embrión de lo que llamamos ley se dio cuando apareció algún tipo de organismo (consejo de ancianos o similar) para juzgar la culpabilidad e imponer el castigo con el fin de proteger el orden de la comunidad. Lo demás era tarea de la comunidad. “Las normas no son puestas en vigor, sino que constituyen simplemente una parte de la tradición inmemorial de la comunidad”.³⁷ Estas normas, que se conocieron después como “derecho consuetudinario” —o en los países anglosajones como “common law”—, procedían de la tradición inmemorial de la comunidad y se apoyaban en ella y los jueces se encargarían de dirimir los conflictos que se producían entre miembros de la comunidad teniéndolas en cuenta.

A medida que los núcleos de población se hacen más amplios y las sociedades más complejas, la opinión pública, el castigo informal y la conciencia moral dejan de ser suficientes para mantener el orden (ya nos referimos antes a la posibilidad de ocultar las infracciones y a la tentación que esto podía suponer para determinados individuos). Por otra parte, la aparición de la escritura permitió fijar las normas de forma rigurosa y que fuesen conocidas por todos. Surgirían pues, consejos de ancianos o un rey encargados de legislar, así como órganos cuya misión sería poner en vigor las leyes y personas autorizadas para utilizar la fuerza y castigar las infracciones. Estas leyes promulgadas, en principio procederían directamente de las

³⁶ I. Schapera, *The Khoisan peoples of South Africa*, p. 339. Routledge.

³⁷ K. Davis, *op. cit.*, p. 62.

costumbres que se tenían como importantes para mantener el orden social. Y cuando, según aumente la complejidad de la sociedad y los cambios en las condiciones de vida se hagan más rápidos, se requiera de nuevas leyes, éstas se concebirán como continuadoras del espíritu de las antiguas costumbres.

Venimos reflexionando sobre el carácter espontáneo o no de las leyes y lo anterior nos lleva a deducir que en la ley promulgada se da un componente mayor de deliberación. Aunque no enteramente, pues ya hemos dicho que muchas de ellas procedían de las costumbres y hemos subrayado el carácter oscuro e inconsciente de estas, pero sí en cuanto que se planifican para hacer frente a las nuevas condiciones y necesidades que surgen, o, quizá con más frecuencia, a la aparición de comportamientos perjudiciales para algún sector de la sociedad o para el conjunto.

Estas nuevas leyes no suelen gozar del carácter moral de las costumbres ni formar parte de los sentimientos como formaban las costumbres —lo que suponía que la infracción además del castigo podía llevar aparejado un sentimiento de culpa— incluso se puede alardear de haberlas infringido y haber eludido el castigo; así por ejemplo puede suceder al circular a mayor velocidad de la permitida o al ingeniar alguna forma de ocultar ingresos al fisco.

Se produce pues una concordancia entre el análisis sociológico y la concepción hayekiana en lo que se refiere la aparición del legislador o de la autoridad encargada de obligar al cumplimiento de las norma originariamente. Así lo manifiesta Hayek cuando dice que "aunque es sin duda concebible que el orden espontáneo conocido por sociedad pueda funcionar sin estar sometido a gobierno alguno (en aquellos casos en que un número mínimo de las normas que lo caracterizan sean generalmente respetadas sin que sea necesario recurrir a la coerción a través de un instrumento al efecto organizado) sólo en contadas ocasiones dejará de resultar indispensable el gobierno como medio que garantice el debido respeto a las correspondientes normas" ³⁸. Por tanto, y, aún a su pesar, Hayek afirma la necesidad del gobernante como medio de obligar a aquellos comportamientos practicados y establecidos ya como deseables pero de los que es fácil que surjan desviaciones si no hay una "coacción" que lo impida. Y decíamos antes que aún a su

³⁸ *Derecho, legislación y libertad*. vol. I, p. 88.

pesar, porque, por otro lado, considera al gobernante como a alguien siempre dispuesto a traspasar su tarea de guardián de la ley y a entrometerse en la iniciativa individual y espontánea de los individuos y de la sociedad.

También la concepción que los antiguos tuvieron sobre la tarea del legislador se desarrolla en esta dirección. Así Aristóteles entre otros en *la Ética Nicómaquea* parece manifestar una concepción semejante respecto al origen de las leyes. La tarea del político no sería la de "crear" un orden sino la de imponer o dar fuerza a las costumbres buenas, las que llevan a la virtud —estamos ya en una sociedad altamente compleja donde el grupo no se basta ya para imponerlas. Pero no es el político el que define la virtud sino el que recoge de la tradición y de lo que le parece valioso al hombre bueno. Así pues, la existencia —el origen— de las leyes promulgadas o escritas se debe a la necesidad de la coerción pues "la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad".³⁹ Incluso en una sociedad de individuos perfectamente racionales, piénsese en la situación PD (arriesgarse es racional, se puede sacar el mayor beneficio) se necesitaría de la ley sancionadora para regir la conducta de los hombres ya que siempre habría quién confiase en poder ocultar el fraude. El castigo funcionaría así como disuasor del riesgo.

El propio Hayek parece comprenderlo así cuando, refiriéndose al derecho primitivo, afirma que lo que hacía el legislador era expresar por escrito de forma clara, las leyes generalmente aceptadas desde antiguo, convertirse en "custodio" de la ley

Los historiadores del derecho coinciden en opinar que ninguno de los famosos "legisladores" antiguos, desde Ur-Nammu y Hammurabi hasta Solón, Licurgo y los autores de las Doce Tablas, pretendieron jamás crear un derecho *ex novo* sino que se limitaron a refrendar aquello que era y había sido hasta entonces ley.⁴⁰

Pero, además, también se refiere Hayek a esa otra función del legislador, que sería la de descubrir o articular nuevas normas requeridas por el sistema u orden vigente, en coherencia con los

³⁹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, traducción de Julio Pallí Bonet. Gredos. Biblioteca clásica. 1993. 1179b-35, 1176b-25 y 1180a-20.

⁴⁰ *Op. cit.*, t. I, p. 144.

ideales de "justicia" ⁴¹ imperantes en tal sociedad. Así escribe Hayek que:

No les fue otorgado, a quienes corresponde la responsabilidad de configurar la ley, un poder ilimitado (...). En su día alcanzaron esa capacidad legislativa en consideración a su más adecuada disposición para asumir esa especial función que determinado tipo de orden social precisa: *el descubrimiento de aquellos mecanismos legales que en mayor medida concuerdan con aquello que la mayor parte de la población considera que la justicia demanda*. No deriva su autoridad, en definitiva, de su habilidad para estructurar la justicia, sino para descubrirla. ⁴²

Sin embargo, es difícil mantener, como hace Hayek, que todo este afán por fijar la ley no respondiese a unos propósitos y a una visión de futuro por parte del legislador o gobernante, a una racionalidad, en fin. Nietzsche expresa acertadamente esta idea cuando escribe que "un código como el de Manú surge como surge todo buen código: él resume la experiencia, la listeza y la moral experimental de largos siglos, es una conclusión, no crea nada más" ⁴³.

Efectivamente la tarea del legislador era la de reforzar conductas que ya se habían mostrado como positivas para la comunidad. Y fue precisamente por ello, porque se dieron cuenta de ello, por lo que fueron admirados y reconocidos por sus contemporáneos y por la posteridad, por lo que pasaron a la historia como grandes hombres y grandes legisladores. *No habría sido así* si se hubiese considerado que acertaron "por casualidad" o que actuaron de forma "inconsciente". El mérito de estos hombres no habría estado en el hecho de "inventar" conductas cooperativas sino en el de consolidar, mediante leyes escritas, tales conductas ya en funcionamiento. Y en su tarea sí que habrían llegado a comprender previamente la necesidad de la norma y la función que podía cumplir para evitar el

⁴¹ Hay que señalar que el concepto de *justicia* hayekiano se refiere a normas de carácter generalmente negativo; es decir, no requiere que se establezcan obligaciones positivas y sirve fundamentalmente como criterio objetivo de lo que es injusto. Por otra parte, tiene como principal función limitar la posible arbitrariedad del legislador. Véase vol. II de *Derecho, legislación y libertad*, Cap. VII: La búsqueda de la justicia.

⁴² *Derecho, legislación y libertad*, vol. II, p. 84.

⁴³ *El Anticristo*, p. 98, Alianza Editorial. 1990.

retroceso hacia conductas perjudiciales para el conjunto. Dicho de nuevo con palabras de Nietzsche "en un cierto punto de la evolución de un pueblo la capa más circunspecta del mismo, es decir, la que más mira hacia atrás y hacia adelante, declara concluida la experiencia de acuerdo con la cual se debe —es decir, se puede— vivir. Su meta consiste en recoger la cosecha más rica y completa posible de los tiempos de experimento y de mala experiencia".⁴⁴

En el breve recorrido que hace Hayek del Derecho primitivo y de las tradiciones clásica y medieval admite una evolución jurídica que se habría producido para regular las actividades y los intercambios privados. Regulación que habría escapado al control directo de los gobernantes y que en todo caso contaría más bien con su oposición, ya que, según nuestro autor, estos son ordinariamente proclives a la organización deliberada. Las sucesivas etapas de la evolución jurídica surgirían sobre todo "a nivel del *ius gentium*, del derecho mercantil y de los hábitos establecidos en los centros marítimos y comerciales".⁴⁵ Es decir las nuevas leyes y regulaciones habrían surgido de las nuevas situaciones y necesidades, conforme estas se presentaban, y no de la previsión y premeditación del gobernante.

Es verdad que, como señala Hayek, en Grecia comenzó la reflexión sobre el Derecho y la ley como *productum deliberatum del legislador*, pero la influencia que tuvo sobre su propia realidad fue más bien escasa. Aun en los momentos en que la democracia ateniense estaba en pleno apogeo "en ningún momento estuvo la Asamblea autorizada a modificar la ley por decreto".⁴⁶ Abundando en esto, Dalmacio Negro siguiendo a E. Voegelin, afirma que no fue la filosofía y sus reflexiones sobre el orden político lo que configuraron la sociedad y las instituciones de la época.⁴⁷ Estas se hallaban enraizadas en unas tradiciones que se perdían en el "origen" de los tiempos y que consideraban el mundo sujeto a un orden divino. Así en la famosa Oración Fúnebre de Pericles se alude a la importancia de "las leyes no escritas (que se consideraban naturales y no elaboración humana) que traen manifiesta vergüenza a quien las

⁴⁴ Nietzsche, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁵ Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, p. 145.

⁴⁶ *Derecho, legislación y libertad*, citado por Hayek de A. H. M. Jones, "Athenian Democracy", Oxford, 1957, vol. I, p. 145.

⁴⁷ *La tradición liberal y el Estado*, p. 48. *Order and History*, vol. II, p. 28.

incumple". El propio Platón en *Las Leyes* ⁴⁸ considera que las normas de la *paideia* consisten en usos y costumbres fijos más importantes que la ley escrita —“Que todo esto que ahora estamos desarrollando es lo que llaman los más leyes no escritas. Y lo que suele designar como leyes tradicionales no es tampoco otra cosa que todo lo semejante a esto”— y con los que debe contar cualquier legislador en sus pretensiones de fundar una *polis* con un orden adecuado, son ellos los que sirven de cohesión en tanto que forman parte de una manera de sentir común. Las nuevas leyes no surgen nunca en contradicción con las antiguas, las no escritas, sino para resolver situaciones nuevas.

Es más, W. K. C. Guthrie apunta a que la crisis en que se sumió la polis ateniense se debió a un proceso de desprestigio y cuestionamiento de tradiciones, leyes y la propia religión que las fundamentaba. Aquellas que habían hecho posible alcanzar el esplendor de la época de Pericles. El imperio macedónico —afirma este autor— en realidad no hizo sino acelerar un proceso que ya estaba avanzado. Junto a los efectos destructores de las guerras interestatales, las corrientes dominantes del pensamiento filosófico “habían contribuido a socavar las tradiciones, las convenciones consagradas si se quiere, de las cuales dependía en tanto grado la tranquila continuidad de la vida en la pequeña ciudad-estado” ⁴⁹. La introducción del relativismo por parte de los sofistas, la opinión de que después de todo, las leyes de la ciudad no tenían la sanción de la tradición, ni de la divinidad, que habían sido hechas por los hombres e igualmente podían deshacerlas, llevaron a la sociedad a un estado de desconcierto del que tanto Sócrates como Platón fueron conscientes. Y precisamente a superar este estado fueron dirigidos todos sus esfuerzos. “La sanción de las leyes tenía sus raíces en la creencia en un orden divino. Las leyes habían sido comunicadas a los primeros legisladores —como las tablas de Moisés según la creencia judía— por el dios del pueblo”. Mas al resquebrajarse estas creencias “había que poner algo en su lugar para restablecer el elemento de orden y permanencia que a fines del siglo V a. C. iba desvaneciéndose rápidamente lo mismo en la esfera de la conducta que en la esfera de la naturaleza”.⁵⁰ Así lo comprendió Platón, y a ello se dedicó con todas sus fuerzas, partiendo, para la

⁴⁸ Platón, *Las Leyes*, 793d. Traducción de J. M. Pabon y M. Fernandez-Galiano, Instituto de estudios políticos, 1960.

⁴⁹ W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos*, p. 85. FCE.

⁵⁰ W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 86.

regeneración de la polis, no de una abolición, sino de una revitalización basada en una nueva idea sobre la naturaleza de la realidad.⁵¹

A pesar de que los filósofos griegos sugirieron la idea de un régimen legal, la tradición jurídica es romana. Los griegos ni siquiera tenían un término específico para designar el Derecho, señala Dalmacio Negro.⁵² Es en Roma donde se separa el derecho de la religión y la moral y se convierte en "mediación dialéctica entre la moral y la política".⁵³ Ahora bien, lo mismo el derecho romano que el medieval hasta el s. XIV se consideraron como materia autónoma e independiente de la voluntad del gobernante, "algo que era necesario descubrir pero que en modo alguno cabía crear".⁵⁴ "El derecho romano fue en menor medida aún que el griego producto deliberado de decisiones legislativas. Al considerarse la ley como formalización de un compromiso colectivo acerca de lo justo, el Derecho es producto del arte jurisprudencial de los jueces".⁵⁵

Así pues, por una parte se considera que el origen de la Ley no está en los hombres. Como dice Cicerón "no es producto de la inteligencia humana ni de la voluntad popular, sino algo eterno que rige el universo por medio de sabios mandatos y de sabias prohibiciones"⁵⁶, y, como repite muchas veces en *Las Leyes* el propio Cicerón, cuanto más antigua sea una ley mejor y más respetable será, puesto que "los tiempos antiguos estaban más cercanos a los dioses"⁵⁷, y "lo más cercano a Dios es también lo mejor".⁵⁸ Este

⁵¹ Nietzsche, en su obra *El Crepúsculo de los ídolos* (Alianza Editorial. pp. 42-43), se refiere a la filosofía socrática como un intento desesperado por salvar a Atenas de su decadencia. "En todas partes los instintos se encontraban en anarquía; en todas partes se estaba a dos pasos del exce-so...". "He dado a entender con que cosas fascinaba Sócrates: parecía ser un médico, un salvador. ¿Es necesario mostrar todavía el error que había en su fe en la *racionalidad* a cualquier precio? "Mas quizás podríamos transformar el interrogante en este otro: ¿podía la razón mover a los hombres como lo habían hecho la tradición y la religión?

⁵² D. Negro, *La tradición...*, p. 51.

⁵³ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁴ *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, p. 147.

⁵⁵ D. Negro, *La tradición...*, p. 56.

⁵⁶ Cicerón, *Las leyes*, Alianza Editorial. 1969, p. 158.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 207.

pensamiento lo encontramos ampliamente extendido en la antigüedad. La ley, con mayúscula, no es obra de los hombres. No es producto de la inteligencia humana pero la razón humana la descubre, pues "el Derecho no se funda en convenciones sino *en la Naturaleza*".⁵⁹ Está fue la creencia fundamental que los antiguos tuvieron sobre el origen de la Ley.

Por otra parte no ignoraron los antiguos, o fueron conscientes de que surgían nuevas leyes —cómo ignorarlo si eran hechos fácilmente constatables. Mas la evolución del derecho se producía siempre, o creía producirse de acuerdo con la ley (la ley no escrita, la ley antigua) nunca en contradicción. Ya hemos citado antes a Platón en este sentido; pero oigamos una vez más a Cicerón:

"...cada vez que la discusión nos lleve a un capítulo particular del derecho, examinaré lo mejor que pueda el capítulo correspondiente a nuestro derecho civil; pero lo haré con el propósito de indicar la fuente de esta sección del derecho, y así toda inteligencia un poco ágil podrá fácilmente *resolver los casos o problemas nuevos* que se presenten, *conociendo los principios de los que deriva la solución*".⁶⁰

Es decir, el derecho se desarrolla conforme surgen los problemas, para resolver estos; originándose nuevas leyes. Y, desde luego, teniendo como referencia y marco aquellas leyes no escritas que se pierden en el origen de los tiempos. Y ¿quiénes son los autores de estas nuevas leyes? ¿Gobernantes? ¿Legisladores? ¿Asambleas legislativas? B. Leoni, gran conocedor del pensamiento clásico jurídico-político de Roma, y que ha influido grandemente en Hayek ⁶¹, señala que "nos hemos acostumbrado cada vez más a considerar el proceso legislativo como una cuestión que concierne a

⁵⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁰ Cicerón, *op. cit.*, p. 216.

⁶¹ J. Huerta de Soto, en el Prólogo que escribe a *La Libertad y la Ley*, señala que "hasta que Hayek entró en contacto con Bruno Leoni en 1954 sólo había logrado conectar la teoría austriaca sobre el proceso de formación evolutiva de las instituciones con la tradición del liberalismo escocés encabezada por Hume (...). Gracias a la positiva influencia de B. Leoni, Hayek empezó a ser cada vez más consciente de la importancia del Derecho, entendido como un proceso evolutivo, como garantía de la libertad individual", p. 15.

las asambleas legislativas más bien que a los hombres ordinarios de la calle y, además, algo que se puede hacer de acuerdo con ideas personales de ciertos individuos, siempre que estos estén en una posición oficial para hacerlo así"⁶², y esto ha hecho que perdamos de vista que durante mucho tiempo la obra legislativa fue una cuestión privada que implicó a miles de personas durante generaciones y siglos. El propio Leoni refiere una extraordinaria cita de Catón en boca de Cicerón en la que aquel critica otros sistemas políticos como los de Creta o Esparta porque sus legislaciones eran obra del parecer personal de individuos particulares,

...en cambio nuestro Estado no se debe a la creación personal de un hombre, sino de muchos. No ha sido fundado durante la vida de un individuo particular, sino a través de una serie de siglos y generaciones. Porque, decía, no ha habido nunca un hombre tan inteligente como para preverlo todo, e incluso si pudiéramos concentrar todos los cerebros en la cabeza de un mismo hombre, le sería a este imposible tener en cuenta todo al mismo tiempo, sin haber acumulado la experiencia que se deriva de la práctica en el transcurso de un largo período de la historia⁶³.

Y esos individuos particulares que han ido desarrollando el derecho a lo largo de los siglos han sido principalmente juristas y secundariamente legisladores o gobernantes, cuya tarea era más bien organizativa. El derecho romano, ya lo señalamos antes, no fue inventado sino producto del arte jurisprudencial de jueces (*praetores*) y abogados. "Dos categorías de personas, comparables, al menos hasta cierto punto, con los científicos expertos actuales"⁶⁴.

Sin embargo, la posición de Hayek respecto a lo innecesario de la función legislativa de los parlamentos —a pesar de su insistencia en que las normas en su mayoría han surgido de forma espontánea y de su consideración despectiva, tantas veces manifestada, de la

⁶² B. Leoni, *La libertad y la ley*, Unión Editorial, 1995, p. 108. *Freedom and Law*. Los Angeles, 1961.

⁶³ Cicerón, *op. cit.*, p. 107-108.

⁶⁴ B. Leoni, *La libertad y la ley*, p. 28.

En este sentido escribe D. Negro que en Roma se estableció un sistema casi perfecto de arbitraje, al instituirse a partir del año 367 a. C. la figura del pretor, que tras obligar a las partes litigantes a abandonar la violencia, nombraba un árbitro denominado *ludex*, el que dice el *ius*, encargado de comprobar la veracidad de las pretensiones de las partes. (*La tradición liberal y el Estado*. pp. 56-58).

tarea del político en sus intentos de ir siempre ir más allá de su labor organizativa y de guardián de la ley— no es tan radical como la de Bruno Leoni. Señala éste —tomándolo como modelo, por la escasa intromisión de políticos y asambleas en el proceso legislativo de la Roma republicana— que “el derecho privado romano, que los romanos denominaban *jus civile*, estuvo prácticamente fuera del alcance de los legisladores”. Y hace notar que “el derecho escrito era, para los romanos, fundamentalmente la ley constitucional o el derecho administrativo (y también el derecho criminal), y sólo indirectamente se relacionaba con la vida privada y los negocios privados de los ciudadanos”⁶⁵.

Ya hemos visto que Hayek no excluye toda racionalidad o toda intencionalidad en la aparición de la norma. Aunque a veces se refiere a la norma como espontánea quedó claro que el calificativo de “espontáneo” o no intencional se refiere más propiamente al “orden”. Al orden como conjunto de normas, costumbres y valores que conforman las prácticas sociales, estrechamente relacionados y formando un todo coherente, fruto de un proceso autoorganizador semejante a los que se dan en la autorregulación del mercado o la evolución del lenguaje. Estos son ejemplos que Hayek gusta de poner. La norma no sólo es un medio instrumental sino que, además, debe encajar en un orden. Así lo considera el propio Hayek cuando, refiriéndose a la tarea de un gobierno, considera que éste debe “imponer el respeto a aquellas normas abstractas que la experiencia va sugiriendo como más adecuadas para la formación del orden espontáneo”⁶⁶. Orden que, por otra parte, no debe consistir en asegurar resultados a ciertos individuos o grupos sino en establecer condiciones para que cada individuo pueda alcanzar sus fines legítimos. Es decir el buen político no sería aquel que se adelanta a la experiencia sino el que la sigue, el que es capaz de “ver” lo que ésta pide para que el conjunto armonice.

En resumen, podríamos concluir que la “norma” puede ser o no elaborada deliberadamente y, a veces, mejorada con plena conciencia, pero en ningún caso sucedería así respecto al “orden”. Su gran complejidad exigiría ajustes y reajustes parciales, pruebas, intencionadas muchas veces, ensayo y error hasta encajar en el

⁶⁵ B. Leoni, *Ibid*, p. 101.

⁶⁶ Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. II, p. 34.

entorno próximo y, finalmente, en el gran puzzle que sería el orden extenso.

Papel de políticos, legisladores y reformadores sociales

Pero volviendo al papel que han jugado políticos, legisladores o reformadores sociales en el origen o la generación de normas u órdenes sociales nuevos, consideraremos las ideas de algunos autores que ya se habían planteado el problema de las cualidades que debería reunir un buen legislador o cómo llega a serlo y en qué relación con la teoría y la experiencia.

Platón, en el diálogo *Menón*¹ —que tiene por tema principal si la virtud es enseñable o no— pasando revista a cómo han adquirido la *techné* ético-política algunos de los considerados buenos legisladores y políticos afirma que no es por ciencia, *episteme*, sino por opinión verdadera, *doxa*, como estos legisladores han sabido hacer buenas leyes o, lo que es equivalente, ser buenos y dirigir bien. Así afirma que "*no es por ningún saber ni siendo sabios como dirigen los estados los hombres como Temístocles...*" Y después, reconociendo que la investigación no está terminada, habla de "inspiración" al modo del poeta o del artista en general, de "don". Quizás podríamos nosotros poner en su lugar "sentido práctico" o "intuición" (un saber donde no están explícitos los argumentos, donde la experiencia se convierte en guía saltándose las razones). Otro calificativo que a menudo han recibido los políticos es el de

¹ Platón, *Menón*, Traducción de F. J. Olivieri, Gredos, 94b.

"astutos". Este término equivalente a "perspicaz" (vista aguda) y a "sutil" (que pene-tra); y parece diferir de "racional", en el sentido de que las razones no se hacen explícitas, de que "faltan los fundamentos", como decía Platón.

Es la *República* platónica una propuesta de selección y educación de los gobernantes –al igual que el parlamentarismo es otra técnica para seleccionar a los políticos–, y no el precedente de un estado constructivista. En esta obra Platón no deja de tener en cuenta el valor de la experiencia como ingrediente de la *techné* ético-política que han de desarrollar los futuros gobernantes. Así establece que tras el período de formación teórica han de ser obligados a "desempeñar cuantos cargos convienen a los jóvenes que tampoco en experiencia queden atrás de los demás". Quince años, considera necesarios Platón, antes de que se les encomiende la tarea de "organizar la *polis*" y formar, además, a sus sucesores.² También W. K. G. Guthrie, gran conocedor del pensamiento griego nos recuerda que Platón "era un pensador político práctico que había renunciado a la política activa para dedicarse a meditar sobre las ideas políticas".³ El hecho de pertenecer a una familia aristocrática que había intervenido en el gobierno de la ciudad, le habría permitido crecer en un ambiente familiarizado con la política y conocer los problemas reales desde dentro.

Las afirmaciones de Hayek en la *Fatal arrogancia*, a cerca de las normas morales: "que no derivan de la razón"; "que surgieron al compás de la razón, pero no como productos de esta misma"; que tampoco derivan del instinto sino que "están entre el instinto y la razón"⁴, podrían inducirnos pensar en cierta semejanza con las anteriores afirmaciones platónicas, pero Hayek va mucho más lejos. Lo que está afirmando es que antes de que el hombre culminase el proceso evolutivo que le llevó a ser hombre, es decir a ser racional, comenzó a adoptar pautas de comportamiento "no del todo instintivas", y fue esta restricción de ciertas conductas impulsivas el último estadio de su evolución mental: la racionalidad. Por tanto podríamos hablar de dos etapas o de un doble irracionalismo en cuanto al origen de las normas. Por una parte, las más primitivas, aquellas que supusieron una primera restricción de ciertas conductas impulsivas,

² Véase *La República*, 540a.

³ *Los filósofos griegos*, p. 87. FCE. 1993.

⁴ Hayek, *La fatal...*, pp. 37-41

que darían origen a la razón —“*Experience is not a function of mind or consciousness, but that mind and consciousness are rather products of experience*”—⁵, por otra, las que aparecieron después a fin de consolidar comportamientos espontáneos surgidos de forma quizás casual —igualmente, sin una intencionalidad que fuese más allá de la propia circunstancia del individuo, puesto que el hombre gozaría ya de esta capacidad para utilizarla en su propio beneficio—, útiles para el grupo, según las situaciones y procesos antes descritos. De esta última etapa son los primeros testimonios escritos con que contamos, que nos permiten hacernos una cierta idea de las prácticas y usos sociales y de los códigos de conducta, y, donde encontramos que los intercambios comerciales son ya algo normal entre pueblos diferentes: Mesopotamia, Egipto, etc.

Pues bien, en esta segunda etapa en la que el hombre habría alcanzado su capacidad mental actual, tampoco adquiriría éste las normas, según nuestro autor, ni personal ni comunitariamente, de forma racional o, lo que es lo mismo, intencional o premeditadamente. Así, escribe Hayek:

No cabe duda de que el hombre no es consciente de cuantas normas gobiernan su actividad, en el sentido de que sea capaz de enunciarlas verbalmente (...) sólo cuando la individualización del conocimiento alcanza nivel suficiente, será necesario expresarlas al objeto de facilitar así su aprendizaje y transmisión, así como para que puedan corregirse *las desviaciones inadmisibles del comportamiento* y poder tomar las oportunas decisiones en aquellos casos en los que al respecto surjan diferencias de opinión.⁶

Mas reconoce nuestro autor que es necesario expresar o explicitar en forma de norma lo que ya estaba funcionando como pauta de conducta más o menos extendida a fin de universalizarla y evitar las desviaciones. Pero obsérvese que nuestro autor utiliza el impersonal “*será necesario...*” eludiendo el “*quién*” lo llevará a cabo, la intervención personal. Hay que pensar, pues, que —a pesar de los

⁵ Hayek, *The sensory order*, p. 166.

⁶ *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, p. 82.

reparos de Hayek— esta intervención tuvo que producirse, con su carga de intencionalidad, a iniciativa de algún anciano o de algún pequeño grupo de personas experimentadas; es decir, personas con cierta clarividencia que podían “intuir” las consecuencias que traerían las desviaciones repetidas. E, igualmente, capaces de introducir ciertas modificaciones en las prácticas de comportamiento, al cambiar alguna circunstancia en las condiciones de vida, aún cuando no pudiesen determinar todas las consecuencias posibles para el conjunto del orden. En realidad, Hayek concede que aunque la sociedad mantuvo “un estricto conjunto de limitaciones al comportamiento que impedirían la modificación total del sistema (...) se fue tolerando paulatinamente que quienes se atrevían a vulnerar alguna norma (gentes sin duda pioneras) pudieran avanzar por tal camino. Siempre que lo hicieran bajo su propio riesgo y se hubieran mostrado previamente merecedores de ello a través de una estricta observancia de la mayor parte de las normas del sistema única vía en virtud de la cual podía alcanzarse la estima de sus semejantes que otorgaba legitimidad a la posibilidad de experimentar alguna nueva orientación en el terreno moral”.⁷ Es decir, reconoce Hayek que en toda comunidad ha habido ciertas personas respetadas por su buen hacer y su prudencia y cuyas innovaciones han sido aceptadas precisamente por esto.

Creemos que se puede establecer cierto paralelismo entre ese político “inspirado” de que nos habla Platón, que no conoce todas las razones de sus disposiciones políticas y aquellos hombres anónimos, con gran capacidad de observación y sentido práctico que intervinieron en la formación de órdenes sociales en sus primitivos estadios. No la especulación sino la experiencia sería la guía de su actuación. “No es por ningún saber, ni siendo sabios como dirigen los gobernantes”, es por opinión verdadera, que, según Platón, se equipara con la ciencia. Sólo que faltan las razones y, por tanto, la certeza. Más no por ello disminuye su valor práctico. Hablábamos antes de *intuiciones*. Podemos encontrar un equivalente entre éstas y *opiniones* o *creencias* en el sentido antes expuesto: no hay argumentos explícitos o pruebas; por otra parte, el hecho de no ser racionales no quiere decir que no sean valiosas -pueden serlo y

⁷ Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. III, nota 48, p. 290. En este sentido se manifiesta también en la misma obra, cuando dice que “Las personas más emprendedoras y conscientes pueden ocasionalmente decidirse a hacer frente a la opinión general, negándose a aceptar la validez de las normas existentes. P. 300.

mucho- aunque sean de carácter irreflexivo, pues suelen ser el resultado de un proceso inconsciente pero, asentado en, o procedente de, la experiencia. "Existen varias zonas de creencias necesarias para la supervivencia dentro de las cuales la intuición no es desacreditable y en las que el espíritu opera por un mecanismo de causas y efectos normalmente desconocidos del sujeto pensante y que no está fácilmente abierto a su inspección".⁸ Las intuiciones son como inferencias abreviadas hechas sin que el sujeto sea consciente de los pasos dados sucesivamente "en la inferencia preconsciente". Podemos hablar de una especie de razonamiento comprimido, "núcleo de toda capacidad práctica ejercida regular y rápidamente"⁹. Así las intuiciones sobre formas nuevas de actuar en situaciones nuevas, bien sean nuevas sólo para un sujeto o para el conjunto de la sociedad, se producirán a partir de principios generales enraizados ya de la estructura del sujeto; estas intuiciones se explicarían a partir de aquellos principios, y en coherencia con ellos, mediante inferencias abreviadas realizadas de forma inconsciente. Cuando Hayek habla de "ciertas tradiciones a las que el hombre ajusta su conducta", que derivan "no de la razón sino de hábitos de respuesta"¹⁰, no es difícil asimilar esas tradiciones y esos hábitos a los principios generales a que antes nos referíamos. Ahora bien, mientras Platón reconoce que en tanto no surja un hombre que conozca las razones, el porqué, la labor de políticos y legisladores puede ser valiosa contando con ese "don", "intuición" o "talento especial", Hayek muestra tal prevención hacia éstos y su labor que le lleva a decir que "quienes ostentaban el poder político, al arrogarse la responsabilidad de que las normas sean obedecidas, en muchas ocasiones, más desalientan que favorecen el desarrollo de un proceso...", o que "rara vez la autoridad coercitiva ha contribuido, por propia iniciativa a la expansión del proceso (...) aunque esporádicamente haya logrado imponer ciertos esquemas morales con los que se identificaba especialmente el grupo regulador".¹¹

Aristóteles llega más lejos que Platón en la defensa de la experiencia como condición para ser buen legislador. En su *Ética nicomaquea*¹² pone en guardia sobre aquellos que tienen como

⁸ Stuart Hampshire, *Dos teorías de la moralidad*, p. 18. FCE, 1984.

⁹ *Ibid*, p. 19.

¹⁰ Hayek, *La fatal...*p. 55.

¹¹ Hayek, *op. cit.*, p. 53.

¹² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1180b-1181a. Gredos. Traducción de

misión sólo teorizar; señala que a diferencia de otras ciencias en que quienes las practican son los mismos que las enseñan no parece suceder lo mismo con la política, entendida como ciencia de ordenación de la polis. Aquellos que profesan enseñarla, es decir que teorizan sobre ella, los sofistas, no son quienes la practican. Y los que la practican, los gobernantes, "parecen hacerlo en virtud de cierta capacidad y experiencia, más que por reflexión." Critica el que los sofistas creen que es fácil legislar reuniendo sin más las leyes más reputadas de diferentes constituciones, aunque reconoce que puede ser útil el conocimiento de colecciones de leyes y constituciones para poder juzgar sobre lo que esté bien o mal dispuesto. Ahora bien esto siempre debe ir unido, y será fructífero, al hábito o la práctica. Compara la tarea del legislador con un arte, "las leyes son como obras de la política".¹³ Recordemos que el arte, la *techné*, es un saber productivo donde la práctica es fundamental. Todo lo más que uno puede hacer cuando se está fuera, cuando se es inexperto, es juzgar sobre lo que está hecho "pero no por qué medios y de que manera se llevan a cabo las obras".

Desde luego nos parece exagerada esta negación, por parte de Hayek, del importante papel que ciertos políticos han podido desempeñar en la expansión y el florecimiento de sus pueblos con la creación de nuevas leyes e instituciones.¹⁴ Por otra parte, afirmar la labor original de estos hombres no significa excluir la experiencia ni la tradición (experiencia acumulada) de su quehacer. Un buen ejemplo de lo que queremos decir lo tenemos en Solón. Jaeger en su magnífica obra *Paideia*¹⁵ expone cómo aquel supo, a partir de unas tradiciones comunes con espartanos y jónicos, imprimir una nueva organización, un nuevo "espíritu", en la polis ateniense, de tal forma que ésta se constituyó un siglo más tarde en el más alto exponente de la cultura griega y en modelo para todos los tiempos. Aprovechó la conciencia espartana de vinculación a la comunidad, por una parte, y el individualismo jónico y su idea de derecho, por otra, la cual había promovido una nueva estructura social,

Julio Pallí Bonet.

¹³ Aristóteles, *ibid*, 1181b.

¹⁴ Cuando utilizamos la palabra "creación" lo hacemos no en el sentido de partir de la nada, como en algún momento ilusoriamente contempla Descartes, sino admitiendo que tal creación se apoya y procede de conocimientos que ya estaban ahí.

¹⁵ W. Jaeger, *Paideia*. Traducción de J. Xirau y W. Roces, 1985. FCE.

destruyendo los derechos de clase e impulsando la libertad ciudadana "que confirió al individuo el ámbito necesario para su pleno desarrollo personal".¹⁶ Evitó el anquilosamiento de los primeros y la desunión que provocaba el individualismo jonio y supo conjugar "el impulso creador de la individualidad y la energía unificadora de la comunidad estatal".¹⁷

Y esto, decíamos, apoyándose en la religión y en la moral tradicional, pero ahondando en ellas y dándoles una nueva interpretación a partir de las ideas de justicia y de responsabilidad personal. Así, como dice Jaeger, "aunque el pueblo estuviese predestinado, por la armonía de su constitución espiritual, a la realización de algo extraordinario, fue decisiva para el desarrollo posterior la aparición, en sus comienzos, de una alta personalidad capaz de dar forma a aquella constitución".¹⁸ En una sociedad donde se estaban produciendo rápidos cambios en el orden económico y en el social y, como consecuencia, un desfase entre los derechos políticos y la capacidad económica,¹⁹ la idea de derecho ofreció un punto de apoyo firme. Solón funda su fe política en la fuerza de *Diké*. No recurre a nada nuevo. Ya antes Hesíodo había apelado a la protección de *Diké* frente a la codicia de su hermano pero Solón desarrolla esta idea "convencido de que el derecho tiene un lugar ineludible en el orden divino del mundo".²⁰ Es la religión la que sirve de refuerzo a un orden nuevo que se estaba experimentando y Solón sabe apo-yarse en ella. En sus escritos políticos queda patente "hasta que punto este hombre de estado fundaba su acción en una convicción de carácter religioso".²¹ Ahora bien, a diferencia de Hesíodo, para Solón, la infracción de la legalidad —la alteración del equilibrio— a que llevan la ambición y la codicia, no conducen al castigo divino sino a un castigo inmanente que se traduce en el desorden social y los conflictos internos. "Por primera vez, es enunciada, de un modo objetivo, la dependencia causal entre la violación del derecho y la perturbación de la vida social", afirma Jaeger.²²

¹⁶ *Paideia*, p. 138.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸ *Ibid.*, p. cit., p.138.

¹⁹ Véase *Historia de la democracia*, F. Rodríguez Adrados, Ed. Temas de Hoy. 1997.

²⁰ Jaeger, *op. cit.*, p. 141.

²¹ *Ibid.*, p. 144.

²² *Ibid.*, p. 142.

Otro ejemplo más lo tenemos en la situación de cambios profundos que tiene lugar en Europa tras la caída del Imperio. El cristianismo estaba injertando sus valores en una sociedad romana, a su vez en crisis, cuando se encuentra con una cultura —la bárbara—, completamente diferente y menos evolucionada. ¿No es gracias a una acción premeditada como la iglesia —organización aún no consolidada— y sus hombres eminentes llevan a cabo la tarea de dotar a Europa de una cultura sobre los valores del cristianismo? Se trata de conjugar la cultura griega y romana con la nueva savia del cristianismo. Entre los hombres que toman conciencia del peligro de que la cultura greco-romana desaparezca del occidente cristiano, y se emplean con todas sus fuerzas para evitarlo, tenemos la figura insigne de Isidoro de Sevilla, posiblemente el primer filósofo de la Edad Media. Su labor como educador y jurista serían los ejes de su plan de reconstrucción. Recopila, organiza y sistematiza todo el saber antiguo que quedaba disperso, prácticamente perdido para la población romana y desconocido para la visigótica. Organiza la institución monacal y se preocupa por la formación del clero al tiempo que regula el trabajo intelectual; de ellos habrá de irradiar la educación de toda aquella sociedad semisalvaje que configure al hombre nuevo caracterizado además por las virtudes cristianas. Su tarea como jurista fue igualmente decisiva. “Conocedor profundo del derecho romano consigue que la legislación imperial, que ya parecía muerta y reemplazada por las leyes de los visigodos, renazca”.²³ Su tarea es facilitada por su cargo de consejero de reyes, hecho este que le permite influir en la naciente organización política: todas las leyes, todo el derecho, llevarán la huella isidoriana. Regula, además, las relaciones de la Iglesia con el Estado. Y a su muerte verá fijadas la legislación civil y la eclesiástica en España, remediando la confusa acumulación de leyes godas que se entrecruzaban con las romanas contraponiéndose con frecuencia. Estas legislaciones servirán de base después para el *Liber Judicorum* “Un rasgo genial fue el suyo de darse cuenta de la necesidad más urgente de aquella sociedad que empezaba a reorganizarse; y honor eterno suyo será el haber consagrado su vida con perseverancia admirable a satisfacer esa necesidad. Ha visto con claridad meridiana su misión de pedagogo, no sólo de un pueblo, sino también de un mundo. Busca, recoge,

²³ Ismael Quiles. *San Isidoro de Sevilla* (Biografía-escritos-doctrina), Espasa. 1965, p. 53.

condensa, clasifica, conserva, transmite, sistematizándolo todo, poniendo en todo su instinto de orden, claridad y precisión”.²⁴

Isidoro pues fusionó dos culturas, la bárbara y la hispanorromana, con preponderancia de esta última y lo hizo de una forma consciente y mediante un plan meticuloso. Ciertamente no se trataba de inventar sino de transmitir lo valioso del pasado, ya vivido, pero integrado en otra tradición, todavía joven pero de gran vitalidad: la cristiana. Las obras de Isidoro inspiraron los estudios, el derecho y la vida del occidente cristiano durante varios siglos. Sus doctrinas jurídicas fueron, quizá, lo más personal de su obra. Su concepto de ley, su idea sobre la sumisión del gobernante a las leyes o sus artículos sobre el Derecho natural inspiraron a Tomás de Aquino, quien le cita en numerosas ocasiones en su *Summa Theologica*.

La tarea no era fácil ni algo que se consiguiese en poco tiempo, primero por que se requería de una teoría práctica en continuo ajuste a la llegada de las obras de la antigüedad a occidente y a las reinterpretaciones de éstas a la luz del cristianismo, y en segundo lugar, por la dificultad que entrañaba el que pasasen a adoptarse aquellas prácticas, hasta conformar su naturaleza, por el rudo e inculto hombre europeo proveniente, en su mayor parte, de una cultura heroica precristiana. Estudiosos como Juan de Salisbury o Guillermo de Conches lucharon contra el paganismo ejerciendo gran influencia como maestros de los poderosos. Se estudia y se analiza meticulosamente cómo se relacionan las virtudes platónicas o aristotélicas y las estoicas con las cristianas. Así pues, en el s. XII las conductas morales y las instituciones están aun en proceso de creación. “No es casualidad —escribe A. MacIntyre— que Juan de Salisbury estuviera preocupado con la cuestión del carácter del hombre de Estado. Porque lo que había de inventarse en el s. XII era un orden institucional en que las exigencias de la ley divina pudieran ser más fácilmente escuchadas y vividas por la sociedad secular. La cuestión de las virtudes se tornó inabordable: ¿qué clase de hombre puede hacer esto? ¿Que clase de educación produce este tipo de hombres?”.²⁵

²⁴ *Ibid.*, p. 95. Cita de J. Pérez de Urbel.

²⁵ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 214.

Para el hombre actual la educación de los políticos no tiene ningún, o muy poco, significado. En una sociedad donde el político es elegido por el partido o la ideología que representa, las cualidades intelectuales o morales son prácticamente desconocidas para el votante aunque naturalmente éste y la sociedad en su conjunto padezcan los déficit de tales virtudes. Sin embargo, durante mucho tiempo se dio gran importancia a la formación de los futuros gobernantes. Empezando por Platón, cuya obra principal, *La Republica*, está dedicada en su mayor parte a establecer cuales serán las cualidades que habrán de tener los destinados gobernar y la educación que habrá de dárseles desde pequeños para constituir una personalidad virtuosa, inmune a la falsedad y la corrupción. Fueron muchos los que pensaron que en momentos críticos el gobernante tenía un importante papel si era suficientemente capaz. Y no desde el punto de vista constructivista planificando el orden total de la sociedad sino apoyándose en las tradiciones pasadas que seguían siendo válidas adaptadas o reinterpretadas a nuevas concepciones morales o políticas; siendo su tarea principalmente administrativa y no legislativa.

Siguiendo con el ejemplo medieval de lo que queremos mostrar, Alain de Lille, hacia 1170, considera a los autores paganos como proveedores de recursos para responder a cuestiones políticas. “*Las virtudes de las que tratan los autores paganos son cualidades útiles para crear y sostener el orden social terrenal*”.²⁶ Sin duda la visión cristiana del hombre tiene una dimensión sobrenatural y precisamente por ello aquellas virtudes habrán de ser transformadas mediante la virtud cristiana por excelencia: la caridad. Es una época en que la mayoría de las instituciones están por crear: universidades, administración de justicia central y equitativa, etc. Y los recursos con los que se cuenta para tales tareas escasos: la disciplina monástica, la lengua latina, las ideas romanas de orden y ley y la nueva cultura del renacimiento del s. XII. Tal labor fue posible, como dice A. MacIntyre,

generando una clase adecuada de tensión o incluso conflicto, creativo más que destructivo, en conjunto y a largo plazo, entre lo secular y lo sagrado, lo local y lo nacional, el latín y las lenguas vernáculas, lo rural y lo urbano. En este contexto de

²⁶ A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 214

conflictos, la educación moral progresa y las virtudes se valoran y redefinen.²⁷

Es decir del hecho de que del seno de una o más tradiciones surjan cambios que lleven a una nueva tradición integradora no se deduce, como supone Hayek, la incompatibilidad con que en determinados momentos no surjan educadores o políticos con visión de futuro que lleven a cabo de manera premeditada tal tarea.

²⁷ *Ibid.*, p. 214.

¿Origen de las normas previo al origen de la mente?

Aunque creemos que Hayek lleva razón en gran parte de la crítica hecha al racionalismo constructivista y a sus ilusiones sobre la posibilidad de diseñar un orden perfecto, al volcar toda su fuerza en derrotar al enemigo acaba perdiendo la perspectiva para valorar con justeza el origen y el papel de la razón. Esta no puede ser el origen de las normas morales, dice en *La Fatal arrogancia*, pues la razón procede de la evolución social, "nuestra capacidad racional, lejos de ser una realidad innata, es fruto del aprendizaje".¹ Pero, ¿qué entender por *capacidad racional*? ¿Y por racionalidad? La forma más sencilla y ordinaria de entender esto último, aplicado a la acción, es la de considerar como racional el comportamiento adecuado para alcanzar la meta que uno desea. Aquel que hace lo contrario de lo que le acerca a lo que dice ser su objetivo es tachado inmediatamente de *irracional*. Otra manera de expresarlo es hablar de *incoherencia* entre lo que se hace y lo que se dice querer. Ahora bien, si hablamos de medios y fines es porque el ser humano es un ser temporal, un ser que proyecta su vida, y aquí reside su peculiaridad y su radical diferencia con el resto de los animales. Es precisamente esta característica la que le lleva a acumular y transmitir conocimientos y modos de vida una generación tras otra. Y es ciertamente la ausencia de temporalidad lo que ha impedido que cualquier otra especie haya evolucionado socialmente. Cuando Hayek dice que la mente es producto de la evolución cultural habría

¹ Hayek, *La fatal...*, p. 102.

que añadir que "no sólo". Y cuando afirma que "la capacidad de aprender es más el *fundamento* que el *logro* de nuestra razón o de nuestro entendimiento",² no tiene en cuenta que también ciertas especies animales tienen gran capacidad de aprendizaje pero nunca de *acumulación* de conocimientos en sucesivas generaciones, ¿no es la temporalidad del ser humano, la proyección de futuro, lo que induce, de forma intencionada, a transmitir y enseñar lo ya sabido? Hayek ignora, decíamos, la temporalidad y la conciencia como rasgos fundamentales de la mente, rasgos cuyo origen sigue permaneciendo para nosotros en la más absoluta oscuridad. Ese afán por transmitir experiencias consideradas como beneficiosas, por parte de los padres y la comunidad en general, a las nuevas generaciones ¿no es un reconocimiento de la importancia de la *acumulación* del saber y, al mismo tiempo, de su fragilidad?

Pero es que, además, esta transmisión de experiencias y conocimientos, acumulados por cientos de generaciones, no habría podido realizarse sin otra característica exclusiva del ser humano que se hace posible por, y depende de, la ya citada temporalidad: la capacidad de utilizar símbolos arbitrarios. Animales complejos, como los monos, ciertamente utilizan símbolos expresivos —gritos o gestos, para comunicar su estado interno y sus congéneres aprenden a asociar tales expresiones con los talantes y acciones del animal y adaptan su conducta a ellos de forma automática— y, también, símbolos anticipatorios —por medio de la experiencia pasada el animal aprende, una vez iniciada una acción, cual será el final antes de que suceda, mediante la asociación. Es decir, la significación de los símbolos anticipatorio y expresivo se hallan ligados, en el primero a la estructura de la acción completada y en el segundo a la fisiología y al estado interno del animal; sin embargo los símbolos arbitrarios no tienen conexión intrínseca alguna con la cosa simbolizada. Así, gracias a ellos se puede ir más allá de la situación presente, tanto en tiempo como en espacio; se pueden usar para referirse a hechos que se dieron en el pasado o que podrían darse en el futuro, mientras que los símbolos expresivos y anticipatorios no pueden utilizarse para describir situaciones que no existan sino como parte del momento. Los símbolos arbitrarios permiten a la especie humana, como caso único, representarse mentalmente situaciones inexistentes, manipularlas de forma hipotética, estudiar diferentes

² Hayek, *op. cit.*, p. 55.

vías de acción, anticipar sus resultados y sopesar la conveniencia de llevarlas a cabo. Mientras que “a pesar de la gran riqueza de combinaciones de gestos y sonidos que exhiben, todos los sistemas no humanos de comunicación resultan extremadamente limitados. Los demás animales no son capaces de comunicarse acerca del pasado y el futuro. La mayor parte de la comunicación es sobre todo gestual, por lo que los animales tienen que ser capaces de verse unos a otros para establecer la comunicación”.³ Adviértase que los animales no pueden comunicarse sobre algo que este fuera de su presente perceptivo, sobre el pasado o el futuro, porque carecen de lenguaje simbólico⁴, pero a su vez no podrían desarrollar este lenguaje si previamente no contasen con esa dimensión temporal. Es decir el lenguaje es el instrumento de que se sirve la temporalidad y también su producto.

Resumiendo, la ausencia de temporeidad, de preocupación por el futuro, y la incapacidad para la comunicación simbólica en su sentido más auténtico, impiden a los antropoides, nuestros parientes cercanos, transmitir a la generación siguiente sus conocimientos y actitudes adquiridos. El hecho de que su participación se dé siempre de forma directa en experiencias concretas obliga, o condena, a que cada generación deba volver a adquirir los mismos conocimientos y actitudes. Por tanto, a pesar de las similitudes entre el ser humano y los antropoides, lo que está claro es que la falta de cultura de estos últimos introduce un abismo insuperable entre ambos. Y esto es así, no porque aquellos no hayan encontrado la vía o la oportunidad de desarrollar sus *capacidades mentales o racionales* —ambos términos utiliza Hayek— sino porque nunca podrán hacerlo; es cuestión de evolución; no se trata de que tales capacidades estén por desarrollarse o actualizarse sino de que no existen.

³ Washburn, S. L., Moore, R., *Del mono al hombre*. Alianza, p. 217.

⁴ Los numerosos intentos que se han realizado, para intentar enseñar algún tipo de lenguaje simbólico a chimpancés y otros antropoides, han desembocado hasta ahora en un rotundo fracaso. Entre los principales experimentos realizados se cuentan los de R. Allen y B. Gardner que han dirigido su atención más que a los sonidos a los gestos hasta conseguir que manejen un gran repertorio de ellos para comunicarse. Pero este lenguaje ha mostrado a la vez la diferencia fundamental con el humano. Véase Washburn y Moore, *op. cit.*, pp. 218-219.

Encontramos, pues, dos objeciones a la concepción hayekiana de "racionalidad" y de "capacidad racional". La primera se refiere a su indefinición del propio concepto de razón. A lo largo de toda su obra parece utilizarlo de forma muy restringida y reducido siempre a una teoría concreta, a aquella que tiene su origen en Descartes y que concibe la sustancia pensante y las ideas fundamentales como ajenas y previas a la experiencia. No contempla, sin embargo, otras teorías del conocimiento como la aristotélica donde razón o capacidad abstractiva y universalizadora, que posibilita el pensamiento simbólico propio del ser humano, se actualiza sólo mediante la experiencia y es el aprendizaje el que contribuye a desarrollar su potencialidad. Es decir, no basta la experiencia para que surja la razón, ni la razón puede desarrollarse al margen de la experiencia. Y es precisamente este reduccionismo hayekiano respecto a la razón lo que le lleva a su segundo error. Cuando se pregunta por los orígenes de la mente no diferencia entre "potencia" o "capacidad" por una parte, y "actualización" o "desarrollo" por otra. Sin duda lo que una mente individual alcanzaría a desarrollar, respecto a cualquier técnica o conocimiento, por sí misma, y durante toda su vida, sería ínfimo. Es más, cuando faltan por completo las enseñanzas transmitidas por la sociedad apenas si llegan a desarrollarse rasgos humanos, como muestran los escasos hallazgos de niños que se criaron aislados de todo contacto social, por ejemplo Victor de Aveyron, Gaspar Hauser, etc. Pero, por otra parte, un individuo tiene una estructura mental o "capacidad" preparadas para asimilar, en el transcurso de su vida, respecto a cualquier ciencia o arte, lo que ha costado el esfuerzo de cientos de generaciones de hombres durante miles de años, y sin esa capacidad previa es imposible desarrollar lenguaje, razonamientos y cualquier operación mental propia del ser humano.

Desemboca así Hayek en una teoría de la evolución mental que creemos errónea y que, a su vez, repercute en su concepción sobre el origen de las normas. Como señala P. de la Nuez "no sólo es evolutiva su ética, sino también lo es su epistemología, puesto que explica por evolución el origen de las facultades mentales".⁵ Rechaza Hayek lo que considera como una concepción animista y según la cual

"...en algún momento de la estructuración evolutiva de

⁵ P. de la Nuez, *La política de la libertad*, p.197.

nuestra especie se instaló en nuestro organismo un ente llamado intelecto o alma, que, a partir de entonces, se convirtió en rector de todo desarrollo cultural ulterior (cuando en realidad lo que sucedió fue que el ser humano fue adquiriendo poco a poco la capacidad de aprehender el funcionamiento de esquemas de elevada complejidad que le permitían reaccionar más eficazmente a los retos de su entorno). Ese supuesto, que postula que la evolución cultural es cronológicamente posterior a la biológica o genética, hace caso omiso de los aspectos más fundamentales de una evolución, a lo largo de la cual nuestra capacidad racional fue adquiriendo su actual estructura".⁶

Queda claro en este párrafo que, para Hayek, la mente es un producto evolutivo que ha ido adquiriendo en el tiempo su "actual estructura" gracias al sometimiento de los instintos animales del hombre a ciertos módulos de comportamiento establecidos por vía no racional; que parece poco científico pensar que la razón se instala de golpe en alguna de las especies de homínidos; y que la evolución cultural y el sometimiento de la vida a normas no es posterior a una razón "acabada" en cuanto a capacidad y operaciones mentales sino, en todo caso, simultánea pues "la evolución cultural no es fruto de la creación racional de una serie de instituciones, sino mecanismo en virtud del cual simultáneamente han surgido tanto la capacidad racional del hombre como su realidad cultural".⁷

En la actualidad, sin embargo, ganan terreno las teorías puntualistas, frente a las gradualistas, que sostienen que "ciertos cambios de manera tajante, pueden conducir a la formación rápida, en pocas, quizá en una generación, de un pequeño grupo de individuos, que ya podremos considerar una especie diferente. Eso no es, en sí, un cambio gradual sino brusco, es un salto, "un punto y aparte" en el desarrollo evolutivo más o menos continuo".⁸

Aunque Hayek tache de poco fundadas científicamente, de animistas, a estas teorías que suponen un cambio brusco, cualitativo, son mantenidas (con sólidos argumentos y críticas al gradualismo darwinista, en los que no entraremos por exceder al trabajo de esta tesis⁹) por paleontólogos tan poco sospechosos de animismo como

⁶ Hayek, *La fatal arrogancia*, p. 56.

⁷ Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. III, p. 264.

⁸ R. Alvarado, *Antecedentes y eslabones*, ABC de la ciencia, Dic.1997.

⁹ Muy recientemente (1997) un grupo de investigadores de la Universidad de Munich consiguió recuperar y analizar material genético de

Stephen Jay Gould.¹⁰ Según este autor nuestras capacidades humanas son las mismas que las de los hombres de hace 30.000 años. Es decir, de entonces a hoy la evolución biológica ha sido igual a cero, "han cambiado las técnicas pero nosotros somos fundamentalmente los mismos". Así pues, la evolución cultural, o mejor aún, la acumulación cultural, las realizaciones conseguidas dentro del arte, la ciencia, la técnica, etc., se han logrado sin evolución biológica, sin evolución de la mente.

Los datos con que se cuenta en la actualidad nos dicen que, si bien en cierto momento se pensó en el cambio climático como una de las posibles causas que obligaron al bipedismo para sobrevivir — puesto que al disminuir la masa arbórea se impondría la necesidad de bajar al suelo para ciertos primates—, después se desechó esta teoría cuando se advirtió que chimpancés y gorilas, que son cuadrúpedos, sobrevivieron sin problema alguno a pesar de no ser bípedos y pasar la mayor parte del tiempo en el suelo. Por otra parte, según las pruebas disponibles, los más primitivos de los australopitecinos, cuya aparición se data entre los 4 y 8 millones de años, no dominaban la técnica de fabricación de utensilios de piedra. Sólo se han encontrado instrumentos cuando los fósiles eran fechados en 2,5 millones de años o menos. A pesar de que las manos de las primeras criaturas erectas estaban libres parece que se necesitó aproximadamente un millón de años para aprender a arrancar unos pocos fragmentos de una piedra y usar su filo.¹¹ De

un hombre de Neanderthal. Un análisis comparativo con hombres actuales ha confirmado que no son nuestros ancestros, ese eslabón intermedio en el camino de la transición en cuya existencia se creía, sino una especie separada evolutivamente que se extinguió. ABC de la ciencia. 19-12-97.

¹⁰ En The New York Review of Books ha publicado un largo artículo en el que ataca el llamado "fundamentalismo darwinista". 12 y 16 de junio, 1997. En este sentido escribe J. L. Arsuaga que "los autores modernos en línea con los planteamientos de Wallace, aunque ya hayan abandonado su espiritualismo, todavía afirman que la mente humana, simbólica y consciente, se originó de modo súbito. Ese extraordinario fenómeno se habría producido cuando surgió nuestra especie, o aún después de que apareciera (y fuera reconocible desde el punto de vista morfológico). (...) N. Chomsky defiende desde años la existencia de un auténtico "órgano para el lenguaje" en el cerebro humano, y sin embargo afirma que ese "órgano" no ha surgido por selección natural. El propio S. Jay Gould afirma (1989) que mente y lenguaje no son producto humanos de la selección natural ordinaria" (*El enigma de la esfinge*, Plaza y Janés, 2001, p. 264).

¹¹ S. L. Washburn y R. Moore, *Del mono al hombre*. Alianza editorial,

estos datos se deduce que no cabe considerar la liberación de las manos como factor determinante de la evolución de la mente —aún cuando fuese un factor muy importante para el desarrollo de su capacidad— si comparamos estos largos periodos sin evolución con el desarrollo portentoso de la capacidad mental, producido en tan sólo los últimos 30.000 años.¹² Y, por otra parte, el hombre sólo pudo desarrollar un sistema arbitrario de signos y proyectar el futuro cuando apareció la temporalidad y la conciencia. ¿Cuándo sucedió esto? Un indicio de este suceso son, sin duda, las tumbas: en ese momento sabemos que el ser humano ya se da cuenta de que existe y de que dejará de existir. Hemos advertido antes que Hayek ignora en su obra esa característica del ser humano que es la conciencia y prefiere apoyarse en conjeturas, sin posibilidades de comprobación. Así escribe que

...el hombre adquirió su humana condición y desarrolló tanto la razón como el lenguaje inmerso, durante algo así como un millón de años, en grupos aglutinados por el común respeto a determinadas normas de comportamiento (...) uno de los primeros usos que de esa razón y de ese lenguaje quizá hiciera consistió probablemente en utilizarlos como elementos de transmisión y aplicación de tales normas.¹³

Todo lo más que se sabe por los restos encontrados es que en el periodo comprendido entre un millón y hace cien mil años apenas

1980, pp. 22-25. Además precisan estos autores que “El *homo erectus* empezó a fabricar útiles de piedra de la tradición *achelense* hace 1,5 millones de años. Durante cientos de miles de años, los seres humanos fabricaron el mismo tipo de instrumentos, y, aunque algunos fueron confeccionados con gran habilidad, no hay indicios de que se produjese gran progreso. El progreso experimentó cierta aceleración hace 100.000 años”, p. 211.

¹² “En general, los arqueólogos están impresionados por la súbita aparición del arte y el adorno personal (lo simbólico) hace unos 35.000 años, en lo que se conoce como “explosión creativa”. Esto apoyaría el pensamiento “wallaciano” en torno al origen de la mente que “niega que esta se haya producido como resultado final de una lenta acumulación de pequeños cambios a lo largo del tiempo; es decir, que no admite que la selección natural haya podido (como lo haría la selección artificial) ir imprimiendo una dirección a la evolución de la mente, ni que ésta haya ido evolucionando poco a poco debido a su valor adaptativo hasta alcanzar un máximo en nosotros”. Véase *El enigma de la esfinge*, pp. 264-265.

¹³ Hayek, en *Derecho, legislación y libertad.*, vol. I, p. 133.

hubo cambios en los útiles de piedra, ¿cómo es posible que en cientos de miles de años, si el ser humano desarrollaba razón y lenguaje, no se encuentre ningún avance en la producción de utensilios, ninguna acumulación de habilidades para transformar el medio? Por otra parte, teniendo en cuenta que las funciones del habla humana se encuentran localizadas en la corteza cerebral y especialmente en ciertas áreas del hemisferio izquierdo, la evolución y los restos fósiles referidos al tamaño del cerebro por sí solos no son concluyentes. “Si los cambios más importantes se dieron en la estructura neuronal y estos no aparecen en los restos fósiles, el tamaño de los cráneos fosilizados no nos proporciona datos directos sobre quienes podían hablar y quienes no (...) en los fósiles tampoco puede apreciarse la lateralización”.¹⁴

Creemos, sin embargo, que nadie discute que la clave del desarrollo cultural ha estado y está en el empeño de todas las sociedades por transmitir y enseñar, a las nuevas generaciones, las realizaciones, los inventos y las formas de vida ya establecidas que se consideran útiles y buenos. Y esto no habría sido posible, como antes decíamos, sin esa característica de la mente humana que es la temporalidad y la conciencia; cualquier transmisión o enseñanza sin ella habría sido inintencional, errática y producto de la casualidad. No creemos que la propia teoría de Hayek sobre la importancia de la inculcación de hábitos y normas a tempranas edades, tan esenciales para la restricción de los instintos y la tarea intelectual en sentido amplio (con la que estamos de acuerdo y que desarrollaremos en el apartado siguiente), pueda sostenerse si no se cuenta desde el principio, y no de forma evolutiva, con la dimensión temporal propia del ser humano. Es verdad que, en muchas ocasiones y por parte de mucha gente, como ya hemos expuesto antes, no se sabía el porqué eran buenas ciertas normas o costumbres, pero sí se sabía que eran buenas y que había que conservarlas. Es obvio que, como decíamos, sin dimensión temporal, sin intencionalidad, esto no habría tenido lugar. Por ello creemos equivocadas las afirmaciones hayekianas de que “*la mente surge de la adaptación del ser humano al medio natural y social*”¹⁵ —los primates también viven en sociedad y buscan adaptarse a su medio—, o de que “*mind and consciousness are rather products of experience*”,¹⁶ ¿Acaso se puede hablar de grados

¹⁴ S. L. Washburn y R. Moore, *Del mono al hombre*, pp. 222-23.

¹⁵ *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, p. 42.

¹⁶ *The sensory order*, p. 166.

de conciencia? ¿Puede decirse que uno casi se da cuenta de que existe o dejará de existir? ¿Casi se da cuenta de que hay un futuro para él y para sus hijos? De hecho, en la actualidad las investigaciones neurológicas se mueven en esta dirección: estudio de las áreas donde pudiera residir la capacidad temporal humana a la que están ligadas nuestras capacidades de anticipación, planificación y decisión. Es lo que J. A. Marina llama “cerebro ejecutivo”, el que constituiría lo más específico del ser humano.¹⁷

Así pues, aunque ciertas operaciones mentales puedan ser un producto de la evolución biológica, de la evolución del cerebro, de la adaptación al medio y la experiencia, parece difícil pensar que la cultura y la evolución sean las creadoras de la conciencia y la razón —entendida ésta como la capacidad de realizar ciertas operaciones mentales— como escribe nuestro autor: “Es más inexacto suponer que el hombre racional crea y controla su evolución cultural que la suposición contraria de que la cultura y la evolución crean la razón”¹⁸. En verdad, como dice Hayek, el hombre está lejos de controlar su evolución cultural puesto que son impredecibles los hallazgos teóricos o tecnológicos u otro tipo de contingencias que pueden cambiar el rumbo de la humanidad, pero esto no implica la otra suposición. Lo que si hace la cultura y la evolución cultural es lograr que la mente desarrolle al máximo sus posibilidades, al igual que el entrenador deportivo logra que el deportista desarrolle cuanto sea posible tanto su condición inicial fisiológica y muscular como su destreza, con técnicas que tienen una historia de desarrollo y evolución; o como el maestro de canto, por abundar en el ejemplo, consigue sacar las máximas posibilidades de un aparato fonador que ya cuenta con determinadas características. Para ser más exactos hay que señalar que Hayek habla de una simultaneidad entre la evolución de la mente y la de la cultura, que se van impulsando la una a la otra: “Lo que realmente sucedió fue que tanto la mente como

¹⁷ J. A. Marina se apoya en las investigaciones del neurólogo Joaquín Fuster recogidas en *The prefrontal cortex*. Sostiene éste que la tarea principal de las áreas de nuestro cerebro jerárquicamente más altas tienen como tarea principal “organizar temporalmente la conducta dirigida a metas” (p. 209). Asimismo, comenta Marina una nueva explicación propuesta por James Russell en su libro *Autism as executive disorder*, Oxford University Press, según la cual esta patología no se debería, como se ha supuesto hasta ahora, a un déficit cognitivo sino ejecutivo; es decir, “lo que estaría dañado es el sistema capaz de iniciar, dirigir y controlar la conducta”.

¹⁸ *La fatal arrogancia*, p. 56.

la civilización alcanzaron simultáneamente su potencia actual”.¹⁹ Pero la imprecisión de los términos que utiliza Hayek nos sume en cierta duda. Cuando utiliza la expresión “evolución de la mente” ¿se refiere a la formación de su capacidad, de su potencialidad, o a su desarrollo? Si se trata de lo primero ya hemos expuesto antes que ciertas capacidades tienen que ser previas al desarrollo cultural, basado principalmente en la acumulación y transmisión de conocimientos y hallazgos, lo cual sólo es posible si ya contamos con esa dimensión temporal de que antes hablábamos.

Mas cuando Hayek escribe que “eso que llamamos mente no es algo con lo que el individuo nace —como nace con un cerebro— ni algo que el cerebro produce, sino una dotación genética (p. e., un cerebro con una estructura y un volumen determinados) que nos permite aprender de nuestra familia y más tarde en el entorno de los adultos, los resultados de una tradición que no se transmiten por vía genética”²⁰, parece considerar la mente como algo que esta ahí, una estructura preparada para asimilar contenidos que pueden ser diversos y que irá obteniendo su forma final según sean unos y no otros; que puede desarrollarse o no; cuyo desarrollo no se produce espontáneamente sino con los estímulos de la enseñanza y el entorno. ¿Se refiere ahora a que esta mente, la de los sujetos actuales, sería ya el producto de la evolución?

Hemos hablado ya de que algunas de las capacidades consideradas por Hayek tan importantes para el desarrollo de lamente las desarrollan igualmente otros animales, especialmente los primates. Viven en sociedad, tienen una cierta capacidad de aprendizaje e incluso se someten a reglas.²¹ Es más el propio Hayek

¹⁹ Hayek, *La fatal...*, p. 56.

²⁰ *Ibid.*, p. 57.

²¹ Las investigaciones realizadas en el último siglo —iniciadas por Pavlov y Skinner y continuadas por Hull, Thorndike, Tolman y otros— han permitido desentrañar los mecanismos básicos del aprendizaje a partir de los condicionamientos “clásico” e “instrumental”. Estos tipos de aprendizaje, basados en la asociación de estímulos permiten al animal —especialmente el último— enriquecer su capacidad adaptativa mediante el establecimiento de nuevas relaciones funcionales de medio a fin, aunque el animal no se de cuenta de ello. Se trata de un proceso anticipatorio en el que normalmente se basa el entrenamiento de animales domésticos a los que se ha enseñado determinadas normas de comportamiento que llevan al animal a “controlar sus instintivos impulsos” a partir de una anticipación de premios

llama la atención —basándose en los estudios de J. E. Frisch y S. Kawamura— sobre el hecho de que en numerosas especies animales, incluso pertenecientes a estadios muy inferiores en la escala evolutiva, han surgido ordenes sociales que descansan en sistemas normativos de alta complejidad: “Hoy parece probado que, entre los vertebrados superiores, el aprendizaje desempeña un importante papel en la transmisión de las normas...”²² “El estudio del comportamiento comparado ha demostrado que en muchas sociedades animales los procesos de evolución selectiva han producido formas de comportamiento marcadamente ritual...”, además de que “surgen también complejos órdenes jerárquicos...”²³ Mas, a pesar de que se dan estos procesos de aprendizajes, se “enseñan” normas, se somete la conducta a ciertas disciplinas, las sociedades animales permanecen en el inmovilismo, son repetitivas. ¿No se extrae de aquí la conclusión contraria a la que llega Hayek? Es decir, que estas características según nuestro autor han sido determinantes para alcanzar nuestra capacidad racional:

“...nuestra capacidad racional no consiste tanto en conocer el mundo y en interpretar las conquistas humanas, cuanto en ser capaces de controlar nuestros instintivos impulsos”.²⁴

Cómo explicar entonces que los animales, incluso los más próximos al hombre en la escala evolutiva, continúen con una “mente” que no ha variado en millones de años. Para una posible explicación volvemos a esa característica del ser humano, antes aludida, que Hayek apenas nombra o considera signo de animismo y, quizá por ello no la toma en cuenta: la conciencia y, en relación con ella, la temporalidad.

Abundando en cómo ignora Hayek esa cualidad del ser humano, única en el universo —al menos mientras no conozcamos

o castigos. El aprendizaje mediante condicionamiento instrumental que se da en los animales y también en muchos de los aprendizajes del ser humano, sobre todo en la niñez, filogenéticamente es efectuable sólo en niveles tardíos —se ha establecido que sólo se da a partir de los peces óseos para alcanzar su plenitud en los vertebrados superiores (Wells, 1965). (Véase “*Principios de psicología*”, cap. dedicado a “*El aprendizaje*”, J. L. Pinillos. Alianza Universidad. pp. 217-344.

²² Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, p. 133.

²³ *Ibid*, p. 134.

²⁴ Hayek, *La fatal...*, p. 57.

algún signo extraterrestre de ello— que es la conciencia, en *Las tres fuentes de la valoración humana* (1978)²⁵ escribe Hayek que “lo que denominamos racionalidad es una facultad que *derivó* de la previa existencia de un conjunto de aprendidas normas relativas a la clasificación de las diferentes clases de realidades que en el mundo aparecen y del establecimiento de un modelo que permitió al ser humano predecir y anticipar el futuro”. Si como hemos expuesto antes también ciertas especies animales tienen la capacidad de aprender pautas de comportamiento, efectúan discriminaciones perceptivas, identifican, clasifican, etc., ¿cómo explicar que su “razón” no experimente el más mínimo desarrollo? ¿Qué quiere decir Hayek con aquello de que la razón *derivó del* “establecimiento de un modelo que permitió al ser humano predecir y anticipar el futuro”? ¿Cómo puede establecerse y transmitirse un modelo —cualquier modelo— si previamente no se cuenta de forma innata —aunque tenga que ser desarrollada o hecha madurar en el tiempo— con esa capacidad proyectiva? Hayek, sin duda invierte causa y efectos. A pesar de que reconoce “que carecemos prácticamente de información en lo relativo a la evolución de los esquemas normativos determinantes de la estructura social y modalidades operativas de aquellos grupos humanos en cuyo entorno nuestra especie experimenta su inicial proceso de desarrollo”,²⁶ y que sólo cabe hacer conjeturas sobre cómo pudo darse aquella evolución, continúa manteniendo sus arriesgadas afirmaciones sobre la simultaneidad mente-cultura incluso en su última obra, *La Fatal Arrogancia*. Y a pesar de que la neurobiología de hoy declara ignorar las bases físicas y biofísicas de la formación de conceptos, de la representación mental y de la conciencia (Wolf Singer, 2002).

Hemos dicho antes que es necesario diferenciar entre razón o mente como estructura que permite desarrollar ciertas operaciones o potencialidades y lo que es el desarrollo realizado. Ahora bien dentro de la confusión con que se expresa Hayek, estaríamos de acuerdo con él cuando se refiere estrictamente al desarrollo: “la función racional solo puede *experimentar desarrollo* en la medida en

²⁵ Este título corresponde a la versión de la conferencia pronunciada por Hayek en la London School of Economics el 17 de mayo de 1978. Posteriormente se añadió como *Epílogo* al volumen III de *Derecho, Legislación y Libertad*.

²⁶ *Las tres fuentes de la valoración humana*, p. 266. (Recogido en *Derecho, Legislación y Libertad*, vol. III).

que se halle integrada en otro diferente orden o estructura".²⁷ Pues ciertamente la estimulación sensorial y la cultural son condición de ese desarrollo y determinan su dirección.

ADQUISICION DE NORMAS MORALES POR PARTE DEL INDIVIDUO

Imitación

Hemos visto los problemas que se plantean sobre los orígenes de las normas morales y las costumbres, su racionalidad o no y su intencionalidad.

Se trata ahora de determinar el papel que han jugado razón e intención en la transmisión, a las nuevas generaciones, de normas ya establecidas y consolidadas. Este ha sido un problema importante para Hayek, ampliamente tratado en su obra precisamente porque considera que la alteración de los modos tradicionales de transmisión de lo ya experimentado puede suponer un grave peligro de caída en la anomia y en esa falta de control de los instintos. Control sin el que nuestra civilización no habría sido posible. ¿Es mínimo el papel que juega la razón en el aprendizaje y en la adquisición de normas morales y hábitos de comportamiento, como asegura nuestro autor?

Hayek denuncia que existe una "generalizada e infundada concepción sobre la naturaleza del mecanismo a través del cual el

²⁷ Hayek, *op. cit.*, p. 270.

hombre adquiere sus hábitos de comportamiento".¹ Según él la participación de la razón en la adquisición de estos hábitos es mínima. "Nuestra capacidad racional, lejos de ser una capacidad innata es fruto del aprendizaje",² y, por tanto, "la mente no es guía, sino más bien producto de la evolución cultural, y se basa más en la imitación que en la intuición y la razón".³ *Imitación*, he aquí una capacidad y una actividad del ser humano considerada como esencial por Hayek en los procesos de aprendizaje y de transmisión de comportamientos. Hasta tal punto es importante la imitación que la considera "tal vez la cualidad más importante del legado genético de cada individuo",⁴ "probablemente la última y decisiva aportación de la evolución biológica a nuestra especie".⁵ Sin desdeñar el papel que pueda jugar la imitación en el aprendizaje, y estando de acuerdo con él en que en muchos de los aprendizajes por imitación se excluye la razón —más no en todos como ponen de manifiesto las investigaciones llevadas a cabo recientemente, especialmente por Bandura— parece exagerado afirmar que la razón sea fruto de la imitación, sin más, y que ésta sea el principal modo de aprendizaje. Inmediatamente se nos viene a la mente la capacidad imitadora de los monos. Tan es así que acostumbramos a decir de los niños pequeños que "parecen monos de imitación". Y la pregunta inmediata es: ¿hasta dónde han llegado los monos con su capacidad imitadora? Ciertamente parece que los programas de aprendizaje aplicados a estos animales han mostrado que pueden llegar a asimilar varios cientos de gestos y a comunicarse a través de ellos. Se ha producido un mayor reconocimiento de sus capacidades cognitivas pero al mismo tiempo se ha puesto de manifiesto la diferencia fundamental que existe entre las capacidades antropoides y las del hombre.⁶ En cualquier caso podemos afirmar que hay en el ser humano algo más determinante que "la imitación" para el desarrollo de la mente y la cultura, aunque aquella sea importante en los procesos de aprendizaje y transmisión de esquemas de conducta.

Reconociendo, pues, la importancia, señalada por nuestro autor, de este tipo de aprendizaje, trataremos de precisar cuales son los mecanismos y méritos de la imitación, y de aclarar la noción

¹ *La fatal Arrogancia*, p. 54.

² *La fatal arrogancia*, p. 102.

³ Hayek, *La fatal...*, p. 54

⁴ *Ibid*, p. 54

⁵ *Ibid*, p. 52.

⁶ S. L. Washburn y R. Moore, *Del mono al hombre*, p. 218.

hayekiana de “imitación”, por cuya importancia nuestro autor se pronuncia más bien de un modo intuitivo y a cuyo estudio como él mismo reconoce no le ha dedicado tiempo. En *Derecho, Legislación y Libertad*, afirma que “resulta imposible abordar aquí el tema relativo a cómo por la vía del ejemplo y la imitación (es decir, “por un proceso analógico”), unos seres humanos aprenden de otros el contenido de las normas de comportamiento”.⁷ En su último libro, *La fatal arrogancia*, Hayek abunda, como hemos visto, en señalar la importancia de “la imitación” y “los hábitos” —producto de imitaciones repetidas—, pero tampoco se detiene en el análisis detallado de estas nociones.

Iniciaremos en primer lugar un breve estudio del mecanismo y la función de la imitación, los diferentes tipos de imitación —pues ciertamente hay señaladas disparidades entre la imitación humana y la animal—, y los estudios recientes desde el ámbito de la psicología sobre este tema, para centrarnos después en la función social y en la consideración de que han gozado la imitación y el ejemplo en la enseñanza hasta hace bien poco; aunque, como hemos dicho, teóricamente este tipo de enseñanza se rechazó mucho antes.

El interés de la psicología por los mecanismos y funciones de la imitación data solo de unas cuantas décadas. Como bien señala J. L. Pinillos “entre las muchas figuras psicológicas que el conductismo desterró de la arena científica, se cuenta la imitación. Hasta hace [veinticinco o treinta] años, apelar a la imitación para dar cuenta de la adquisición de una conducta estaba tan mal visto como citar a cualquiera de quienes defendían la existencia de ese instinto mimético, en los animales y en el hombre”.⁸ Aunque Miller y Dollard subrayaron la importancia de la imitación para explicar los fenómenos del aprendizaje social en *Social learning and imitation* (1941), en su obra posterior apenas hay referencias a este tipo de aprendizaje, probablemente, señala A. Bandura —que ha llevado a cabo los estudios hasta ahora más detallados sobre la imitación—, “porque los autores concebían la imitación como un tipo especial de condicionamiento instrumental en el que las señales sociales sirven como estímulos discriminativos y se refuerzan o no las respuestas según reproduzcan o no las del modelo”.⁹ Todavía a finales de la

⁷ *Op. cit.*, p. 45.

⁸ J. L. Pinillos, *Principios de psicología*, Alianza Universidad, p. 341.

⁹ A. Bandura, *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*.

década de los sesenta la psicología, dominada por el conductismo, seguía considerando el aprendizaje imitativo como una forma de condicionamiento instrumental. Y a su vez a los condicionamientos clásico e instrumental como la base de los aprendizajes, compartidos por ani-males y humanos y diferenciados en cuanto al grado más bien que a la cualidad.

Ya hace bastantes años R. F. Maier (1938), a partir de sus trabajos sobre el razonamiento de las ratas y el de los humanos, concluyó que hay una diferencia cualitativa y no de grado, precisamente porque la conducta adquirida por aprendizaje depende, para su integración, del orden en que las experiencias *pasadas* tienen lugar, mientras que la conducta que resulta del razonamiento depende de su integración en una *meta* o *propósito*. Es precisamente esta la diferencia que venimos señalando entre los animales y los seres humanos; mientras que las acciones de los primeros responden siempre al puro automatismo las de los seres humanos tienen una intencionalidad o un propósito. Y ello se debe a esa peculiaridad única del ser humano que es la conciencia, a la que Hayek elude referirse una y otra vez, aunque de manera indirecta no pueda por menos que introducir en sus afirmaciones la temporalidad. Cuando escribe que: “la obediencia a las normas aprendidas, y no la satisfacción de las necesidades directamente percibidas, estableció la diferencia entre la sociedad primitiva y la civilización”,¹⁰ supone la posibilidad de representarse el futuro y tomar una decisión —bien porque quiera evitar la sanción de la comunidad, bien porque reconozca que satisfacer las necesidades del presente le supondrá dificultades para satisfacer las del futuro—, antes de que el momento se haga presente y responda de una manera automática. Esta dimensión temporal es la que está en la base de la diferencia entre las imitaciones humana y animal. Es verdad que los seres humanos comparten cierto tipo de conductas imitativas con los animales, aquellas en las que no hay intencionalidad, propias sobre todo de los niños, que parecen implicar el puro juego, pero aquellas otras en las que se introduce la previa representación del suceso son exclusivamente humanas.

Hay que señalar, en primer lugar, que mientras que los

Alianza Universidad. 1987, p. 18.

¹⁰ *Derecho, Legislación y libertad*, vol. III, p. 276.

aprendizajes clásico e instrumental requieren la actuación de un sólo sujeto, el que aprende, en el imitativo es esencial la interacción de dos o más sujetos, el imitador y el modelo. Y lo que es más importante “la producción y el mantenimiento de la conducta imitativa dependen mucho de las *consecuencias* de la respuesta para el modelo”. Por esto precisamente, “una teoría adecuada del aprendizaje social debe dar cuenta también del papel del *refuerzo vicario*, por el cual se modifica la conducta de un observador en virtud del refuerzo administrado al modelo”.¹¹ Es decir, un sujeto puede adquirir respuestas genuinamente nuevas sin necesidad de haber sido ensayadas antes; conoce el resultado de ciertas acciones realizadas por otro, hace una valoración de las consecuencias, lo retiene en la memoria y lo reproduce en caso de presentarse las circunstancias adecuadas. El sujeto puede anticipar mentalmente el resultado de su conducta y obrar en consecuencia; es decir, si algo caracteriza este tipo de acciones es su intencionalidad. La importancia de la imitación se debe sin duda a que las pautas de respuesta social, ya sean desviadas o adaptadas, se transmiten fácilmente por la influencia de un modelo. Si este recibe recompensas, del tipo que sean, por su acción, el observador se mostrara predispuesto a imitar tal conducta cuando se encuentre en una situación semejante, por el contrario si el modelo suele recibir castigos, el observador evitará ese tipo de comportamientos desviados aunque antes los hubiese aprendido. Varios estudios experimentales llevados a cabo por Bandura han mostrado que “las personas que observan a unos modelos que violan determinadas prohibiciones efectúan los actos prohibidos con más facilidad que las expuestas a modelos que las acatan. El modelo afecta con más facilidad a la inhibición o desinhibición de la respuesta si se hacen manifiestas las consecuencias inmediatas, de premio o castigo, que tiene la conducta para el modelo, o si éste es competente o logra éxito”.¹²

Aristóteles señalaba que el imitar es algo connatural al hombre desde su misma infancia; que el hombre va mucho más allá que los animales en cuanto a sus aptitudes para la imitación; que adquiere sus primeros conocimientos a través de la imitación; y que todos los hombres experimentan placer en sus imitaciones.¹³ Afirmaciones todas ellas que hoy podrían ser suscritas desde la psicología. No

¹¹ Bandura, *op. cit.*, p. 18.

¹² Bandura, *op. cit.*, p. 211.

¹³ Véase *Poética*, cap. 4.

sabemos porque nos gusta imitar —Aristóteles lo considera un instinto— lo que sí sabemos es que la humanidad desde tiempos ancestrales ha sacado partido de esta característica humana para transmitir conocimientos y pautas de conducta, como tantas veces señala Hayek. Pero en las últimas décadas, como consecuencia de un predominio de las pedagogías basadas en el conductismo —junto con aquellas provenientes de la Ilustración, que consideraban que este tipo de aprendizaje atentaba contra la racionalidad y autonomía del individuo—, ha sido ignorado el importante papel que juega el aprendizaje imitativo en la integración social del individuo y, sobre todo, el que juega el “modelo”. Desde los primeros años de la vida el niño imita gestos, voces, entonaciones, formas de comer, modos de conducirse del adulto; es decir, responde ante situaciones similares como respondería el adulto. Y cuando no puede encontrarse ejerciendo los papeles del adulto entonces representa teatralmente tales papeles a modo de juego. Como señala A. Bandura “al emplear juguetes que fomentan la imitación de adultos, los niños suelen reproducir no sólo las formas de comportamiento propias del rol del adulto, sino también la pautas de respuesta características o idiosincráticas de sus padres como las actitudes, maneras, gestos, e incluso, inflexiones de voz que aquellos nunca han intentado enseñarles directamente”.¹⁴ Pues, efectivamente, se trata, por una parte, de una imitación espontánea, inintencional, y, de otra, de una imitación a la que se anima al niño de forma expresa y organizada.

Esta capacidad y este afán imitador del niño fué ampliamente utilizado y aprovechado en la educación, cuidándose los modelos y las conductas ejemplarizantes delante del niño. Si en la actualidad se ha dejado de lado el aprendizaje imitativo, si se ha dejado de lado la importantísima función que este cumplía, no por ello se ha eliminado ese afán de mimetismo del ser humano. Lo que está sucediendo —y en esto se están cumpliendo los peores temores de Hayek— es que las imitaciones se producen a partir de cualquier modelo y proporcionado por cualquier medio. Modelos que son antes producto del azar que de quien busque la formación deseable del niño. Bandura advierte que “la mayoría de los jóvenes pasan mucho tiempo expuestos a modelos plásticos, sobre todo a través de la televisión (...) los padres corren el peligro de perder su influencia

¹⁴ Bandura, *op. cit.*, p. 58.

como modelos...”.¹⁵ Así, dado que el niño, además de estar expuesto a modelos televisivos casuales, pasa gran parte del día en centros educativos, recibe la mayor influencia o bien de niños de su misma edad, o bien de personajes que se muestran en la pantalla, que han alcanzado éxito en los campos más diversos y cuya vida al niño o al joven les parece deseable, desde sus poco desarrollados criterios aún de enjuiciar.

Hayek afirma respecto a las pautas de comportamiento adquiridas mediante la imitación que “pese a que todos las observen, ni quienes las enseñan ni quienes las aprenden tienen plena conciencia de su existencia”.¹⁶ Respecto a quienes las enseñan, Hayek tiene una parte de razón en cuanto a que antes de que el adulto se de cuenta de que quiere que el niño siga una determinada conducta, éste ya la ha adoptado a través de la imitación; efectivamente son numerosas las pautas de conducta que se adoptan de esta forma. Sin embargo, ya nos hemos referido a cómo tradicionalmente se ha expuesto al niño a modelos ejemplares, sistemáticamente seleccionados, al tiempo que se evitaba mostrar determinadas conductas desviadas, o si se hacía era para poner de manifiesto los perjuicios que acarreaban al sujeto tales comportamientos. Y aquí no cabe la menor duda sobre la intencionalidad y el empeño que tradicionalmente se ponía en que el niño imitase ciertas conductas y, por el contrario, evitase otras. Por esto la posición hayekiana nos parece exagerada —aunque compartamos una parte de sus apreciaciones y de la importancia que concede a la imitación en los aprendizajes sociales. Mas la irracionalidad, en el sentido de no-ser-conscientes, a que nos aboca Hayek es triple: no se tiene plena conciencia de estar siguiendo normas; por ello, no puede haber intencionalidad en su transmisión; y, aunque se tuviese conciencia no se sabría por qué son buenas y, por tanto, por qué hay que transmitir las.

Aunque la pedagogía constructivista venía ignorando la importancia del afán mimético de los humanos y menospreciando la enseñanza basada en la imitación, tal pedagogía no dejaba de quedar relegada a los ámbitos teóricos pues el niño estaba expuesto, y no dejaba de imitar, al modelo de los padres sobre todo. “Jacobs y Cambell (1961) han demostrado en un estudio experimental, cómo pueden transmitirse de generación en generación pautas específicas

¹⁵ Bandura, *op. cit.*, p. 58.

de comportamiento mediante sucesión de modelos”.¹⁷ El cambio radical en la educación se ha producido en este siglo, más que por un cambio en las directrices pedagógicas, por el cambio de condiciones del entorno del niño: incorporación de la mujer al trabajo y concentración de la población en grandes ciudades, que obliga a largos desplazamientos, con la consiguiente pérdida de tiempo para estar en casa. Esto ha provocado que niños y jóvenes pasen la mayor parte del día en centros educativos o en la casa, solos. Sin embargo, aunque estén una gran parte del tiempo expuestos a modelos fílmicos sin discriminación alguna —los padres no seleccionan programas como en otros tiempos se seleccionaban las lecturas, bien porque no sea materialmente posible, bien porque se considere que es censurar y reprimir la libertad de niños y jóvenes, y aquí sí se habría impuesto esa razón constructivista—, los estudios de Bandura han demostrado que los modelos fílmicos, aunque influyan, no son tan eficaces como los de la vida real.¹⁸ Esto nos lleva a concluir que la principal fuente de aprendizaje viene dada por la imitación de los propios compañeros con los que conviven una gran parte del día en los centros educativos. Por otra parte, y siguiendo estos trabajos de Bandura, cuando se intenta disuadir al niño o al adolescente de seguir cierto tipo de conductas que este observa como habituales en el adulto, está más predispuesto a aprender, imitar, lo que otros hacen, si lo consideran gratificante, que lo que se les dice que hagan.¹⁹ De aquí cabe concluir que la fuerza del modelo, y del aprendizaje imitativo en general, es mucho más efectiva que los razonamientos y exhortaciones a seguir determinadas pautas de conductas y a evitar otras. Sin embargo, este tipo de enseñanza basado en exhortaciones y reflexiones, que a menudo no comprenden o no están dentro de los intereses inmediatos del niño,

¹⁶ *Derecho, Legislación y Libertad*, vol I, p. 45.

¹⁷ Bandura, *op. cit.*, p. 80. En este sentido escribe también F. Savater que “la educación familiar funciona por vía del *ejemplo*, no por sesiones discursivas de trabajo y está apoyada por gestos, humores compartidos, hábitos del corazón junto a la recompensa de caricias y castigos distintos para cada cual, cortados a nuestra medida (o que configuran la medida que nos va a ser ya siempre propia). En una palabra este aprendizaje resulta de la *identificación* total con sus modelos o del rechazo visceral patológicamente herido de los mismos” (*El valor de educar*, p. 58).

¹⁸ Véase *op. cit.*, p. 70.

¹⁹ Véase Bandura, *op. cit.*, p. 25

es el más habitual en nuestras sociedades. Es el que se realiza en los centros educativos, sobre los que ha recaído fundamentalmente la socialización de niños y adolescentes. Una enseñanza de comportamientos basada en la palabra, en la retórica, pero que por la propia naturaleza de la institución no se presta demasiado a una enseñanza práctica ni imitativa. Un sólo ejemplo pondremos de la ineficacia de este tipo de educación: nunca se ha dedicado más tiempo en los centros educativos a hablar sobre respeto, tolerancia y pacifismo que en nuestros días, y nunca antes se habían encontrado las dosis de agresividad, tanto verbales como físicas, que se encuentran hoy en los centros educativos.

Así pues, esa predisposición del ser humano a la imitación —cuya importancia Hayek ha detectado en unos tiempos en que iba a contracorriente, una vez más es de admirar su valor para enfrentarse con la moda o “lo oficialmente correcto”—, no está siendo aprovechada en la actualidad para desarrollar conductas sociales integradoras. Mas el instinto mimético del ser humano sigue actuando en la forma de construir su carácter y su socialización, para bien o para mal, y lo que se está produciendo, en palabras de R. Girard, es “un desbarajuste mimético general”.

Uno de los autores que más ha trabajado sobre la importancia de la imitación en la socialización, desde una perspectiva diferente a la de A. Bandura, o mejor dicho desde una perspectiva más amplia, es el etnólogo R. Girard. Sus estudios se han ocupado no sólo de la “mímesis” unitiva e integradora sino de la mímesis del deseo, que introduce el conflicto y la destrucción en la sociedad. Señala este autor que “la dimensión conflictiva y divisiva de la mímesis, puede aún percibirse en Platón, en quien queda sin explicar. Después de Platón esa dimensión desaparece por completo y la mímesis, estética y educacional se convierten en algo enteramente positivo”.²⁰ Efectivamente, Platón en la *República* traza un minucioso plan de aquellos tipos de conducta que debían estar expuestos a imitación y aquellos otros que debían excluirse. Señala la importancia de la educación en los primeros estadios del desarrollo del individuo; es en ellos cuando el niño adquiere la “marca” o el tipo que se le imprime y de ahí que los relatos y leyendas que se les cuentan no queden en manos del azar, sino que sean debidamente seleccionados. La poesía y la música se habían utilizado en la antigua Grecia con una función educativa, además de su pretensión de diversión, y Platón no

²⁰ R. Girard, *Literatura, mímesis y antropología*, Gedisa, 1984, p. 14.

duda en seleccionar aquellos ejemplos donde se muestran las más altas virtudes y en censurar aquella poesía —nada menos que a Homero y Hesíodo entre otros— que presenta imágenes inadecuadas de dioses y héroes. Este cuidadoso diseño de la educación, que pretende atender a todos los detalles, es una de las características de la obra platónica que han dado pie a las críticas de constructivismo por parte de Hayek y otros. Cosa que no se comprende desde los planteamientos que viene manteniendo Hayek acerca de la importancia de la imitación y la inculcación de hábitos tempranos de comportamiento en la educación del niño, que desde luego incluyen directrices y modelos seleccionados e impuestos al niño. ¿Cómo explicar esta contradicción? Parece como si el hecho de transmitirse e imponerse determinados esquemas de conducta de forma consciente y por personas concretas a través de una pedagogía intencionalmente diseñada supusiese un atentado contra la libertad del sujeto, mientras que si esta transmisión se produce de la inintencionalidad e impersonalidad de la “sociedad”, de una cierta necesidad, la iniciativa del sujeto quedase a salvo.

Lo cierto es que, como dice Jaeger, “no es Platón el primer filósofo griego que censura la poesía. Hay tras él, en este sentido, una larga tradición”.²¹ “Al celoso custodio filológico de la tradición esto le parecerá, y es lógico, el más terrible engendro de la arbitrariedad y la tiranía”.²² Pero la poesía en Grecia era considerada no sólo desde el punto de vista estético o lúdico sino desde su alto papel educativo, por eso “la historia de la poesía griega nos muestra numerosos ejemplos de poetas que, deseando combatir o rectificar las opiniones de algún antecesor suyo sobre la suprema *areté* humana, se pliegan muy de cerca a su poesía y vierten el vino nuevo en odres viejos”.²³ Es decir, no es sólo Platón —y algunos pocos más— los que personifican esa tarea educativa intencional, sino que entra dentro de la generalidad la preocupación por “qué” y “cómo” transmitir lo que en cada época se considera bueno, y son individuos concretos los que inician las nuevas reformulaciones o cambios de las antiguas concepciones. Por eso, escribe Jaeger, “el reproche que se hace a Platón de incomprensión racionalista no deja de revelar, a su vez, cierta incomprensión histórica, por parte de los críticos modernos, respecto a lo que la tradición poética de su pueblo

²¹ Jaeger, *Op. cit.*, p. 605.

²² *Op. cit.*, p. 612.

²³ *Op. cit.*, p. 612.

significaba para él y para sus contemporáneos”.²⁴ Lo que sucede es que las acciones educativas de otros no nos han llegado, mientras que Platón nos ha dejado por escrito, y de forma minuciosa y elaborada, todas sus reflexiones sobre cómo debe ser la educación. Ser consciente de la función e importancia tanto de modelos reales como de modelos tomados de la ficción le lleva a trazar un detallado plan que no deje en manos del azar la “imitación”, que es lo que está ocurriendo en la actualidad, y por ello no duda “en la selección de los mitos desde un punto de vista del contenido de la verdad moral y religiosa”²⁵ y en mutilar determinados pasajes de la obra de Homero y extirpar partes enteras de su epopeya, “pues el niño no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas. Por este motivo, tal vez, debe ponerse el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los más bellos mitos que se hayan compuesto en vistas a la excelencia”.²⁶

Pero Platón, no por trazar el plan de aquellos ejemplos que han de nutrir a los jóvenes, olvida la importancia de los modelos reales²⁷ y al hablar de la degeneración del alma “tiene presente —escribe Jaeger— de una manera fundamental las relaciones educativas entre el hijo y el padre”, pues “este es siempre según la tradición griega el modelo natural que debe imitar el hijo. La trasplatación de la *areté* encarnada por el padre a la propia descendencia es el sentido de la *paideia*, en su forma más simple y más clara”.²⁸ Y aunque en una fase superior de la cultura educativa en que el educador se incorpora a esta relación, dada por la naturaleza, desplaza al padre, éste “sigue siendo, sin embargo, en un respecto, el prototipo del educador, en el sentido de que en él, el ideal aparece en cierto modo ante los ojos del hijo como una vida vivida, midiéndose, en consecuencia, por sus

²⁴ *Op. cit.*, p. 613.

²⁵ *Op. cit.*, p. 609.

²⁶ Un ejemplo de este cuidado, sobre lo que hay que suministrar al niño y lo que no, nos lo da Platón cuando escribe: “Narrar los encadenamientos de Hera por su hijo o que Hefesto fue arrojado fuera del Olimpo por su padre cuando intentó impedir que este golpeara a su madre (...) no lo permitiremos en nuestro Estado, hayan sido compuestos en sentido alegórico o sin él” (*La República*, 378 d-e).

²⁷ *La República*, 549c.

²⁸ *Paideia*, p. 750.

efectos”.²⁹

Nos habíamos referido ya a que los trabajos de Bandura han puesto de manifiesto que los modelos reales son mucho más efectivos que aquellos que aparecen en películas, narraciones, y otras ficciones, etc., y que niños y jóvenes atienden sobre todo a los efectos que se siguen de determinados comportamientos cuando se disponen a imitarlos. Viven esos efectos, o son testigos de ellos, aun cuando de manera directa a ellos no les afecten. Y el afán de imitación está en función, o bien del prestigio del modelo, o bien de las ventajas que a los ojos del observador ha obtenido el modelo con tal comportamiento. Mas la mentalidad constructivista al destruir la noción de autoridad, de figuras a quienes respetar por sus méritos, sabiduría, experiencia, etc., —en nombre de sus más caras ilusiones, de la autonomía del individuo para darse sus propias pautas de conducta, sea cual sea su estadio de madurez, conocimientos, capacidad...,— destruyó, no el aprendizaje basado en la imitación porque esta es una faceta del ser humano que no se puede suprimir, sino el aprendizaje imitativo —con los defectos que se quiera—, cuidado y dirigido a la modelación de aquel tipo de hombre que la sociedad considera justo y virtuoso en cada momento; aquel hombre cuyo comportamiento no resulte destructivo ni para el mismo ni para la sociedad. Así, podemos decir que el caos se ha instalado en la conducta imitativa, como consecuencia —indeseada probablemente— de los principios constructivistas en conjunción con los cambios operados por la sociedad industrial en los modos de vida, esencialmente la incorporación de la mujer al trabajo, que ha alterado notablemente lo que venía siendo la educación tradicional.

Hayek está convencido, y para darle razón no es necesario echar mano de estadísticas, de que las actuales pautas educativas, que han ignorado la importante función de la imitación y el hábito, están destruyendo “valores sociales irremplazables”.³⁰ La educación basada en la reflexión y el diálogo con niños y jóvenes no parece que esté dando grandes resultados y cabe pensar que cuando uno no ha alcanzado el nivel adecuado, la madurez, para comprender o para encajar valores dentro de una coordenadas a partir de las cuales juzgar, tal reflexión se convierte en mera retórica o propaganda. Cree

²⁹ *Paideia*, p. 751.

³⁰ *Derecho, Legislación y Libertad*, vol. III, p. 303.

Hayek que psicólogos y pedagogos —y señala especialmente a su compatriota S. Freud— han jugado un papel fundamental a la hora de imponer una educación antirrepresiva, sin disciplina, sin modelos, etc., que deje al individuo en libertad de seguir sus propios instintos y apetencias, ignorándose las consecuencias sociales de este proceder. Pero hay que señalar que si esto se ha hecho realidad se debe principalmente no ya al constructivismo cartesiano, sino a los pensadores ilustrados en general, incluidos los liberales, quienes, volvemos a repetir, casi con seguridad no previeron las consecuencias de sus teorías.³¹

Hayek se refiere a la importancia de la imitación como camino más rápido y eficaz para la transmisión de normas de comportamiento y hábitos integradores dentro del conjunto social. Sin embargo, y al igual que hicieran otros autores, deja de lado un aspecto de la imitación, la otra cara diríamos, que supone, como señalamos antes, una fuente de continuos conflictos sociales: se trata del deseo mimético. Y el hecho de que ni Platón ni Aristóteles, y después de ellos otros muchos, no hayan abarcado en sus consideraciones toda la gama de modos de conducta imitativa, “no puede tener relación sino con la más cara de nuestras ilusiones: la íntima convicción de que nuestros deseos son realmente nuestros de que son verdaderamente originales y espontáneos”.³² Esta ignorancia del deseo mimético por parte de filósofos y psicólogos a lo largo de la historia, lleva a Girard a pensar que únicamente los grandes novelistas han tratado en su obra esta compleja problemática de los deseos humanos, básica, por otra parte, para explicar un modo de conducta humana esencial, con fuertes repercusiones sociales: el deseo y, sobre todo, la apropiación. “Si un individuo imita a otro cuando este último se apropia de un objeto, —escribe Girard— no puede seguirse de ello sino rivalidad y conflicto. Este conflicto puede

³¹ Desde luego quedan claras sus pretensiones —así como que los resultados que se están alcanzando no son lo que se pretendía— cuando leemos en el *Traité de l'opinion* (París, 1741, t. III, pp. 520-521) de L. de Saint-Aubin, cuyas ideas influyeron notablemente en Montesquieu, el abate Saint-Pierre o Rousseau, que “es principalmente por la educación por donde han de grabarse, en los corazones de los jóvenes ciudadanos, el amor a la patria, el respeto por las leyes, un firme apego por todos los deberes, el hábito de la subordinación y la obediencia...”; o que “El deber del ciudadano es ser útil a la Sociedad. No basta que se prohíba hacer daño (...) sino que es preciso, además, que haga todo el bien que puede hacer...”.

³² *Op. cit.*, 11.

observarse en los animales; más allá de cierto grado de rivalidad los antagonistas tienden a perder de vista su objeto común y a concentrarse el uno en el otro, entregados a la llamada rivalidad de prestigio. En los seres humanos, el proceso tiende rápidamente a convertirse en un proceso interminable de desquites que deberían definirse en términos miméticos o imitativos”.³³ Así pues junto a la mimesis integradora del aprendizaje y la formación, indispensable para perpetuar la sociedad humana, junto a la imitación de modelos ejemplares, junto a la emulación de personas con comportamientos valiosos para la sociedad se da esa otra mimesis del deseo, conflictiva y destructora, que introduce la lucha por el mismo objeto, donde el valor del objeto está en ser deseo de otro. El problema está en que una vez abandonado al azar el afán imitativo humano el campo ha quedado libre para la mimesis conflictiva de la rivalidad y la envidia. De ahí, quizás, el afán nivelador de nuestros días en todos los aspectos de la vida.

Ciertamente, ese sujeto autónomo ilustrado, que piensa por sí mismo, que se construye a sí mismo no puede aceptar ser modelado en ningún aspecto desde fuera. Considérese si no el siguiente párrafo del gran maestro de la Ilustración J. Locke: “Un hombre puede suspender el acto elegido; impedir que ese acto quede determinado a favor o en contra de la cosa propuesta, en tanto no haya examinado si esa cosa es en sí misma o en sus consecuencias, de una naturaleza tal que realmente pueda hacerlo feliz o no. Porque una vez que una cosa ha sido elegida y se ha convertido por ello en una parte de la felicidad de quien la elige, surge el deseo, y ese de-seo provoca un malestar...”.³⁴ No cabe otorgar mayor poder a la razón sobre el deseo, que suponerla, incluso, su origen.

Dos de los máximos exponentes de la pedagogía ilustrada, dispares en muchos aspectos de su obra pero que también comparten ciertos principios, fueron Locke y Rousseau. Ambos escribieron sendos tratados sobre filosofía de la educación que gozaron de gran influencia, *Sobre la educación de los niños* (16 y *Emilio* (1761). Un liberal y un constructivista —así los clasifica nuestro autor— que vienen a coincidir en el rechazo de algo tan caro

³³ R. Girard, *op. cit.*, 9.

³⁴ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, 1980, p. 413. La bastardilla es nuestra.

a Hayek: a la educación basada en la autoridad, la imitación y la costumbre. La teoría lockeana sobre el “yo” “genera, y también refleja —como escribe Ch. Taylor—³⁵ el ideal de la independencia y la autorresponsabilidad; una noción de la razón libre de la costumbre y la autoridad localmente imperante”. E, igualmente, Rousseau en el *Emilio* nos muestra el principio básico del que parte su pedagogía: la presencia del “yo” del niño como elemento autónomo que se va haciendo a sí mismo. Se trata de un niño que “no sabe lo que es rutina, costumbre, hábito; nunca sigue fórmulas, no cede a la autoridad ni al ejemplo”.³⁶ Y desde luego en la obra de ambos hay exhortaciones a dejar de vivir en los hábitos y usos irreflexivos transmitidos por la tradición: “Actuad a contracorriente de la costumbre y casi siempre actuaréis bien”.³⁷ En los grandes moralistas clásicos se puede observar ciertamente una exhortación a la comprensión del porqué de las costumbres y, a veces a desprenderse de algunas, pero con una notable diferencia: para ellos no se trataba de estar en contra sino de revisar —es decir, animaban a una comprensión posterior del por qué de estos hábitos, sin desprestigiar una gran parte del repertorio de los hábitos provenientes de la tradición y sin perder de vista, además, la aproximación a un orden objetivo de bondad— mientras que los pensadores modernos instan a una reflexión previa a la adquisición del hábito que el sujeto considere útil desde su visión y contando con la posibilidad de reconstrucción de una manera de ser ya constituida.

Aquella enseñanza basada en la imitación y los considerados buenos hábitos no era compatible, pues, con la nueva concepción del yo autónomo que se construye y reconstruye, si es necesario, a sí mismo. Es verdad que Rousseau parece reconocer que para enseñar algo siempre es más eficaz el ejemplo que las palabras o los sermones pues no se puede dudar del “espíritu imitativo común al hombre y al mono, que impulsa maquinalmente a hacer a uno y a otro cuanto ven hacer sin saber demasiado bien para que sirve”.³⁸ Así, cuando se refiere a como inculcar la virtud de la liberalidad u otras virtudes lo que propone, en vez de recurrir a razonamientos utilitarios al estilo lockeano o a sermones, es dar ejemplo: “maestros sed virtuosos y buenos; que vuestros ejemplos se graben en la memoria de vuestros alumnos, a la espera de poder entrar en sus

³⁵ Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, p. 183.

³⁶ *El Emilio*, p. 209.

³⁷ *Ibid.*, 113.

³⁸ *El Emilio*, p. 264.

corazones. En vez de darme prisa en exigir del mío (Emilio) actos de caridad, prefiero hacerlos en presencia suya...”³⁹ Mas después de admitir la superior eficacia del hábito —“hay que hacer que los niños imiten los actos cuyo hábito se quiere que adopten, a la espera de que puedan hacerlos por discernimiento y por amor al bien”, aprovechando que “el hombre es imitador, hasta el animal lo es: el gusto por la imitación es propio de la naturaleza bien ordenada, pero degenera en vicio en la sociedad”—, expresa su confianza de que en la educación de su Emilio tampoco necesite recurrir a la imitación: “el fundamento de la imitación procede entre nosotros del deseo de salir de uno mismo. Si triunfo en mi empresa, es seguro que Emilio no tendrá tal deseo. Por tanto hemos de prescindir del bien aparente que puede producir”.⁴⁰

Ciertamente un yo original como el de Emilio, que se hace a sí mismo en interrelación con la naturaleza, que “no cede a la autoridad ni al ejemplo, y no actúa ni habla sino como le conviene”, que sabe encontrar “el *para qué sirve* en todo lo que hace, y el *por qué* en todo lo que cree”,⁴¹ es un modelo según el concepto moderno de “yo” enteramente opuesto a lo que había sido la educación real, basada en el hábito y las costumbres. Educación que como advierte Hayek había dado buenos frutos y era producto de la inintencionalidad —en gran parte, matizamos— aunque también de la experiencia. La radicalidad de Hayek está en su afirmación de que básicamente la transmisión de pautas de conducta, de hábitos, se realiza de forma inconsciente no sólo por parte de quienes los aprenden sino también por parte quienes los transmiten. Ya hemos argumentado que en el pasado se dio una cierta planificación educativa en torno a la imitación de conductas ejemplares, reconociéndose y aprovechándose esa tendencia del ser humano, si bien es imposible abarcar toda la gama de conductas y situaciones en que un niño puede imitar. Hayek tiene razón en este aspecto puesto que una gran parte de los comportamientos se transmiten y se adquieren de forma inconsciente.

³⁹ Rousseau, *Emilio*, p. 127.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 128.

⁴¹ *Ibid.*, p. 278.

Hábitos

Enfrenta Hayek dos tipos de adquisición de pautas de comportamiento, la tradicional –basada en la imitación y el hábito desde edades tempranas, y transmitida de forma inintencional en gran parte– y la constructivista –basada en la autoformación desde un propósito determinado y con conciencia de los *por qué* y *para qué* de la acción. Nos hemos referido a la visión compartida, a pesar de sus diferencias, de Locke y Rousseau en cuanto a la necesidad de desterrar la adquisición de esquemas de comportamiento que obedezcan al hábito, la autoridad y la rutina, aún cuando ambos propongan diferente forma de hacerlo y de que el sujeto alcance esa educación basada en la razón. Mientras que Locke propone el razonar temprano con los niños la comprensión del porqué de lo que se les aconseja, Rousseau —con acierto y paradójicamente en coincidencia con Hayek y con la tesis que aquí mantenemos en cuanto al desarrollo de la razón como un proceso en el tiempo y en interacción con las enseñanzas y la experiencia— critica este razonar temprano con los niños puesto que “de todas las facultades del hombre, la razón, que por así decir no es más que un compuesto de todas las demás, es la que se desarrolla con mayores dificultades y más tarde; ¡y de ésta quieren servirse para desarrollar las primeras!

La obra maestra de una buena educación es hacer un hombre razonable: ¡y pretenden educar al niño mediante la razón! Es empezar por el final, es querer hacer de la obra el instrumento”.¹ Sin duda Hayek podría suscribir este punto de vista. Pero, ¿qué nos propone Rousseau? Nada que tenga que ver con la costumbre, la autoridad, las opiniones, conocimientos o imposiciones de los demás: todo lo aprenderá por sí mismo a partir de la experiencia; la experiencia será su maestra.² Cuando Rousseau nos dice que al niño no se le ordene ni se le imponga nada, no se refiere, como Hayek interpreta, a que proponga “una supresión de cualquier limitación de nuestro comportamiento”,³ sino a que esa limitación vendrá de la experiencia: “que desde hora temprana sienta sobre su cabeza altanera el duro yugo que la naturaleza impone al hombre, el pesado yugo de la necesidad bajo el que es preciso que todo se termine doblegando”.⁴ Rousseau coloca la capacidad de previsión del ser humano sobre la base de los instintos animales —y esto muestra la interpretación errónea que Hayek ha hecho de ciertas directrices roussonianas sobre la educación— al señalar que “la ley de la necesidad, siempre renaciente, enseña desde hora temprana al hombre a *hacer lo que no le agrada* para prevenir un mal que le desagradaría más. Tal es el uso de la previsión, y de esta previsión bien o mal regulada nace toda la sabiduría o toda la miseria humana”.⁵ La insistencia de Hayek en acusar a Rousseau de dar licencia para “lanzar por la borda toda restricción moral”⁶ de incitar “a rebelarse contra un amplio conjunto de restricciones”,⁷ que habían posibilitado el orden extenso; de inducir a que los instintos se constituyan en guía, en absoluto concuerda con las propuestas educativas roussonianas: nada de mimos y caprichos, “no concedáis nada a sus deseos porque lo pida, sino porque lo necesite”, procurarle todos sus deseos le llevará a la infelicidad; “si para vencer una negativa, apoya con lagrimas su demanda, debe serle irrevocablemente negada”⁸, “el capricho de los niños nunca es obra

¹ *Op. cit.*, p. 107.

² Véase *op., cit.*, pp. 113, 209, 235, 277.

³ *La Fatal Arrogancia*, p. 94.

⁴ *El Emilio*, p. 109.

⁵ *Ibid.*, p. 234.

⁶ *La fatal arrogancia*, 96.

⁷ *Ibid.*, 95.

⁸ *El Emilio*, p. 102.

(...) sino de una mala disciplina”.⁹ Para resumirlo todo, la mejor corrección para el niño es dejarle que sufra las consecuencias de sus acciones.¹⁰

No estará en desacuerdo nuestro autor con Rousseau en que las mejores lecciones y los mejores aprendizajes provienen de la experiencia —“la costumbre y la tradición (...) se basan en la experiencia”¹¹—, y en definitiva del ensayo y el error. Ahora bien, Rousseau, se sitúa totalmente fuera de la realidad al pensar, por una parte, que un solo sujeto por sí mismo puede llegar a alcanzar mediante la experiencia los conocimientos que cientos de generaciones han acumulado en miles de años y, por otra, al pretender que el niño debe aprender por sí mismo a través de sus errores, en vez de ahorrarse fracasos y peligros, como si la breve duración de la vida humana permitiese tal cosa e incluso se contase siempre con la posibilidad de dar marcha atrás en el tiempo. Por otra parte ¿aprende todo el mundo de la experiencia a la primera lección? Es precisamente esa capacidad del ser humano de acumular información y transmitirla a las nuevas generaciones, como tantas veces señala Hayek, —“las tradiciones recibidas facilitan nuestra adaptación...”¹², “la aceptación de normas morales transmitidas por la tradición es lo que nos permite generar y utilizar un volumen de información...”¹³— lo que ha hecho posible tal ahorro de energía y recursos al ser humano como para que éste, en vez de partir de cero una y otra vez, pueda continuar el camino desde donde lo dejaron sus predecesores.

Rousseau reprocha a Locke, como antes hemos señalado, su racionalismo en la educación temprana, para caer él mismo en otro error semejante. Sin duda, porque la meta de ambos es la misma: la de configurar ese yo autónomo, que se crea a sí mismo, ese hombre nuevo anunciado por Pico de la Mirandola que sea “su propio y libre creador”, que se dé “la forma que crea mejor”. Se trata para uno de que el sujeto se haga según *su razón*, y para el otro, según *su experiencia*. Esta noción de “yo” necesariamente tenía que excluir la

⁹ *Ibid.*, p. 153.

¹⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹¹ *La Fatal Arrogancia*, p. 57.

¹² *Ibid.*, p. 131.

¹³ *Ibid.*, p. 34.

conformación del carácter y del comportamiento a través de los hábitos y a través de las costumbres y la tradición, aunque los efectos de esa exclusión no estén siendo lo que sus autores pretendieron. ¿Era necesaria tal intransigencia con la tradición? ¿Era necesario considerar que las exigencias de que el niño se ajuste a determinados esquemas de comportamiento son producto de “nuestros caprichos”,¹⁴ o de la más pura arbitrariedad? ¿Era tan difícil entender que sus mayores quisiesen ahorrar a las nuevas generaciones los fracasos experimentados por ellos? Para ninguno de los dos es auténtico el conocimiento si no lo desarrollan por sí mismos. Donde Locke afirma que “en la misma medida en que alcanzamos el enten-dimiento y la razón, en esa misma medida alcanzamos un conoci-miento real y verdadero. El hecho de que en nuestro cerebro circu-len las opiniones de otros hombres, por más que sean verdaderas, no nos hace ni un ápice más conocedores”,¹⁵ Rousseau asegura que “nada esta bien para él [el niño] sino lo que siente que lo es”¹⁶ o que “Emilio tiene pocos conocimientos, pero los que tiene son realmente suyos”.¹⁷ El giro que se produce en torno al “yo” como admirablemente lo expresa Ch. Taylor es “que no somos indepen-dientes por el hecho de adquirir la ciencia”, sino que “nuestro camino debe ser radicalmente independiente si el resultado ha de ser la ciencia”.¹⁸

La imitación repetida se convierte en hábito. El hábito es un tipo fijo de respuesta ante estímulos semejantes que va conformando esquemas de conducta estables y duraderos que definen nuestro carácter o manera de ser. El hábito nos lleva a una conducta de un cierto automatismo; espontánea en el sentido de que no requiere esfuerzo o premeditación en el momento de realizarla. Y Hayek sostiene que estos hábitos de comportamiento que constituyen una parte importante de nuestra conducta y que han posibilitado el orden extenso se transmiten y se aprenden de forma inconsciente. Es precisamente lo que se refiere a la transmisión de hábitos y su

¹⁴ *Emilio*, 106.

¹⁵ Locke, *Ensayo sobre el Entendimiento humano*, p. 156.

¹⁶ *Emilio*, p. 235.

¹⁷ Rousseau, *Ibid*, p. 277.

¹⁸ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 184.

inintencionalidad o no lo que queremos aclarar ahora, así como hasta qué punto tiene razón nuestro autor en sus afirmaciones.

Realmente considerar la necesidad de la adquisición de buenos hábitos de conducta —inhibición de ciertos impulsos y sometimiento a cierta disciplina en la más temprana infancia y juventud— fue algo que pocos pusieron en duda hasta nuestro siglo en lo que se refiere a la educación real, no a las teorías. No es nada nuevo, sino, en todo caso algo olvidado. El énfasis en seguir "buenos ejemplos", decíamos, no era otra cosa que señalar y potenciar el valor de la imitación y conseguir que esta predispusiese a cierto tipo de respuestas de manera casi automática. Una de las tesis más importantes de la obra hayekiana se refiere a la relevancia —para el surgimiento y mantenimiento del orden extenso— de la aptitud humana para aprender esquemas de conducta a través de la costumbre y el hábito, de forma inconsciente o inintencional, junto con el desconocimiento que se da, por parte de quienes transmiten y aprenden estos hábitos, de a qué fines sirven; si bien tales esquemas de conducta son producto de un proceso de selección a partir de pruebas y ensayos que se imponen como los más eficaces para la cooperación y expansión del grupo y, por tanto, entrañan una racionalidad, no en cuanto a los actores sino en cuanto a los resultados obtenidos:

“quienes respetan los hábitos tradicionales son, por lo general, incapaces de comprender cómo tales prácticas surgieron y siguen vigentes, por lo que nada de extraño tiene que ofrezcan posibles “justificaciones” que siempre adolecerán de ingenuas (...) y que ninguna relación tienen con sus verdaderas razones. Muchos tradicionalistas ni siquiera se toman la molestia de acometer tan ímproba tarea (...) limitándose a seguir las correspondientes pautas de comportamiento por mero hábito o convicción religiosa”¹⁹.

Esta defensa de la costumbre y los hábitos lleva aparejada, por otro lado, un vigoroso ataque contra el racionalismo constructivista que no admite que se puedan transmitir ni aceptar pautas de comportamiento sin una previa comprensión del *por qué* y el *para qué*. Sin embargo Hayek, a pesar de las numerosas ocasiones en que este tema aparece en sus obras, no se detiene en analizar la

¹⁹ *Fatal arrogancia*, p. 117.

noción de hábito ni sus implicaciones en la formación de la personalidad y en el desarrollo de la acción voluntaria.

El papel de los hábitos en la configuración de nuestras pautas de comportamiento ha sido objeto de estudio por parte de numerosos autores en el pasado. Principalmente Platón y Aristóteles nos dejaron meditados análisis que sirvieron de base a la antropología cristiana, principal fuerza organizadora de la educación europea durante cientos de años. Se ocuparon del papel de la imitación, del hábito y de la razón en la enseñanza así como del control de los impulsos y las pasiones y creemos que sus análisis pueden aportar mucho en nuestro trabajo. Hayek, al invocar las formas tradicionales de socialización y de transmisión de esquemas de comportamiento lo hace de una manera muy general y sin precisar tiempos ni lugares —Grecia, Roma, la Europa cristiana— y sin apreciar en su justo valor todo lo que se debe a las reflexiones de Platón y Aristóteles, ni el influjo que tuvieron sus enseñanzas, en conjunción con el cristianismo, en la formación de la cultura europea. Tal vez porque nuestro autor no distingue claramente entre una razón que procede de la tradición y las costumbres —que pretende reformar y perfeccionar sin que se dé una ruptura y que no desdeña ser guiada por la autoridad²⁰—, y aquella otra razón que se origina básicamente en Descartes que declara la guerra a la tradición en nombre de un nuevo concepto de yo.

Veamos pues como se conceptúa el hábito antes y después del siglo XVII y donde encajan las consideraciones de nuestro autor si bien escasas a pesar de sus continuas referencias.

Mientras que la República estaba dirigida sobre todo a la educación de aquellos que debían regentar la *polis*, en las *Leyes*, última obra de Platón, se propone como tarea cuál debe ser la

²⁰ Jaeger, gran conocedor de la obra platónica, escribe que “su nueva concepción de la cultura descansa sobre la *paideia* de la antigua Grecia (por muchas reformas que en ella se introduzcan). Esta decisión que habrá de servir de modelo para la filosofía posterior tiene un alcance histórico (...) asegura la continuidad y la unidad orgánica de la evolución de la cultura griega lo mismo en cuanto a su forma que en lo tocante a su contenido, y evita la ruptura completa con la tradición en un momento de agudo peligro para esta, cuando el estudio racional de la filosofía se volvía del estudio de la naturaleza a la reconstrucción conceptual de la cultura”. *Paideia*. FCE, p. 603.

formación apropiada para una extensa capa de ciudadanos, lo cual plantea el problema de la educación elemental. Los hábitos, nos dice Platón en esta obra, deben comenzar a forjarse en los tres primeros años de la vida del niño, en los cuales éste se halla dominado casi por completo por las sensaciones de lo agradable y lo desagradable.²¹ Si el hábito se refiere al individuo, a la manera usual en que responde en situaciones o ante estímulos semejantes, la costumbre se refiere tanto al comportamiento usual del individuo como al que es seguido por la mayoría de los individuos de una sociedad. La costumbre tiene una gran fuerza y consciente de ello, Platón deriva la palabra *êthos*, carácter, de la palabra *éthos*, costumbre. Los hábitos en que se educa al niño provienen de los usos y costumbres sociales —más importantes, para Platón, que la ley escrita— y desde edad temprana forman el carácter del niño. Suponen una continuidad en la identidad personal. Ya nos introduce en la idea —más desarrollada después por Aristóteles—, de fomentar esos hábitos que suponen un punto medio, un equilibrio entre un placer sin tasa y el alejar de él, por sistema, todo placer.²² En esta obra Platón se ocupa del refrenamiento de los instintos. En la temprana infancia la educación tiene que ocuparse solo de las sensaciones de placer y de dolor y de su encauzamiento. Estas son el material sobre el que debe versar la educación en esa edad.²³ Los instintos han de educarse lo antes posible para que el niño se acostumbre desde el primer momento, como jugando, en una etapa de la vida de gran plasticidad, a “amar lo justo” y “aborrecer lo malo”.²⁴

Sin duda Hayek coincide plenamente con Platón en todo lo que acabamos de exponer respecto a la educación temprana, aunque quizás la *Republica*, que parece ser la referencia de nuestro autor, no deja entrever lo que después aparecerá con toda claridad en las *Leyes*. Una y otra vez alude Hayek en sus escritos a la necesidad del control temprano de los instintos mediante hábitos de conducta transmitidos por la tradición, fundamentalmente a través de la familia; así escribe que “sobre la base de nuestros instintos, nunca

²¹ Platón, *Las Leyes*, 792b.

²² *Las Leyes*, 792b.

²³ *Ibid.*, 653a.

²⁴ *Ibid.*, 653b.

hubiera el hombre podido erigir un orden civilizado como el actual”²⁵; se refiere a “esos agrestes salvajes”²⁶ que está produciendo “la educación permisiva” o, mejor dicho, la ausencia de educación, que deja libres los Instintos naturales; a que “los individuos sean capaces de superar sus “naturales” e “instintivos” impulsos en sus reacciones ante los demás” son exigencias “para la formación de esquemas de coordinación comunitaria”²⁷; o a que nuestra capacidad racional consiste sobre todo en “controlar nuestros instintivos impulsos, logro que escapa a la razón individual, puesto que sus efectos abarcan a todo el colectivo” y que se produce “al ser transmitidos en el contexto del entorno familiar, ese conjunto de hábitos” que suponen que quede “sometido a la influencia de una pluralidad de condicionamientos morales a los que pueden ajustar su comportamiento, quienes ajenos a la colectividad en cuestión, se incorporarán a ella más tarde”.²⁸

Hemos señalado ya que por el hecho de adquirirse tempranamente, estos hábitos previos al desarrollo de la capacidad racional son producto de una imposición más que de una aceptación libre. Es decir, el carácter se forma en gran parte sin que el individuo sea consciente de ello, sin intencionalidad como tantas veces afirma Hayek. Y naturalmente para la nueva antropología que emerge a partir del s. XVII es inadmisibles que al individuo se le dé ya construida una parte de su personalidad sin su participación voluntaria. Para Platón, y también para Aristóteles y los antiguos en general, esta educación basada en los hábitos tempranos y el control de los deseos no nos enfrenta al irracionalismo —cosa que, sin embargo, Hayek supone y gustosamente admite en nombre del orden extenso que ha producido— puesto que “la acción del propio *logos* puede prevalecer en una fase posterior a condición de que le haya abierto el camino en la fase inconsciente el *logos* de otro, del educador o de los padres. Toda *areté*, es decir, una formación moral en el sentido actual de la palabra, descansa en la sinfonía de la razón y el hábito. La *paideia* es la educación de lo agradable y lo desagradable que sirve de base a esa sinfonía”.²⁹ En el mismo

²⁵ Hayek, *Derecho, Legislación y libertad*, vol. III, p. 293.

²⁶ *Derecho, legislación y libertad*, vol. III, p. 306.

²⁷ *La Fatal Arrogancia*, p. 44.

²⁸ *La fatal arrogancia*, p. 57.

²⁹ Jaeger, *Op. cit.*, p. 1033.

sentido dice Tomás de Aquino que el hombre “puede plegarse a un hábito casi mecánico del bien que, si no es aún la virtud, si es ya algo así como su materia; bastará luego aplicar la reflexión y la elección intencionada a estas disposiciones adquiridas”.³⁰ Es decir, la racionalidad y el asentimiento son *a posteriori*; tras la comprensión de la bondad del hábito adquirido.

Vemos pues que Hayek comparte con la filosofía antigua la necesidad de inculcar tempranamente ciertos hábitos de comportamiento aunque el individuo, en principio, no sepa por qué se le hacen adquirir tales hábitos, y ni siquiera sea consciente de haberlos adquirido —“las costumbres (...) nada tienen que ver con algún comportamiento de tipo racional (...), aún cuando ajustemos nuestro comportamiento a los esquemas aprendidos, en innumerables ocasiones no sabemos por qué hacemos lo que hacemos”³¹—. Los hábitos ciertamente en una gran parte van dirigidos al control o la dirección de las pasiones. Por esto, mientras que para Hayek estos hábitos son previos a la razón y contribuyen a desarrollarla, “nuestra capacidad racional no consiste tanto en conocer el mundo (...) cuanto en ser capaces de controlar nuestros instintivos impulsos”³², para Aristóteles, precisando más y referido a los hábitos morales, “el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivado por los hábitos (...) pues *el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá*”.³³ Es decir, para Aristóteles, e igualmente para Platón,³⁴ aún cuando el individuo hubiese desarrollado las operaciones propiamente intelectuales que conforman la razón, en lo referente a la dirección de su vida no tendría la suficiente claridad de juicio para elegir con acierto, pues, este se vería ofuscado por las pasiones; por la falta de distanciamiento y ecuanimidad a que someterían al individuo.

Una forma de vida está constituida fundamentalmente por hábitos. Y muchos de estos hábitos conforman nuestro carácter, ponen en relación el pasado con el futuro y en este sentido suponen la continuidad de nuestra identidad personal. Efectivamente los hábitos significan una respuesta automática a determinados

³⁰ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I^a, IIae. q.51, a.2.

³¹ Hayek, *Fatal arrogancia*, p. 57.

³² *Ibid.*, p. 57.

³³ *Ética Nicomaquea*, 1179b25-28.

³⁴ Véase el Libro VI de la *República*.

estímulos cuando tras numerosas repeticiones nos acostumbramos a contestar siempre de la misma manera. Adquirimos así una “segunda naturaleza” en el sentido de que estas respuestas, convertidas en hábito, no requieren esfuerzo y al mismo tiempo limitan nuestra incertidumbre y la de aquellos que nos conocen y a quienes pueden afectar nuestras conductas futuras; como escribe Hayek, más que ayudarnos a prever, se limitan a orientarnos en cuanto en lo que a determinadas situaciones reales debe o no debe hacer”.³⁵ Señalábamos antes que a pesar de la importancia que Hayek concede a los hábitos y de las numerosas referencias que a ellos hay en su obra, desarrolla escasamente las implicaciones que esta adquisición de hábitos tiene en el ser humano. Además de que suponen un control de los instintos y de que se nos han inculcado tempranamente sin que se comprenda que función cumplen, cita Hayek dos características más. Una es que nos aportan la experiencia acumulada de generaciones anteriores producto de ensayos y errores —“ese proceso de selección que alumbró determinados usos y hábitos morales es capaz de tomar en consideración mucha más información de la realidad circundante...”³⁶—, la otra es que contribuyen de forma importante a modelar nuestra personalidad: “ciertos hábitos adquiridos en la infancia pueden convertirse en elementos tan característicos de nuestra personalidad como los condicionamientos determinantes de nuestra conducta antes de que se iniciase el proceso de aprendizaje”.³⁷ En realidad todas estas características de la educación a través de los hábitos habían sido desarrolladas mucho más detalladamente, como hemos expuesto, por la filosofía anterior al s. XVII, más a pesar de ciertas coincidencias con los planteamientos hayekianos hay una diferencia fundamental: mientras que los esfuerzos de reflexión para dilucidar la naturaleza y la función de los hábitos —así como qué hábitos eran los más convenientes para inculcar al niño— iban dirigidos a modelar un carácter virtuoso, excelente, que buscaba la perfección de su naturaleza; para Hayek la función última de esta educación va dirigida hacia la transmisión de aquellos comportamientos que han “alumbrado el hoy existente orden social de extenso ámbito”³⁸, que permitieron “a ciertos grupos superar en

³⁵ *La fatal arrogancia*, p. 55.

³⁶ *Ibid.*, p. 130.

³⁷ *Ibid.*, 49.

³⁸ *La fatal arrogancia*, p. 123.

capacidad demográfica y bienestar material a los restantes”.³⁹ Todo lo que nos dice Hayek a cerca del significado de los hábitos para el ser humano en cuanto individuo y no en cuanto ser exclusivamente social es que ciertamente no debe sorprendernos “que siempre resulte penoso para el ser humano ajustar su conducta a un orden de convivencia cuya normativa choca frontalmente con algunos de sus arraigados instintos”.⁴⁰ Es decir, sin mayores matizaciones se pronuncia a favor de la represión de instintos o de “innatas predisposiciones” —¿cuáles, aparte del “instinto de solidaridad”?, ¿cómo?, ¿hasta dónde?— fundamentales para establecer una conducta cooperativa. Ante esto se hacen evidentes las carencias de la concepción antropológica hayekiana. Está claro que Hayek se despreocupa de aquellas inclinaciones y aspiraciones del ser humano como tal cuyo desarrollo puedan llevarle a su perfección o su felicidad; que si se preocupa de la bondad de determinada educación no es con miras a como llegar a “ser” un hombre, a desarrollar su esencia, —en todo caso a lo que pueda “tener”— sino con miras a lo que un hombre así educado aporta a la sociedad.

Conviene aclarar ahora la naturaleza de estos hábitos o costumbres tradicionales tanto en lo que se refiere al individuo como a la sociedad. Hayek en varias de sus obras,⁴¹ se propone aclarar el significado de unos términos que, desde antiguo han sido objeto de interpretaciones erróneas, a su juicio. Se trata de los términos *physei*, “por naturaleza”, y *thesei*, “por decisión deliberada”. Esta distinción permite contraponer los objetos con existencia independiente de aquellos otros que proceden de la acción humana, pero también los objetos que son producto del designio humano de los que son independientes de él. Hayek tiene muy claro que hay determinadas producciones del hombre que no provienen del acuerdo o del designio humano, aunque sí de su acción, y en tal sentido deben encuadrarse, en cierto modo, dentro lo natural o, al menos, en una posición intermedia. Entre éstas están, como tanta veces hemos mencionado, el lenguaje y los hábitos y costumbres tradicionales que, según nuestro autor, se han desarrollado de forma espontánea y no han sido diseñados deliberadamente por un sujeto. Mas el término “natural suele reservarse, escribe Hayek, para

³⁹ *Ibid*, p. 123.

⁴⁰ *Ibid*, p. 51.

⁴¹ Véase *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, pp. 46-48 y *La fatal arrogancia*, Apéndice A, pp. 219-224.

designar las tendencias innatas e instintivas, las cuales se hallan a menudo en conflicto con normas de conducta más evolucionadas”.⁴² Según esto ¿tendremos que calificar de “innaturales” y “malas”, se pregunta Hayek, estas normas que se transmiten tempranamente como hábitos? Claro está, respecto al lenguaje nadie se hace este tipo de pregunta, quizá porque, a diferencia de los hábitos no se violenta al individuo para que lo adquiera, no se produce conflicto alguno con otra disposición “natural” como se produce entre hábitos y apetitos o deseos. Así el niño imita palabras, expresiones y entonaciones del adulto de forma espontánea e inintencional y por puro placer; mientras que ciertos hábitos de disciplina tales como controlar la ira y la agresividad cuando uno no puede conseguir algo, no apropiarse de lo que desea para sí, no recurrir al engaño para ocultar algo, someterse a determinados horarios y fórmulas de cortesía, etc. deben ser impuestos recurriendo en muchas ocasiones a premios —refuerzos positivos, del tipo que sean— o castigos. En realidad, afirma Hayek, “los resultados de la evolución cultural (las normas tradicionales) no podrán incluirse en ninguna de ambas categorías (...) no sólo se encuentran “entre el instinto y la razón”, sino también, obviamente entre lo instintivo y lo “artificial” (es decir, lo que es fruto de un plan deliberado)”.⁴³

Pues bien de las anteriores afirmaciones cabe sacar dos conclusiones que el propio Hayek expresa: que por una parte la moral tradicional, los hábitos y costumbres a que el individuo debe ajustar su conducta se oponen a lo estrictamente natural, a los instintos, mas, por otra, “estas normas tradicionales se han *desarrollado* naturalmente a lo largo de la evolución”.⁴⁴ Es decir, si nos referimos al surgimiento y cambio de estos hábitos considerados como costumbres sociales y leyes, puesto que son producto de la espontaneidad e inintencionalidad, según el punto de vista de nuestro autor, cabe tacharlos de naturales; pero referido al individuo hay que considerar los hábitos como algo que va contra lo natural,

⁴² *La Fatal Arrogancia*, p. 219.

⁴³ *La fatal arrogancia*, p. 220. Hayek llama la atención sobre el hecho de que Hume fue uno de los que utilizaron el término “artificial” erróneamente “para designar esa tradición moral que yo prefiero calificar de natural”. Sin embargo, y citando a Haakonssen (1981:24), añade que “admitió una tercera categoría entre lo natural y lo artificial que participa de ciertas características de ambas”. *La fatal arrogancia*. Apéndice A, p. 221.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 220.

que resulta penoso por ser forzado.

Los antiguos, sin embargo, no consideraron que hábitos y costumbres fuesen antinaturales. Aristóteles distingue entre lo que es natural, que no puede ser modificado por el hábito, por ejemplo la piedra que se mueve hacia abajo nunca podrá ir por sí misma hacia arriba por muchas veces que se la lance hacia arriba, y aquello que no se produce ni por naturaleza ni contra la naturaleza; y éste es el caso de las virtudes o buenos hábitos, que forman el carácter o cierta disposición para responder de la manera adecuada, “no es ni por un efecto de la naturaleza, ni de manera contraria a ella, como nacen en nosotros las virtudes; estamos naturalmente predispuestos a adquirirlas, con la condición de que las perfeccionemos por el hábito.”⁴⁵ Además lo que nos da la naturaleza son ciertas posibilidades y capacidades que se pueden desarrollar o no. Por otra parte, hay que considerar respecto al modo de ser adquirido a través de los hábitos, el placer o el dolor que acompañan a los actos. En cierto sentido, si identificamos natural con espontáneo y antinatural con forzado, parece que todos aquellos actos que van contra los deseos o las apetencias serán antinaturales y así muchos esquemas de comportamiento inculcados por considerarse buenos podrían ser antinaturales y lo contrario, desde este punto de vista. Sin embargo, una de las ventajas del hábito, por su propia naturaleza, es que, al provenir de la práctica y reforzarse con ella, se convierte en una respuesta automática y no forzada. Es decir “lo habitual viene a ser como connatural, ya que el hábito es semejante a la naturaleza, porque lo que es muchas veces está cerca de lo que siempre sucede: y la naturaleza es esto que siempre sucede igual y hábito lo que con frecuencia”.⁴⁶ De esta manera lo que comienza siendo una acción que requiere cuidados, esfuerzos y tensiones, y por tanto se manifiesta como algo doloroso o cuando menos poco placentero, cuando se convierte en hábito se hace agradable. Esta es la bondad del hábito: que, por una parte, hace desaparecer el conflicto entre el bien presente (lo que se apetece y por ello placentero) y el bien futuro, que requiere de acciones que, aunque en otro caso resultarían desagradables, convertidas en hábitos se realizan sin esfuerzo; y por la otra que, al controlar a las pasiones, el sujeto “será capaz de escuchar a la razón, como se escucha a un padre”⁴⁷.

⁴⁵ *Ética a Nicómaco*, L II, cap. 1.

⁴⁶ Aristóteles, *Retórica*, L. II, cap. 11.

⁴⁷ *Ética nicomaquea*, 1102b35.

Aristóteles pone de manifiesto las ventajas de hacer practicar desde la niñez determinadas formas de conducta. Ésta era ciertamente la manera tradicional de educar, aún cuando en la mayoría de los casos —como asegura Hayek—, parece probable que la gente en general no tuviese conciencia de por qué era valioso este tipo de educación.

Pero se trata también de educar sobre aquello que hay que sentir, así, escribe Aristóteles que “la virtud moral está, pues, en relación con el sentimiento del placer y del dolor; el placer que esperamos nos hace obrar con bajeza; la pena que tememos nos aparta de obrar bien. Por eso es necesario, como dice Platón, haber sido entrenado, de alguna manera, desde la infancia, a sacar de nuestros actos placer o tristeza, según sea conveniente. En esto consiste una buena educación”.⁴⁸ Pues sucede que aquellos que han vivido una vida según las pasiones persiguen los placeres correspondientes y los medios que conducen a su satisfacción, “no teniendo ninguna idea de lo que es noble y verdaderamente agradable, ya que nunca lo han probado”.⁴⁹ Aquí se expresa la diferencia notable entre la antigua concepción de la educación y la de nuestro autor. Aquella apunta siempre a la modelación del carácter según lo bueno y los hábitos tienen, como hemos visto, un papel fundamental: predisponen a actuar según lo bueno y nos proporcionan agrado y placer al alcanzar la excelencia como hombres. Hayek pone el acento de la bondad de esta educación, ya lo decíamos, en que ha posibilitado el orden extenso, y con él, el aumento del bienestar económico y de población.

Ya nos referimos antes a que la nueva concepción del yo que se va fraguando a partir del s. XVII entra en conflicto con la educación tradicional, basada en la transmisión temprana de hábitos de conducta —tan alabada por Hayek— y que supone que el niño ajuste su comportamiento a patrones de conducta cuyo significado no comprende. Hemos intentado mostrar que, ciertamente, Hayek no comprendió la gran tarea reflexiva que llevaron a cabo Platón y Aristóteles sobre usos, costumbres y tradiciones, para, partiendo de ellos, y sin renunciar a su sustancia, perfeccionar y adaptar a los nuevos tiempos y conocimientos el obrar humano. La labor que

⁴⁸ *Ética nicomaquea*, L. II, cap. 3.

⁴⁹ *Op., cit.*, 1179b15.

realizaron se proyectó durante veinte siglos sobre el occidente cristiano. La conjunción, por parte de ambos, de tradición y razón queda patente en los versos de Hesíodo que cita Aristóteles, tras advertir que “para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma de la política, es menester que haya sido bien conducido por *sus costumbres*. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios”, con la recomendación de que “aquel que no posea ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo”:

*“El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo comprende todas las cosas; es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja; pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro retiene en su mente, éste, en cambio, es un hombre inútil”.*⁵⁰

Hábitos y costumbres cambian radicalmente su significado a partir del s. XVII; y cambian su significado porque el sujeto que los adquiere y los posee es un sujeto cuya característica esencial es la autonomía, la capacidad para deshacerse y hacerse como él se concibe y de acuerdo con sus metas. Basta comparar los siguientes párrafos de Locke y Aristóteles para ver con entera claridad la radical diferencia entre ambas concepciones. Donde Locke asegura que aunque hayamos adquirido ciertos hábitos podremos abandonarlos o reformarlos:

“Una vez que la moda y las opiniones comúnmente recibidas han establecido unos conceptos falsos y después que la educación y las costumbres han llegado a desarrollar hábitos erróneos, los hombres sitúan de manera equivocada los valores adecuados de las cosas y llegan a corromper sus gustos. Es necesario tomarse la molestia de enmendar disgustos y de lograr adquirir costumbres contrarias que puedan cambiar nuestros placeres y que nos hagan disfrutar de lo que o bien es necesario para nuestra felicidad, o bien nos conduce a ella”.⁵¹

Aristóteles afirma que:

“No es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito

⁵⁰ *Ética nicomaquea*, 1095b4-10.

⁵¹ Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 413.

antiguo profundamente arraigado en el carácter”,⁵²

pero, además, continua:

“El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo (...) debe *primero* ser cultivada por los hábitos”.⁵³

Mientras que en Locke se percibe esa animadversión característica de los ilustrados en general hacia la educación y las costumbres tradicionales y todo es cuestión de que uno se tome “la molestia”, para que su razón le lleve al gusto adecuado y pueda cambiar de hábitos; para Aristóteles cambiar los hábitos arraigados es una tarea ímproba si no imposible. Pero, además, el adquirir buenos hábitos es previo a, una condición para, atender a la razón y continuar a través de ella la perfección del carácter y del bien obrar; en tal adquisición el sujeto es “discípulo”, requiere de la ayuda, de la guía, de padres y maestros, hasta que “su razón” esté en condiciones de, o tenga las condiciones para, dirigir.

Ciertamente, Rousseau es consciente de las dificultades de eliminar hábitos que estén profundamente arraigados, y dada su desconfianza hacia la transmisión tradicional de hábitos y costumbres —en la línea del constructivismo ilustrado—, concluye que “el único hábito que debe dejarse adquirir al niño es no contraer ninguno”; esta es la forma de “preparar con tiempo el reino de su libertad y el empleo de sus fuerzas (...) poniéndolo en condiciones de ser siempre dueño de sí mismo y de hacer en todo su voluntad tan pronto como la tenga”.⁵⁴ No se refiere a no contraer “ninguno hábito malo o perjudicial”, sino a “ninguno”. Cualquier enseñanza transmitida está bajo sospecha y anula sus posibilidades de autodeterminarse. “La primera educación debe ser puramente negativa. Consiste, no en enseñar la virtud ni la verdad, sino en proteger al corazón del vicio y al espíritu del error. Si pudierais no hacer nada y no dejar hacer nada....”.⁵⁵ En realidad Rousseau entrevé la trampa a que uno se ve abocado. Descartada la razón en los primeros años puesto que aun no se ha desarrollado, quedan los

⁵² *Ética nicomaquea*, 1179b17.

⁵³ *Ética nicomaquea*, 1179b25. La bastardilla es nuestra.

⁵⁴ Rousseau, *Emilio*, p. 71.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 113.

hábitos; pero si éstos se nos inculcan tempranamente suponen, para Rousseau, la transmisión de toda una carga de prejuicios y errores, además de que se adquieren sin la intervención de nuestra voluntad y sin que los hayamos elegido. Mas la alternativa es, o bien dejar que sea sólo la naturaleza su correctora, lo cual conlleva un empobrecimiento de las posibilidades del niño, pues la ley de la necesidad a la que apela Rousseau —“que desde hora temprana sienta sobre su cabeza el yugo altanero que la naturaleza impone al hombre”⁵⁶— sólo puede enseñarle lo más inmediato y lo enteramente primario ya que ignora las necesidades desarrolladas por el espíritu y la cultura; o bien esa educación negativa, que a fin de evitar errores y malos hábitos —“que luego costaría mucho corregir”⁵⁷—, lo mantiene en la ignorancia y también en el aislamiento; educación solitaria que tiene la ventaja de “dar a la infancia el tiempo de madurar”.⁵⁸ Esta irreal solución, en realidad, nos lleva directamente al constructivismo cartesiano o kantiano: “no se trata de enseñarle (...) sino de darle métodos para aprender”.⁵⁹

Para terminar hemos de referirnos a ese cambio que sufre la noción de hábito de Locke y, en parte Hume, entre otros, con respecto a la de Aristóteles y Aquino. Puede resultar paradójico, pero Hayek, que en cuanto a la importancia de transmitir determinados hábitos, a la forma de transmitirlos y a la función social que cumplen, coincide con la filosofía antigua y medieval, con lo que ha sido una parte importante de la educación tradicional, sin embargo en cuanto a la noción de hábito y a su función referida al propio sujeto se aleja notablemente para venir a coincidir con aquella que va de Locke, como precursor, hasta la escuela conductista, de Watson a Skinner y Hull: El aprendizaje concebido como adquisición de conexiones asociadas entre el “estímulo” y la “respuesta”. No se trata ya de que nuestras *hexeis* se configuren sobre, y a partir de, una naturaleza que tiene una cierta inclinación, de que nuestro carácter, nuestra forma de responder alcance un equilibrio entre las pasiones y la razón a través de la educación de aquellas, de que los hábitos adecuados vayan encaminados a nuestra felicidad porque ésta coincide con la perfección de nuestra naturaleza. Ahora los hábitos tienen un carácter puramente instrumental pues atienden sobre todo

⁵⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁸ *Emilio*, p. 129.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 226.

a educar a un individuo —en el caso de Hayek— adaptado a la sociedad y a las costumbres vigentes, que probaron su eficacia en el proceso de evolución cultural y que suponen una disminución de la incertidumbre respecto al futuro.⁶⁰ En la línea procedimental del pensamiento moderno se trata de buscar la felicidad tal como sea concebida por el propio individuo, sin atender a un bien auténtico en relación con una naturaleza esencial. Los hábitos se levantan sobre un yo neutro, que puede ponerse frente a sí mismo y desvincularse de los hábitos y costumbres transmitidos y extinguirlos, para volver a rehacerse a través de otros escogidos por su voluntad. Y aquí de nuevo se separan los caminos, pues para Hayek, y también para Hume en parte, estos hábitos se adquieren de forma inconsciente y, como consecuencia de este origen, necesaria.

Así pues, Hayek considera que hábitos y costumbres transmitidos por la tradición son un depósito de sabiduría acumulada, pero la desvincula de cualquier proyecto de desarrollo de la naturaleza humana encaminado a su perfección. Como él mismo señala se considera heredero de Hume en cuanto a admitir los prejuicios o las costumbres de la “vida corriente” como verdaderos, en el sentido de que son la base de los vínculos de cooperación social. Aunque ciertamente Hayek, no sabemos si siendo consciente o no, se aleja de la concepción sustancial que Hume tiene del hombre. Por ejemplo, no hace mención de la visión humeana en lo que se refiere al fundamento natural de la virtud, y, por tanto, al carácter connatural del hábito que queda bastante claro en el siguiente párrafo de la *Investigación*:

“Debe admitirse que este principio de la exhortación y la educación ha tenido hasta ahora una poderosa influencia, y frecuentemente ha podido aumentar o disminuir, rebasando su alcance natural, los sentimientos de aprobación o de disgusto. En casos particulares, puede, incluso, crear, sin ningún principio natural, un nuevo sentimiento de esa clase (...). Pero que *todo* afecto o desafecto social provenga de este origen es cosa que nunca será admitida por un investigador juicioso. *Si la naturaleza*

⁶⁰ Hume afirma igualmente que la costumbre o el hábito es “gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado”. *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, p.68.

no hubiera hecho tales distinciones basándose en la constitución original de la mente (...) no habrían tenido lugar jamás en ningún idioma".⁶¹

Como se puede apreciar en los párrafos anteriores, la educación trabaja sobre una base, "aumenta o disminuye" una disposición natural, y por tanto el hábito va encaminado al refuerzo de ciertas conductas acordes con ciertos sentimientos, aquellos que fomenta la sociedad por servir a los intereses de ésta y del propio individuo, y a la disuasión de ciertas otras. Es más, la fuerza del hábito o la costumbre puede ser tan fuerte que incluso pueda "crear", al margen de la naturaleza, "un nuevo Es por esto que Hume señala "la gran fuerza de la costumbre y de la educación que conforman la mente humana desde la infancia y le moldean un carácter fijo y establecido"⁶². Se trata pues de enseñar y seguir esos hábitos y costumbres que —según se deduce de las manifestaciones de Hume— se han impuesto en la "vida corriente" y en la tradición precisamente porque tienen una base en la naturaleza humana; y por ello se habrían desarrollado de forma espontánea en la sociedad, mas no arbitraria, entre aquellas gentes que no estuviesen deformadas por ciertas doctrinas, religiones o filosofías:

"debe pues admitirse que las virtudes sociales tienen una belleza y atractivos naturales que desde un principio, con anterioridad a toda exhortación o instrucción las hace recomendables en la estimación de la humanidad —aunque esta no haya sido aún educada— y se apodera de sus afectos".⁶³

¿No recuerdan estas consideraciones humeanas a esa naturaleza humana bondadosa roussoniana, no corrompida por la cultura?

⁶¹ Hume, *Investigación sobre los principios de la moral, sentimiento*". Alianza Editorial, p. 83. En el mismo sentido señala en el *Tratado* —obra donde no aparece tan taxativamente afirmada la existencia de una naturaleza humana común como en la *Investigación*— una cierta disposición natural en conjunción con la costumbre y la educación para que prevalezcan ciertos principios y esquemas de conducta: "Cualquier artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza en la producción de los sentimientos que ésta nos sugiere (...) pero es imposible que sea la sola causa de la distinción que hacemos entre vicio y virtud: si la naturaleza no nos ayudara sería inútil que los políticos..." (*Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, p. 672). La bastardilla es nuestra.

⁶² Hume, *Investigación sobre el conocimiento...*, Alianza, p. 110.

⁶³ *Ibid*, p. 84.

Hayek critica ese ascenso del hombre natural o primitivo a primer plano por obra de Rousseau.⁶⁴ Pero cada vez hay más autores que cuestionan, creemos que con razón, esa interpretación que se hizo en su tiempo, y todavía hoy, de dicho filósofo. Así, Ch. Taylor escribe que “la idea que propugnaba Rousseau (...) no implicaba retroceder a la etapa precultural o presocietal. La idea de recuperación del contacto con la naturaleza la percibía más bien como (...) un escape del poder de la opinión y las ambiciones que ello genera a través de una especie de alianza o fusión de razón y naturaleza”.⁶⁵ Como este autor señala, lo que suele confundirse con primitivismo es su exhortación a una vuelta a la austeridad como dique contra el consumo y las ambiciones y vanidades que aquel trae consigo; austeridad, necesidades mínimas eran principios de la filosofía estoica cuyo lenguaje suele utilizar Rousseau. Desde luego el proyecto pedagógico roussonianiano tiene muchos aspectos que pueden ser criticables y ya hemos señalado algunos, el más importante su falta de realidad; pero no se corresponden con su sentido interpretaciones tales como las que suponen una incitación a que el niño se desarrolle según sus instintos en una pretendida vuelta a la naturaleza.⁶⁶ Cuando en realidad Rousseau propone en algunos casos unas prácticas duras y rigurosas en orden a disciplinar los apetitos inmediatos del niño. Esta dureza se manifiesta, no tanto en prohi-birle, como en no proporcionarle lo que exige o no acceder a sus deseos —”¿Sabéis cuál es el medio más seguro para hacer miserable a vuestro hijo? Acostumbrarlo a obtener todo”⁶⁷—. No se trata de que le castiguen los hombres sino la naturaleza y la necesidad. No juzgamos ahora la efectividad de las propuestas pedagógicas roussonianas, sino los propósitos a los que atiende.

Lo que queremos poner de manifiesto, en fin, es que hay señalados puntos comunes entre Hume y Rousseau, el primero tan admirado por Hayek que lo considera su modelo, el segundo, en cambio, uno de los autores que tiene un tratamiento más acre por parte de nuestro autor; quizá por esa lectura errónea o extraída del contexto de su obra, que hace Hayek.⁶⁸ Y, posiblemente, también,

⁶⁴ *La Fatal Arrogancia*, pp 95-96.

⁶⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del Yo*, p. 379.

⁶⁶ Véase *La Fatal Arrogancia*, p. 228.

⁶⁷ *Emilio*, p. 104.

⁶⁸ Hay que señalar que la mayor parte de las referencias de Hayek —y de muchos otros autores— al pensamiento de Hume sobre moral proceden del *Tratado* y no de las *Investigaciones*, tanto sobre el conocimiento como

por las manifiestas incoherencias de que aquel autor hace gala a lo largo de su obra.

Si a primera vista parece que en Hume hay una aceptación del hábito y la costumbre y en Rousseau un rechazo, en realidad los dos apelan, y vuelven sus ojos al hombre sencillo ⁶⁹, a aquel que “se sirve de su razón natural libre de prejuicios”, ⁷⁰ también para Hume. “En un teórico del sentido moral como Hutcheson —escribe Taylor— los sentimientos morales son una importante fuente de comprensión del bien, pero sólo sirven si se combinan con la captación de nuestra situación dentro del orden providencial. (...) Parece que Rousseau acerca de la voz interior se podría interpretar en un sentido mucho más contundente. (...) La definición de la conciencia como un

sobre la moral, cuando en realidad hay modificaciones importantes en la segunda, y el propio autor se encarga de advertir que es aquí donde se encuentra fijado su pensamiento definitivo. A este respecto, A. Macintyre, llama la atención sobre la negación explícita, en el *Treatise*, de “alguna fuente innata de altruismo o compasión por los demás que pudiera suplir la ausencia de una argumentación de interés o utilidad. Pero en el *Enquiry* se siente compelido a invocar justamente tal fuente” (*Tras la virtud*, p. 71). Creemos que este cambio afecta de una manera radical a la teoría humeana sobre moral —que trataremos en el siguiente capítulo— y que Hayek ignora. Así en la *Fatal Arrogancia* (p. 44), recurriendo siempre al *Tratado*, contrapone a Rousseau y Hume, y acusa al primero de alabar siempre lo “natural”, mien-tras que Hume advierte “que en las sociedades de superior tamaño tan noble sentimiento [como es la generosidad], en vez de fomentar la convivencia, casi le resulta perjudicial...”. En realidad, Hume no negará este sentimiento en sí, sino el medio de conseguir los fines que lo satisfagan.

⁶⁹ Igualmente Kant parece confiar en el buen juicio del hombre sencillo, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, nos dice que “no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer (...) porque el filósofo no puede disponer de otro principio que el del hombre vulgar (...) ¿No será, pues, lo mejor, atenerse en las cosas morales al juicio de la razón vulgar (...) sin quitarle al entendimiento humano vulgar, en el sentido práctico, su venturosa simplicidad...? Y prosigue, con resonancias roussonianas, “¡Qué magnífica es la inocencia! Pero ¡qué desgracia que no se pueda conservar bien y se deje fácilmente seducir!”. Aunque aquí puede interpretarse según su concepción racionalista: la ley moral está dictada por la propia naturaleza de la razón que todos los hombres poseen; toda razón de forma autónoma puede convertir su máxima en una ley universal. (La bastardilla es nuestra). Espasa-Calpe. 1983. p. 45.

⁷⁰ Hume, *Investigación sobre...*, p. 153.

sentimiento interior se podría interpretar en un sentido mucho más fuerte. No es sólo que yo tenga sentimientos que con-cuerdan con lo que a través de otros medios observo que es el bien universal, sino que la voz interior de mis verdaderos sentimientos *define* qué es lo bueno”.⁷¹ Todavía el cura saboyano de Rousseau depende de la visión de un orden providencial; todavía este no da el paso hacia el subjetivismo más radical. Pero si lo hace Hume al convertir los sentimientos de cada uno en el criterio de lo bueno y lo malo.

La diferencia entre ambos en lo que se refiere a la adopción de determinadas normas morales está más bien en el matiz, derivado quizá de sus diferentes personalidades. Mientras que Rousseau considera que la vida ciudadana ha impuesto una artificiosidad que fomenta las peores pasiones del hombre, ambición, lujo, envidia, vanidad, etc., y ha anulado los mejores sentimientos naturales del ser humano —es la sociedad la responsable de la depravación del individuo a través de los prejuicios y malos hábitos—; Hume, desde una óptica más amable para la sociedad, culpa sólo a los teólogos y los filósofos de confundir sobre qué virtudes componen el “mérito personal”, es decir la posesión de cualidades útiles o agradables para uno mismo o para la sociedad: “cualquier cosa que sea de algún modo valiosa *cae tan naturalmente* bajo la calificación de *útil* o de *agradable* que no es fácil imaginar por qué deberíamos seguir buscando más y considerar la cuestión como algo merecedor de sutiles investigaciones e indagaciones. (...) En ninguna parte, excepto en las escuelas, hay la menor desorientación sobre este asunto”.⁷² En cualquier caso, desde una perspectiva optimista, no duda Hume de que las virtudes útiles se imponen en cada periodo o etapa social y cristalizan en los hábitos y costumbres tradicionales, eliminando aquellas pautas de conducta inconvenientes en caso de que se hubiesen iniciado: “Si una falsa opinión, adoptada en base a las apariencias, llega a prevalecer, ocurre que en cuanto ulteriores experimentos y razonamientos más sólidos nos dan nociones más justas de los asuntos humanos, nos retractamos de nuestro sentimiento inicial, y de nuevo ajustamos las fronteras del bien y el mal morales”.⁷³ Observamos aquí la confianza en ese proceso de

⁷¹ Ch. Taylor, *Las fuentes del Yo*, p. 382.

⁷² *Investigación sobre los principios de la moral*, pp. 151-2. La bastardilla es nuestra.

⁷³ Hume, *op. cit.*, p. 44.

ensayo y error que sirve de criba y selecciona, mediante rectificaciones, las opciones adecuadas. Proceso tan defendido por Hayek a lo largo de su obra, a pesar la distinción radical, que ya hemos señalado, entre ambos autores: para Hayek todo proceso de cambio se produce de forma inconsciente mientras que para Hume, como se pone de manifiesto en el párrafo anterior, parece haber conciencia de los errores y una posterior intencionalidad de “ajuste” en lo que se refiere al bien moral.

En realidad Hume, a pesar de su escepticismo y de su proclamado apego a la experiencia, se muestra optimista en cuanto a la capacidad de la sociedad para su autocorrección, contando con que los errores son sólo eso, errores. Y que una vez advertidos serán subsanados sin mayores impedimentos. Esto parece claro cuando se habla de “intereses” de la sociedad en su conjunto y del individuo en cuanto que pertenece a esa sociedad.

Ahora bien, lo que ya no está nada claro es qué sucede cuando no hay una concepción unánime sobre qué considerar “intereses” de la sociedad, y cuando lo que se da son conflictos entre “intereses” de unos grupos sobre otros. La posición de Hayek es más pesimista que la de Hume, sin duda porque no vivimos ya en una sociedad como la dieciochesca, donde las directrices generales procedían todavía de un substrato religioso y metafísico que durante siglos había forjado y mantenido una manera de sentir homogénea que permitía una amplia uniformidad en los valores sociales esenciales, sin duda porque costumbres y sentimientos cambian con una lentitud mayor que las teorías. Ahora sabemos, como Nietzsche anticipó, que la autoafirmación del individuo se ha convertido en enemiga de la benevolencia, sobre todo cuando se ha perdido de vista la referencia trascendente.

Finalmente, tampoco se muestra Hume tan radical como Hayek a la hora de considerar hábitos y costumbres como un comportamiento automático, cuyo propósito desconocemos. Así escribe, refiriéndose a la justicia, pero igualmente se puede aplicar a cualquier otra virtud o norma de conducta, que a veces la influencia de la educación y de los hábitos adquiridos, en virtud de los cuales estamos tan acostumbrados a censurar la injusticia, impide que seamos conscientes en todos los casos de una reflexión inmediata sobre sus perniciosas consecuencias. “Por esa misma razón, aquellos puntos de vista que nos son más familiares, son precisamente los más susceptibles de pasarnos inadvertidos; y lo

que hemos hecho con frecuencia partiendo de ciertos motivos, podemos continuar haciéndolo mecánicamente, sin recordar en cada ocasión las reflexiones que nos determinaron a hacerlo por vez primera. La conveniencia o, mejor dicho la necesidad que nos lleva a la justicia es tan universal y apunta en todas partes a reglas tan semejantes, que el hábito correspondiente tiene lugar en todas las sociedades; y se precisa cierto escrutinio para poder descubrir con seguridad su verdadero origen".⁷⁴

⁷⁴ Hume, *Investigación sobre los principios...*, p. 71.

JUSTIFICACIÓN DE LAS NORMAS MORALES

Hemos mencionado ya los graves problemas que han surgido entre los racionalistas a la hora de justificar la moral. Conscientes, en general, de la importancia de alcanzar tal justificación, siempre al margen de cualquier perspectiva metafísica o religiosa, los intentos han sido numerosos. La posición hayekiana es clara y rotunda a este respecto: “aun cuando sea indudable que la moral *tradicional* no puede justificarse racionalmente, lo propio acontece *con cualquier otro posible código de conducta, incluidos los que los socialistas puedan llegar a ofrecernos, si es que alguna vez lo hacen*. Cualesquiera que sean las normas que en definitiva decidamos adoptar, nunca podrán justificarse sobre la base de la razón”.¹ Aquí incluye Hayek igualmente, la imposibilidad de justificar la moral recurriendo a fundamento trascendente alguno. E incluso cuando alaba el papel que han jugado ciertas religiones en la consolidación y el cumplimiento de las normas morales tradicionales no es porque considere que la religión pueda ser el origen de las normas morales, sino porque ha funcionado como fundamento, sin serlo, y, por tanto, ha resultado eficaz para apuntalar los órdenes morales y las tradiciones.

Ciertamente, como muy bien lo expresa Stuart D. Warner, se puede considerar la teoría moral de Hayek “como una crítica a todo el proyecto de fabricar un sistema trascendental válido de moral, esto es, como un ataque a los sistemas que tratan de escoger un terreno más elevado (...). Además este antitrascendentalismo no sólo penetra la teoría moral de Hayek, sino que también se encuentra en general en sus posturas filosóficas. Y es precisamente ese carácter del pensamiento de Hayek el que halla su expresión más aguda en Hume”.² Efectivamente este autor, al igual que Hayek, deja de lado

¹ *La Fatal Arrogancia*, p. 120.

² S. T. Warner, *Hayek, heredero de Hume*, Cuadernos de pensamiento liberal, p. 89.

toda fundamentación trascendente, toda idea de orden cósmico o de providencia —que aún había sido mantenida por el deísmo—, y aquella autoridad que niega a la razón se la concede a la costumbre y, más allá de ella, a la utilidad y al sentimiento.

Hayek declara en numerosas ocasiones su deuda con Hume y en la *Fatal Arrogancia* —también lo había hecho antes en la mayoría de sus obras— nos repite que se propone tomar como punto de partida la afirmación humeana que aparece en el *Tratado* de que “las normas morales...no proceden de la razón”,³ en sus reflexiones sobre las bases de la moral. Al mismo tiempo hace suyas “las tres leyes fundamentales de la naturaleza” enunciadas por Hume, sobre las que descansan los pilares de nuestra civilización: “la estabilidad en la propiedad de las cosas, su transmisión consensuada y el respeto a los compromisos establecidos”.⁴ Por ello consideramos importante para esclarecer el pensamiento de Hayek sobre la justificación de las normas morales, hacer un breve recorrido de las principales ideas humeanas acerca de este tema.

Hemos hecho referencia antes a cierta disparidad que se produce entre el *Tratado* y la *Investigación* en lo que se refiere a la justificación de las normas morales y cómo —a pesar de que el propio Hume dirá de este último que “es, de todos mis escritos históricos, filosóficos o literarios, incomparablemente el mejor”⁵—,

³ *La fatal...*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁵ Hayek en su artículo *The Legal and Political Philosophy of David Hume* nos explica por qué prefiere el *Tratado* a la *Investigación* en III, II, *De la justicia y la injusticia*. Considera que las *Investigaciones* son “easier and more elegant” que el *Tratado*, pero se remite en sus citas a éste último porque “the individual statements often have greater freshness, even though the exposition as a whole is sometimes rather prolix (p. 115). Felix Duque en el *Estudio Preliminar* que hace al *Tratado* se refiere también a la controversia ¿*Tratado* o *Investigaciones*? y a pesar de que considera al *Tratado* lleno de defectos en su expresión, “la falta de coherencia, las contradicciones, incluso son reconocidas a veces por el propio autor” (p. e. en I, IV, p. 269), estima que “quien desea ver cómo se filosofa *in via*, como se lucha con los problemas (...) debe dirigirse al *Tratado*”, p. XVIII. ¿Fueron sólo cuestiones de forma, expresión, claridad o coherencia lo que llevaron a Hume a renegar de esta primera obra al manifestar su deseo de que los trabajos siguientes puedan ser considerados *los únicos* que contienen sus concepciones? ¿O había algo más fundamental referido al fondo tal como interpreta A. MacIntyre?

frecuentemente los autores tienden a ignorar las diferencias entre ambas obras y referirse bastante más a menudo a la primera que a la segunda; como si en aquella se encontrase lo más auténtico de su pensamiento.⁶

La teoría moral humeana, como es sabido, acaba siendo una teoría sustantiva a partir de un análisis de los juicios morales producto de la observación empírica. En su *Investigación* nos anuncia que empezará haciendo una recopilación de aquellas “cualidades humanas” consideradas “estimables o censurables” para, a continuación, extraer aquel rasgo común en que coinciden todas las cualidades estimables, así como aquel otro en que coinciden las censurables. Una vez hecho esto se podrá “llegar hasta el fundamento de la ética y encontrar *esos principios universales* de los que deriva toda censura y aprobación”.⁷ Se trata pues de utilizar un método experimental: recuento de casos y generalización sobre rasgo esencial o cualidad común. Así, según Hume, encontramos que aquellas cualidades mentales o acciones que provocan en nosotros un sentimiento de agrado y aprobación coinciden todas ellas en que son útiles o agradables para la propia persona o para otros, que contribuyen a la felicidad de la sociedad. Y es a este tipo de cualidades o acciones a las que denominamos virtuosas. Pero además Hume lleva la generalización a extremos que parecen poco compatibles con su epistemología, pues “todas” las acciones del mismo tipo provocan siempre los mismos sentimientos y “todos” los sujetos experimentan los mismos sentimientos ante acciones similares. ¿Cómo puede este autor universalizar de una manera tan absoluta, él que ha negado toda visión esencialista y cuestionado el principio de causalidad? Pues sorprendentemente nos asegura que esta comunidad de sentimientos se debe a “algún principio universal de la especie humana”,⁸ y lo justifica diciendo que “no es una razón justa para rechazar principio alguno, una vez confirmado por la experiencia, el que no podamos dar una explicación satisfactoria de su origen (...) no tendremos que padecer confusión alguna al dar cuenta de la influencia de la utilidad y al deducirla de los más conocidos y aceptados *principios de la naturaleza humana*”.⁹ La fuerza del sentimiento humanitario y de la benevolencia en la especie

⁶ *Mi vida*, Alianza, 1985, p. 18.

⁷ Hume, *Investigación sobre los principios...*, p. 38.

⁸ Hume, *op. cit.*, p. 156.

⁹ *Ibid.*, p. 83. La bastardilla es nuestra.

humana son evidentes para Hume y “no es necesario que prosigamos nuestras investigaciones hasta el punto de preguntarnos *por qué* tenemos un sentido humanitario (...). Es suficiente que lo experimentemos como un principio inherente a la naturaleza humana. Debemos detenernos en algún lugar en nuestro examen de las causas. En toda ciencia hay unos principios generales más allá de los cuales no podemos esperar encontrar otro principio aún más general”.¹⁰

Así pues, para Hume, es un hecho que el fundamento de la moral viene dado por ese sentimiento común a toda la humanidad y, por lo tanto, eso excluye el relativismo y la arbitrariedad. Mas —ya nos hemos referido al giro sorprendente que se produce del *Tratado* a la *Investigación*— Hume pasa de una posición manifiestamente utilitarista —se pregunta por qué, si guardamos ciertas reglas porque sirven a nuestro interés a largo plazo, por ejemplo, el caso de las promesas, no estaríamos justificados al quebrantar nuestras promesas cuando dejaran de servir a nuestros intereses o, en otro caso, cuando se pudiese ocultar la infracción— a otra en que parece considerar una naturaleza humana sustantiva, con un bien auténtico —aunque subjetivo y por ello no absoluto— que debe realizar y que justifica el comportamiento virtuoso.

Pero, a continuación, podemos preguntarnos ¿pueden los sentimientos humanitarios hacia los demás entrar en conflicto con los que uno siente por sí mismo? O, en otras palabras ¿pueden los intereses de los demás, en ocasiones, interferir con los de uno? Desde una óptica utilitarista cabría responder que el interés y la felicidad de la sociedad es a la larga nuestro interés como miembros de esa sociedad, que la cooperación y los vínculos sociales se harían imposibles sin las normas promovidas por estos sentimientos humanitarios y que las costumbres han tenido como papel principal fomentar la virtud. Vendríamos a parar, en último término, en que es el egoísmo el que nos mueve a respetar las normas. Lo cual nos aproxima, en realidad, a las teorías de la decisión racional. Mas, por otra parte, esto nos lleva a que el cumplimiento de las normas dependa de nuestros intereses inmediatos ajustando y acomodando nuestros deseos y sentimientos a dichos intereses más que a los generales. Y esto nos aleja de una justificación universal para la

¹⁰ *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 90

moral.

Hume debió comprenderlo así y de ahí el giro que se produce de una obra a otra y su interés por asegurarse de que prevalecería la segunda. Sin dejar de considerar el utilitarismo como base de la manifestación de sentimientos de aprobación podemos ir de un utilitarismo “egoísta” a un utilitarismo “humanitario”. “La utilidad agrada y reclama nuestra aprobación —escribe Hume—. Es este un asunto de hecho confirmado por la observación. Pero *útil*, ¿para qué? Sin duda para el interés de alguien. Para el interés ¿de quién? No sólo para el nuestro, pues con frecuencia nuestra aprobación va más allá. Tiene que ser, por tanto, el interés de quienes son servidos por el carácter o la acción que aprobamos”.¹¹ Por eso reprocha a aquellos filósofos como Polibio el que hayan sostenido como origen de la moral el amor a uno mismo o consideraciones de interés privado; que la fuente de nuestros sentimientos virtuosos sea, en realidad, el egoísmo.

Pero al mismo tiempo les excusa, puesto que el amor a uno mismo es un principio de la naturaleza humana que no se puede negar, como lo es igualmente que el interés del individuo está estrechamente conectado con el de la humanidad.¹² Y dado que es difícil desenmarañar esta estrecha relación entre los intereses generales y los individuales, Hume recurre a lo que él llama *experimentum crucis*: constatación de la existencia de determinados casos en los que ocurre que el interés privado está separado del público e, incluso, le es contrario. Aún así, piensa Hume, puede verse que sigue manifestándose en el individuo afectado un sentimiento de agrado o preferencia en favor del interés público. En realidad, lo que Hume toma por una prueba concluyente parece cuando menos falta de consistencia. Sin duda Hume se movía en una sociedad, y en una tradición cultural —la greco-cristiana— en que, a pesar de lo que pueda parecer, el catálogo de lo que se consideraba virtuoso no había sufrido cambios notables, y el interés público seguía considerándose —y así se inculcaba y transmitía— por encima del interés individual. No se plantea Hume problema

¹¹ Hume, *op. cit.*, p. 88.

¹² Hume, *op. cit.*, ver pp. 85 y 88.

alguno sobre los hábitos morales de otras culturas y sobre la imprecisión del concepto de “utilidad”; por poner un ejemplo ¿qué decir del sentimiento de agrado y felicidad que debían experimentar los aztecas ante el sacrificio periódico de niños “útil” para aplacar a los dioses y realizado, naturalmente, en bien de la comunidad? ¿Sentimientos altruistas dependientes siempre en sus manifestaciones de lo que la razón presente como útil en cada época o sociedad? Si la utilidad no queda bien definida —y esto sólo podría hacerse en función de un concepto realmente perfilado de “naturaleza humana” en conjunción o equilibrio con las prioridades sociales—, lo que se produce son enfrentamientos de “utilidades” no ya de individuo con sociedad sino de grandes sectores o grupos sociales unos con otros. Una consecuencia es la confusa educación que actualmente se transmite haciendo hincapié en la prioridad de los derechos del individuo —que desemboca, sin contrapesos, en el egoísmo— aunque después se hagan apelaciones continuas al compromiso con la sociedad, por una parte y el hecho de que, dados los conflictos de intereses o utilidades entre grupos sociales, no haya un criterio que determine cual debe prevalecer. Así, en el embrollo moral y “sentimental” que nos rodea podemos encontrar grandes grupos enfrentados por cuestiones morales. Mientras unos experimentan un sentimiento de agrado ante el aborto, por ejemplo, porque consideran que eso conlleva una liberación para un grupo social, otros experimentan un sentimiento de horror ante lo que supone impedir el nacimiento de un niño, y otros, en fin, pueden experimentar un sentimiento de disgusto al representarse el futuro de una sociedad envejecida que no podrá hacer frente a los problemas que para entonces se planteen. Muchos más ejemplos de esta división social podríamos traer aquí que no se manifestaban en la sociedad del s. XVIII, donde reinaba una gran unanimidad debido a la base religiosa de la moral; religiosidad que era casi universal en la sociedad europea.¹³ Hume podía mantenerse en una posición

¹³ Aunque algunos filósofos como Rousseau empezaban a entrever los conflictos entre individuo y sociedad, inclinándose abiertamente por el interés general. Así en el *Emilio* alude precisamente al conflicto que hemos citado como ejemplo: “no contentas con haber dejado de amamantar a sus hijos las mujeres dejan de querer hacerlos. La consecuencia es natural. Desde el momento en que el estado de madre es oneroso, pronto se encuentra el medio de librarse de él (...) y se convierte en perjuicio de la especie el atractivo dado para multiplicarla. Este uso, añadido a las demás causas de despoblación, nos anuncia el próximo destino de Europa. Las ciencias, las artes, la filosofía y las costumbres que engendra no tardaran en

conservadora respecto a virtudes “de siempre” —por ejemplo, la fidelidad, el honor, la veracidad, la lealtad, la clemencia, la generosidad, la castidad¹⁴—; una posición que en realidad era parasitaria respecto de una tradición anterior donde tales virtudes tenían su fundamento y justificación.¹⁵ Hoy, sin embargo, podemos encontrar una extraordinaria fragmentación de sentimientos —como decíamos— ante los mismos hechos, incluso completamente opuestos. ¿Cómo determinar *qué* sentimientos deben prevalecer y ser potenciados? ¿*Quién* tiene autoridad moral para dirimir tales conflictos?

Como decíamos, Hume se dio cuenta de que era difícil fundamentar la moral sobre el utilitarismo egoísta y en la *Investigación* cree descubrir en los sentimientos humanitarios una fuente de la moral. Precisamente porque los considera universales, comunes a toda la especie. Somos así aunque no sepamos la causa.

hacer de ella un desierto” (p. 45). Claro está, que su propio obrar se presentó como un modelo de inconsecuencia.

¹⁴ Ver *Investigación sobre los principios...*, p. 161.

¹⁵ Con su sorna y agudeza habituales, Nietzsche reprocha este parasitismo, enmascarado bajo diferentes subterfugios, de ciertos “moralistas”, cuando escribe: “Se han desprendido del Dios cristiano y creen tanto mas tener que conservar la moral cristiana: esa es una deducción inglesa, no se la vamos a tomar a mal a las mujercillas morales á la Eliot: En Inglaterra uno tiene que recobrar, siendo un fanático de la moral, el honor perdido por toda pequeña emancipación de la teología (...) para nosotros, que somos distintos, las cosas son distintas. Cuando uno abandona la fe cristiana pierde *el derecho* a apoyarse en la moral cristiana. Esta *no* es en modo alguno evidente de por sí: a pesar de los memos ingleses (...) El cristianismo es un sistema, una visión de las cosas coherente y *total*. Si se arranca de él un concepto capital, la fe en Dios, se despedaza con ello también el todo: ya no se tiene entre los dedos una cosa necesaria”. Y continua su crítica: “Si de hecho los ingleses creen que ellos saben de por sí, “intuitivamente”, qué es bueno y qué es malo, si, por consiguiente, opinan que ya no tienen necesidad del cristianismo como garantía de la moral, eso mismo es simplemente *consecuencia* del dominio del juicio cristiano de valor y expresión de la *fortaleza* y *profundidad* de ese juicio: hasta tal punto de que se ha olvidado el origen de la moral inglesa, hasta el punto de que no se percibe ya el carácter muy condicionado de su derecho a existir. Para el inglés la moral no es todavía un problema...” (*Crepúsculo de los Ídolos*, Alianza, p. 88).

Tiene en cuenta, también, las pasiones egoístas, reconoce su fuerza y cómo pueden imponerse individualmente sobre los sentimientos humanitarios, pero una vez que el individuo se desvincula de su caso particular y se convierte en espectador de otros casos, sus sentimientos de agrado se manifestaran indefectiblemente ante las acciones útiles para la sociedad, convirtiéndose así, en medida “objetiva”¹⁶ de la norma moral: “De un modo natural somos parciales para con nosotros mismos y para con nuestros amigos; pero somos capaces de ver las ventajas de una conducta más equitativa” —escribirá.¹⁷ ¿Ver o sentir?

Niega Hume —como Hayek— toda visión providencial del mundo, toda finalidad trascendente; comparte con los Ilustrados su oposición a gran parte de la metafísica tradicional y a la religión —y entre los motivos de esa oposición parece encontrarse lo que él considera como menosprecio religioso de la naturaleza sensual del hombre, y la exhortación a practicar unas virtudes, que cataloga como vicios, tales como el ayuno, la mortificación, la penitencia, la humildad, etc.¹⁸— pero se distancia de la concepción del yo desvinculado ilustrado como ámbito neutro que permite la autoconstrucción y modificación, para considerar la forma en que realmente somos según “nuestra constitución”¹⁹ compartida.

¹⁶ “Objetiva” en el sentido de universal, por derivar de sentimientos comunes.

¹⁷ *Investigación sobre...*, p. 53.

¹⁸ Véase *Investigación sobre los principios...*, p. 153.

¹⁹ *Ibid.*, p. 160. Lejos queda aquel yo del *Tratado* del que sólo podíamos decir que era una sucesión de impresiones “de dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones” que “se suceden unas a otras y nunca existen todas al mismo tiempo” (*Tratado sobre la naturaleza humana*, Tecnos, p. 355), de este otro de las *Investigaciones* que parece contar con una sustantividad común según se desprende de afirmaciones tales como que “es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres (...) y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones” (*Investigación sobre el conocimiento*, p. 107), o de la continua utilización de expresiones tales como “sentido interno o sentimiento que la naturaleza ha otorgado a toda la especie” (*Investigación sobre los principios...*, p. 36), “principio de nuestra constitución” (p. 60), “sentimiento común a toda la humanidad” (p. 155), etc.

Como bien observa Ch. Taylor, “la meta de la autoexploración —para Hume— no es el control desvinculado sino la vinculación, adaptarnos a lo que en realidad somos (...) no asume la anatomización de los sentimientos morales para librarnos de ellos, para situarnos al margen de ellos, para captar su naturaleza esencialmente arbitraria a fin de suspenderlos o cambiarlos”.²⁰ Lo que requiere Hume es un hábito constante de autoexamen sobre nuestros sentimientos puesto que ellos son el indicativo de aquellas cualidades o acciones virtuosas que en último término constituyen nuestra felicidad. Por eso la autoexploración nos permite reconocer nuestra auténtica forma de ser, para desarrollarla a lo largo de nuestra vida. Forma de ser que constituye nuestro bien porque así es nuestra naturaleza, y que la sociedad traduce en lo que se tiene por “Mérito Personal”. “Este hábito constante de autoexaminarnos, esta como reflexión sobre nosotros mismos, mantiene alerta todos los sentimientos acerca de lo justo y de lo injusto y engendra en las naturalezas nobles una cierta reverencia por sí mismas y por las demás, lo que es el más seguro guardián de las virtudes”.²¹

Así pues, no parece difícil ponerse de acuerdo en aquello que se considera “mérito”, que es útil o agradable, basta con examinar nuestros sentimientos sin atender a distorsiones y prejuicios introducidos por “la falsa religión” o ciertas “escuelas”. “Mas sea cual fuere el caso en el orden de la filosofía, en la vida ordinaria estos principios todavía son implícitamente mantenidos (...) no hay la menor desorientación sobre este asunto”.²² No le cabe duda a Hume de que “la gente con sentido”, la gente que utiliza “su razón natural” rechaza todas aquellas cualidades que no sirven a propósito alguno, que no mejoran la fortuna de un hombre en el mundo, que no le convierten en un miembro más valioso de la sociedad, que no le preparan para amenizar las reuniones o no aumentan su propia capacidad de goce²³. De este modo Hume va trazando una serie de “excelencias” y “perfecciones” que perfilarán el carácter del hombre feliz. Enumera las cualidades útiles y agradables para nosotros mismos y aquellas que son agradables para los otros.²⁴ Y aunque cabe pensar que utilidad personal y utilidad social puedan a veces

²⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 363.

²¹ Hume, *Investigación...*, p. 160.

²² *Ibid.*, p. 152.

²³ *Ver op. cit.*, 154.

²⁴ Véase *Investigación sobre los principios...*, pp. 116, 131, 146, 160.

entrar en contradicción, Hume argumenta por qué esto no sucederá o será sólo de forma aparente: “¿tenemos miedo de que estos afectos sociales [humanitarismo, generosidad y beneficencia] interfieran en mayor grado que cualesquiera otros propósitos, y no puedan satisfacerse sin algún sacrificio importante...”.²⁵ Autoestima —conciencia de la propia valía— y reconocimiento social —reputación, honor, fama—, son dos de las pasiones que con más fuerza y universalidad se manifiestan en los seres humanos —la fuerza de estos motivos es sostenida por ciertas escuelas actuales de psicología²⁶— y no cabe duda de que, según Hume, los sentimientos que nos producen la benevolencia, la amistad y humanitarismo son dulces y agradables, y “estas virtudes se ven, además, asistidas por una grata conciencia o reminiscencia que *nos mantiene contentos con nosotros mismos y con los demás mientras tenemos la agradable reflexión de haber contribuido con nuestra parte a la humanidad y la sociedad*”.²⁷ Es decir, puestos en una escala los sentimientos producidos por las acciones o cualidades útiles para uno mismo y los producidos por aquellas que son útiles para la sociedad, siempre serán superiores estos últimos y elevarán nuestro sentimiento de felicidad puesto que además van acompañados de una grata conciencia por preservar nuestra reputación ante nosotros mismos y alcanzar la aprobación de la sociedad. Por otra parte, aunque con frecuencia surjan individuos que sólo piensan en su interés inmediato, defraudando a la sociedad e incluso teniendo éxito en ocultar su fraude, ellos se convertirán en sus propias víctimas al ignorar los bienes auténticos que demanda nuestra naturaleza.

Termina Hume poniendo en una balanza los placeres que se derivan del estudio, el trato social, la conversación, la salud, las bellezas naturales, la paz para reflexionar sobre nuestra conducta y aquellos otros “febriles y vacíos placeres del lujo y el gasto”.

En conclusión, la justificación de las normas morales, para Hume, está en los sentimientos, sí, pero en unos sentimientos que tienen su origen en la naturaleza humana y que al ser comunes y

²⁵ *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 166.

²⁶ Las teorías humanísticas representadas por Maslow y Allport entre otros.

²⁷ *Op., cit.*, p. 167. La bastardilla es nuestra.

genuinos eliminan la arbitrariedad que supondría el que fuesen cultivados por completo desde el exterior. Tales sentimientos de agrado ante acciones que son útiles a la sociedad y proporcionan felicidad a los demás se constituyen en criterio de aceptación de hábitos y normas. Y la sociedad, a través de las costumbres *refuerza* y *fomenta* dichos sentimientos. Por tanto conducirse de acuerdo con ellos es la garantía de la auténtica felicidad. La identificación de nuestro autor con Hume se refiere, ya lo decíamos, a lo que niega — “las normas morales...no derivan de la razón”—, pero no a lo que el escocés afirma. Hume acaba —no sin cierta contradicción con su noción de yo— asentando la existencia de una naturaleza humana sustantiva, mientras que Hayek ignora toda noción de naturaleza y, como consecuencia, no puede contemplar que haya, además de los fines particulares, fines comunes a todo el género humano; fines comunes que estarían en función de esa naturaleza humana común y que serían la base de muchas de las normas generales de la moral tradicional. Hayek aduce que “he demonstrated that our moral beliefs are neither natural in the sense of innate, nor a deliberate invention of human reason, but an *artifac* in the special sense in which he introduces this term, that is, a product of cultural evolution, as we would call it”,²⁸ pero lo que no tiene en cuenta Hayek es que, para Hume, aunque no sean innatas las creencias morales sí lo son los sentimientos que las respaldan, y el hecho de que cambien se debe para él, como ya mostrábamos, a la nueva visión que la razón propone a los sentimientos según varían las circunstancias o el conocimiento. ¿No es extraño que apenas haya referencias en la obra hayekiana a la estructura afectiva del ser humano? En cambio sí las hay, y muchas, en la obra humeana. Es por ello que no se puede considerar a Hume como un filósofo utilitarista sino en parte, y no la principal. Sobre todo no al Hume de *La investigación*. Mientras que de Hayek sólo tenemos su faceta utilitarista a pesar de que intente despegarse de ella.²⁹ En realidad la justificación

²⁸ Hayek, *Studies...*, p. 111.

²⁹ Desde luego son muchos los autores que consideran a Hume como un filósofo esencialmente utilitarista. C. Velarde en su libro *Hayek, una teoría de la justicia social, la moral y el derecho*, nos presenta esta visión utilitarista de la moral humeana al compararla con la de A. Smith. Así señala la “divergencia fundamental entre Smith y Hume y que es la diferente valoración de la utilidad que cada uno realiza. Si bien en el caso de Hume el calificativo de *útil*, resulta definitivo, para Smith es un dato a tener en cuenta, al menos en lo que a teoría moral se refiere”. (Civitas, 1994, p. 79). Es verdad que Hume nos habla de “utilidad” una y otra vez como ingrediente

humeana de la moral, como ahora expondremos, queda lejos de los presupuestos hayekianos. Justificación que, por otra parte, guarda un cierto aire de familia con la de Aristóteles, aunque por supuesto ni le nombre. Piénsese en la detallada descripción por parte de Hume de las virtudes o rasgos de carácter cuya posesión conduce a la felicidad y en el claro antecedente en la *Ética nicomaquea*, salvando las diferencias entre ambos autores.

Las constantes alusiones de Hayek, a lo largo de sus escritos, sobre la admiración e identificación que siente con la obra humeana llevan a pensar que entre las teorías morales de ambos autores hay una gran semejanza y que el espíritu humeano impregna la obra de

principal de la acción moral pero convendría aclarar qué es lo que Hume tiene por *útil* pues no parece ser el significado más común del término. “Todo lo que con sentido puede llamarse *útil* lo es sólo como medio para conseguir algo agradable (...) el sentido de toda civilización utilitaria, o de tal civilización en cuanto que produce cosas útiles, es el goce de cosas agradables”, lo define M. Scheler, (*El resentimiento en la moral*, Caparros, p. 152) “Que trae o produce provecho, comodidad, fruto o interés” es la definición del diccionario de la RAE. Es decir, la idea de producción de algo material, de algo práctico para conseguir otro algo, por una parte, y la consideración de medio o instrumento para y no como fin en sí mismo, por otra, es la más común. Pero cuando Hume escribe “¿Qué es lo poco que se necesita para abastecer las *necesidades* de la naturaleza? Y en lo tocante *al placer*, ¿qué comparación podrá haber entre la satisfacción incalculable de la conversación, del trato social, del estudio, incluso de la salud y de las comunes bellezas naturales, pero, sobre todo, de la paz para reflexionar sobre nuestra propia conducta...? (...) Ciertamente los placeres naturales no tienen precio” (*Investigación*, p. 166), parece que se ha decantado por una acepción de *utilitarismo* más espiritual que práctico. Ciertamente contrapuesto a aquella otra consideración que aparece en el *Tratado* donde se aprecia una clara reducción de la belleza a la utilidad: “es evidente que nada hace más agradable a un campo que su fertilidad, y que apenas ventaja alguna de adorno o situación podrá igualar esa belleza (...) fertilidad y valor tienen una referencia plena al uso, y este a la riqueza, alegría y abundancia” (p. 498). Es decir, pasa de considerar algo, la fertilidad del campo, como agradable por su utilidad para proporcionar alimentos al gozo de la belleza como fin en sí.

Hayek; por ello, hemos querido estudiar con detenimiento la teoría moral de Hume y ofrecer este breve resumen a fin de comparar ambas teorías y poder comprender mejor la posición de nuestro autor en la justificación de las normas morales. En realidad como se desprende de la lectura que hemos hecho de Hume, y de las abundantes citas con que la hemos ilustrado, nuestra sorpresa es mayúscula cuando nos damos cuenta que la ética humeana y en especial su justificación de la moral apenas tiene que ver con la de nuestro autor; es más las referencias de Hayek a la teoría moral de Hume son tópicos y superficiales —da la impresión de que no ha reparado en otros aspectos de la concepción ética de Hume que no sean las justificaciones de la propiedad privada, la justicia o las normas generales con que debe contar una sociedad— y todas ellas, naturalmente de corte utilitarista, y desde luego prácticamente no conocemos otra mención que la famosa frase que citábamos al principio; que por otra parte tampoco aclara nada, como no sea en su puro sentido negativo. Es verdad que ambos rechazan cualquier tipo de justificación trascendente o religiosa, pero mientras que Hayek las rechaza *todas* Hume busca esa justificación, y cree haberla encontrado a lo largo de su *Investigación*. Ciertamente la justificación no se basa en la razón pero —y aquí la discrepancia con nuestro autor aparece nítida— no está en un utilitarismo egoísta sino en un utilitarismo generoso que despierta unos sentimientos comunes a todo el género humano. Es decir, el hecho de que ambos rechacen la razón como justificación no quiere decir que vayan a parar a otra propuesta alternativa semejante. Y es más, aunque muchos estudiosos se han dejado llevar por esta aparente similitud creída más que por nadie por el propio Hayek —por ejemplo, P. de la Nuez, entre muchos otros afirma que la teoría moral de Hume es antirracionalista como la de Hayek³⁰— la teoría moral humeana concede un papel importante a la razón puesto que de ella depende en qué dirección se manifiesta el sentimiento. Es decir, tiene que hacer conocer al sujeto todos los aspectos y circunstancias que rodean a un hecho y según los cálculos de la razón acerca de la utilidad para la especie se producirá el sentimiento en una u otra dirección. Uno de los ejemplos, altamente ilustrativos, que propone Hume se refiere al lujo. Si en cierto momento provocaba sentimientos de rechazo por ser presentado por la razón como fuente de corrupción, “quienes hoy prueban o intentan probar que tales

³⁰ *La política de la libertad*, p. 168.

refinamientos tienden a aumentar la industria, las artes y la civilización, *regulan de una nueva manera nuestros sentimientos morales*, así como los *políticos*, y nos presentan como laudable e inocente lo que antes había sido mirado como pernicioso”.³¹ Sí, la razón, al decir de Hume, “es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”,³² pero lo cierto es ¡que las dirige!³³

Por otra parte, aunque ambos consideren que las normas morales no son fijas e inmutables sino que dependen de los cambios que se producen en las condiciones de vida y también de las experiencias y conocimientos de cada momento, en Hume hay que matizar que siempre queda como marco de referencia una universalidad de sentimientos, mientras la especie siga siendo como es, que articula una continuidad dentro de las variaciones. Por eso podemos admirar o denostar los comportamientos de hombres que vivieron hace miles de años en sociedades muy diferentes de las nuestras. Hay, pues, una diferencia notable con Hayek en quien apenas aparecen referencias a sustantividad alguna del ser humano, a una estructura afectiva común. El utilitarismo humeano no es sólo un utilitarismo material, centrado en la cooperación para la producción de bienes o resolución de conflictos y disputas entre los hombres, sino que atiende a la felicidad constitutiva, y no ocasional, del ser humano; se centra más en lo que somos, los Méritos Personales con que contamos, que en lo que tenemos. Así, Hume nos configura esa persona adornada de las prendas necesarias para la felicidad: la benevolencia, la valentía, el orgullo generoso o conciencia de la propia valía, la paz de la mente, la conciencia de integridad, la tranquilidad filosófica o capacidad para enfrentarse a las dificultades con ánimo sereno, entre otras.³⁴ Hayek, sin embargo,

³¹ *Investigación sobre los principios...*, p. 45. El subrayado es nuestro.

³² *Tratado...*, p. 561.

³³ En su “Estudio preliminar” a los *Ensayos políticos*, J. Colomer hace notar también la evolución humeana respecto al papel de la razón: “Mientras que en su primera obra Hume escribe que la razón es esclava de las pasiones, en desarrollos posteriores equilibra esta dualidad y sostiene *que razón y sentimiento concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales*” (p. XIX, el subrayado es nuestro).

³⁴ Véase *Investigación sobre los principios...*, pp. 131-139.

centra su utilitarismo, o el utilitarismo de las normas morales ³⁵, su carácter instrumental, sobre todo, en que han alumbrado “el orden social de ámbito extenso”. Orden social que ciertamente incluye, junto con las producciones materiales, a las científicas, artísticas y culturales en general. Y no cabe duda de que el desarrollo de ambos órdenes, el material y el espiritual, han marchado parejos, influyéndose e impulsándose mutuamente. Aparte de la referencia expresa de Hayek a que los grupos que aceptaron esa moralidad de que venimos hablando “fueron capaces de superar en capacidad demográfica y bienestar material a los restantes”,³⁶ no nos ofrece noción alguna de lo que pueda ser el bien constitutivo del ser humano; o quizá haya que pensar que todo empieza y acaba en la posesión de bienes materiales y lo que con ellos pueda conseguirse, sea a su vez material o intelectual. La estructura afectiva y sentimental del ser humano queda diluida en el funcionamiento efectivo del conjunto social.

Pero la más llamativa diferencia entre ambos se refiere a los fines. Mientras que para Hume hay una naturaleza humana sustantiva y es la realización de esa naturaleza lo que garantiza la felicidad auténtica y lo que el individuo busca o tiene como fin —además de que parte de una sociabilidad inherente a la naturaleza humana y de aquí que el interés del individuo se encuentre en relación con el interés social y no sólo en lo que se refiere al aspecto económico—, para Hayek, por el contrario, no es admisible de ninguna manera hablar de fines comunes a la sociedad o al conjunto de los seres humanos; en primer lugar porque no contempla una naturaleza esencial común a todos los hombres y cuyo desarrollo pueda ser más o menos favorecido por según qué órdenes sociales, en segundo lugar, porque identifica “metas comunes” con imposición y planificación centralizada, como si ese orden espontáneo que tanto defiende no pudiese ser el resultado de un conjunto de normas y esquemas de conducta que a través de los tanteos sirve al desarrollo y perfeccionamiento de esa naturaleza común, al igual que el lenguaje pretende servir a una descripción y expresión de lo real; y

³⁵ Hay que distinguir entre un utilitarismo de corte constructivista y criticado por nuestro autor, representado por Bentham y sus discípulos, y otro de tipo evolutivo, basado en la espontaneidad, mantenido por el propio Hayek.

³⁶ *La Fatal Arrogancia*, p. 123.

en tercer lugar, porque el que haya fines comunes no implica, ni impide, como parece suponer nuestro autor, que no haya fines particulares y que el individuo goce de margen para realizarlos; lo uno es compatible con lo vario, como diferentes son los talentos y los gustos de cada individuo, sin que por ello queden negadas una aspiraciones y una estructura afectiva generales y comunes todos los hombres.

Es verdad que Hayek aboga continuamente por un orden social que permita a cada individuo realizar sus fines particulares. Y es sabido que para nuestro autor ese orden tiene como fundamento la propiedad plural. Pero resulta, por una parte, que si propugna que cada individuo pueda realizar libremente sus propios fines no es sino para que el individuo se convierta en instrumento de la sociedad, puesto que sólo teniendo esta libertad para actuar según su información podrá rentabilizarse para el conjunto social tal información junto con otras informaciones dispersas entre miles y millones de individuos; y por otra, que cuando se refiere a estos fines individuales sólo parece contemplar, como decíamos, aquellos que atañen a lo económico o profesional.

“Una vez desarrolladas las instituciones y tradiciones basadas en tales modelos, huelga el acuerdo (...) sobre fines comunes, resultando posible, por el contrario, la utilización de la información ampliamente diseminada, así como el aprovechamiento de las habilidades de cada cual para alcanzar una pluralidad de fines”.³⁷

Es decir, la defensa que hace Hayek de estos fines individuales no está en función de la felicidad del individuo —aunque quizás sí de su interés económico y profesional— sino de la multiplicación de la especie gracias al aumento de riqueza:

“nada induce a pensar que la selección evolutiva de pautas de comportamiento más adecuadas para facilitar la supervivencia de una nutrida población tenga nada que ver con el logro de la felicidad de nadie, y mucho menos que sea fruto de algún intento de alcanzarla”.³⁸

Así pues, la felicidad del individuo se presenta como secundaria, aunque quizás se dé por añadidura —“no debe desecharse la

³⁷ *La Fatal Arrogancia*, p. 46.

³⁸ *La Fatal...*, p. 121.

posibilidad de que el orden evolutivo en que vivimos nos proporcione oportunidades de felicidad”³⁹—, y el servicio que éste presta a la sociedad es un servicio indirecto, no buscado —“el hombre libre no está ligado en tiempos de paz a los fines comunes de la comunidad”⁴⁰—, pues lo que, en realidad, se busca es el fin propio apetecido; sólo en el caso de que el grupo como un todo esté amenazado debe el individuo aunar esfuerzos para la defensa común, parece dar a entender Hayek. Una vez más deja constancia de que únicamente la supervivencia del grupo o nación exige la comunidad de esfuerzos dirigidos a un fin.

“La crítica de Hayek a los constructivistas me parece bien hecha”, afirma D. Gordon, y parte de este trabajo lo hemos dedicado a corroborar esto. Pero —continúa este autor— los fundamentos alternativos que considera para la moral: la costumbre y el “racionalismo” parecen lejos de ser exhaustivos. No cita nunca en su libro lo que habríamos creído postura más obvia: las normas morales se basan en juicios universales verdaderos”.⁴¹

Efectivamente, esa habría sido la postura más obvia dada la insistencia hayekiana en defender la moral tradicional. Ya que la existencia de juicios universales verdaderos es el fundamento de dicha moral. Juicios que se suponían en correspondencia con un orden cósmico del cual el ser humano forma parte y que comportaban una noción de naturaleza humana esencial y compartida. Las normas morales van encaminadas, pues, al desarrollo y perfección de esa naturaleza esencial. Filósofos como Platón, Aristóteles, San Agustín o Aquino, construyeron un marco teórico que sirviese de justificación y perfeccionase hábitos y normas de comportamiento, sin ignorar costumbres y tradiciones, como ya hemos mostrado, y, por tanto, lo que en ellas se recogía de experiencia. Sócrates y Platón marcan un camino de renovación ética de acuerdo con una profundización en el conocimiento de la naturaleza humana y Aquino tras definir las tendencias o

³⁹ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁴¹ David Gordon, “¿Evolucionismo o realismo moral?”, en *Cuadernos del pensamiento liberal*, nº 12, p. 87. D. Gordon es profesor del Centro de Filosofía Social y Política de la Universidad Bowling Green (Ohio, EE UU).

inclinaciones de la naturaleza humana, la defensa de la vida, la procreación y el desarrollo de la razón y la justicia, admite que las leyes humanas, aquellas que de-ben y pretenden proteger tales tendencias, propias de la naturaleza, pueden cambiar según cambien las condiciones y el grado de perfección que alcance la razón en cada época. Si en el conocimiento se avanza paulatinamente, también en las cosas prácticas, “los primeros que intentaron encontrar lo que era conveniente para la comunidad de los hombres, no pudiendo por sí mismos abarcar todas las cosas, instituyeron ciertas cosas todavía muy imperfectas, que los sucesores cambiaron, instituyendo otras que fueran menos deficientes para el bien común”.⁴² Es decir, el fin del hombre es la felicidad; y esa felicidad no puede ser enteramente subjetiva, ni consistir en cualquier cosa, sino que tiene su fundamento en la naturaleza humana. Es el desarrollo y perfección de esa naturaleza como tal lo que lleva a una felicidad auténtica y permite leyes objetivas y universales. Ahora bien las normas morales que tienen como función llevarnos a adoptar comportamientos que efectivamente desarrollen esa naturaleza pueden variar y evolucionar a lo largo de la historia y los cambios y circunstancias sociales, siempre que no pierdan de vista a qué fin atienden. Por ejemplo la familia se ha podido estructurar de muy diversas maneras en distintas sociedades, según las circunstancias en que éstas se hallasen situadas, pero atendiendo a unos fines comunes: procreación, satisfacción de necesidades de los hijos, tanto materiales como afectivas, y seguridad y estabilidad afectiva del conjunto. Y no cabe duda de que unas sociedades lo han logrado mejor que otras, o de forma que se ajustase más al ideal, pero — como decíamos— sin dejar de lado, fuese de forma más o menos intencional, más o menos consciente, que el referente era la naturaleza. Es la civilización occidental, sobre todo a partir del s. XVIII, la que da un giro completo a esta forma de desarrollar costumbres y normas sobre una naturaleza esencial, por considerar que esto conlleva un atentado contra la autonomía y la libertad del hombre. Si negamos la naturaleza somos libres para hacernos como queramos.⁴³ Se puede, por ejemplo, constituir de cualquier manera

⁴² T. de Aquino, *Tratado de la ley*, Cap. VIII, “Sobre la mutación de la ley”, I, II, 97, Porrúa, p. 47.

⁴³ Hasta tal punto ha llegado el rechazo a la consideración de una naturaleza esencial en nuestros días que en la actualidad estamos asistiendo a la defensa de la elección de condición sexual independiente de la biología y los genes. Según el *Informe Hite* “el 46% de las lesbianas piensan que su homosexualidad es una elección” (p. 729).

—no hay límites para la arbitrariedad o la imaginación humana— la familia ya sin referente en la naturaleza ha perdido toda sustancialidad y finalidad. Y la procreación, educación y seguridad de los hijos, cuando los hay, se ha convertido en algo secundario e “imaginativo”. A esta creencia se ha unido sin duda el avance de la ingeniería médica que puede alterar el curso de la naturaleza no sólo para curar enfermedades y devolver un funcionamiento normal o sano al organismo sino para provocar cambios arbitrarios o caprichosos.

El evolucionismo hayekiano, como es sabido, no atiende a concepción alguna de la naturaleza humana —es más, casi podría hablarse de no-naturaleza⁴⁴—; en todo caso su única característica significativa sería aprender y acumular conocimientos y esquemas de conducta para transmitirlos después. El aprendizaje, para Hayek, puede hacer del hombre cualquier cosa —en la mejor línea conductista—, y lo que parece cierto, para nuestro autor, es que ha ido encontrando, de forma ciega, las mejores normas para el desarrollo del orden extenso. Y aunque supone a la familia tradicional

⁴⁴ Murray N. Northbard, en su obra *La ética de la libertad*, pone de manifiesto que “a los intelectuales que se consideran a sí mismos “científicos”, la expresión “la naturaleza humana” les produce el mismo efecto que el trapo rojo a un toro. “¡El hombre no tiene naturaleza!” es el moderno lema en torno al cual se aglutinan las opiniones”. Por otra parte, escribe, “resulta verdaderamente desconcertante que sea tan elevado el número de filósofos actuales que tratan con desdén el término “naturaleza”, como si fuera una inyección de misticismo y de concepciones sobrenaturales (...) Dos átomos de hidrógeno combinados con uno de oxígeno forman una molécula de agua —fenómeno exclusivamente debido a la *naturaleza* del hidrógeno, del oxígeno y del agua. No hay nada de arcano o de místico en tales observaciones. ¿Por que, entonces, esos reparos en torno al concepto de “naturaleza”?”. Y continúa, “si las manzanas, las piedras y las rosas tienen sus naturalezas específicas, ¿ha de ser el hombre el único ser que no puede tener la suya? Y si el hombre tiene una naturaleza, ¿por qué no ha de ser accesible a la observación y la reflexión racional? Si todas las cosas tienen su naturaleza, entonces es seguro que la naturaleza humana está abierta a la inspección. El brusco rechazo, habitual en nuestros días, del concepto de naturaleza del hombre es, por consiguiente, arbitrario y apriorístico” (*Tratado de la ley*, Unión Editorial, pp. 25, 33 y 34).

como uno de los puntales de nuestra civilización, el hecho de no considerar que tenga fundamento en la naturaleza sirve de respaldo precisamente a las pretensiones opuestas: a la experimentación de formas nuevas de “agrupación primaria” entre los seres humanos; naturalmente sin pretensiones de estabilidad pues esto sería coartar la libertad del sujeto, aunque la contrapartida fuera la inseguridad afectiva.

Lo curioso es que refiriéndose a la física admite que “la producción de ciertos efectos se basa muchas veces en la indirecta incentivación de *las propias fuerzas que ponen orden en la naturaleza*, en lugar de intentar disponer los elementos en sus respectivos lugares de manera que queden debidamente estructurados. Este es el proceso que ponemos en marcha para producir cristales o nuevas sustancias químicas. (...) La mayoría de los productos sintéticos no son “construibles” en el sentido de que sea posible colocar cada una de sus partes en las posiciones requeridas. A lo sumo se podrá inducir su formación”.⁴⁵ Es decir, esas cualidades intrínsecas, esas “fuerzas propias” que admite en las diversas clases de elementos que constituyen la naturaleza se las niega al hombre. Si el científico “sólo” puede inducir un orden contando siempre con las propiedades de los elementos que lo constituyen, ¿podría autoorganizarse cualquier orden social sin contar con cualidades propias del ser humano y sólo a partir de reglas producto del azar?.

Como acertadamente expresa A. Argandoña, “está claro, pues, que para Hayek *la ética no es un conjunto de reglas que ordenan la conducta del hombre en orden a un fin*, sino la imposición ciega de la evolución que limita la libertad de la persona a fin de que el conjunto quede favorecido con mayores niveles de vida y con un mayor potencial de crecimiento de la población”.⁴⁶ Y aquí naturalmente reside la debilidad de la propuesta hayekiana para promover una vuelta a esquemas anteriores de aceptación y transmisión de normas de comportamiento. No se puede desligar el fundamento de unos esquemas de conducta o de unos valores morales de su efectividad y

⁴⁵ Hayek, *La fatal...*, p. 141.

⁴⁶ A. Argandoña, *Cuadernos del pensamiento liberal*, “Orden espontáneo y ética”, p. 45.

funcionamiento. O, parafraseando de nuevo a Nietzsche, uno pierde el derecho a apoyarse en determinados esquemas morales cuando se niega los fundamentos en que se apoyan. Desde esta perspectiva utilitarista no se puede justificar moral alguna que pretenda ir más allá del periodo de vida de un individuo. Uno puede ahorrar agua durante un tiempo de sequía puesto que está implicado en esa escasez y es parte interesada en una distribución racional del agua, pero también puede fácilmente desentenderse, por ejemplo, del ahorro de energía dado que de momento hay abundancia y las previsiones de extinción del petróleo están cifradas para un periodo en que ya no le afectarán.

Por otra parte, encontrar lazos comunes, como hace nuestro autor —referidos entre otros a la propiedad—, entre teorías morales de fuertes antagonismos intelectuales como los que se dan en la moral primitiva de grupo y la filosofía clásica y medieval, por una parte, con el constructivismo de raíz cartesiana y las posturas de la mayoría de los intelectuales en los países no socialistas, por otra, parece bastante “atrevido”. Por ejemplo Hayek se empeña en suponer “una moralidad innata, la de nuestros primitivos instintos: la solidaridad, el altruismo, la decisión del grupo, etc.”,⁴⁶ cuando lo más creíble es suponer —y de ello hablamos ya en el capítulo dedicado a los orígenes de la moral—, que en los grupos primitivos —al igual que en el mundo animal—, el más fuerte impondría la distribución de los bienes del grupo; y en un estadio más avanzado los sentimientos de solidaridad convivirían con el egoísmo y la ambición —al igual que ahora— requiriendo de rigurosas normativas sobre la posesión y transmisión de herencias, como muestran los más antiguos relatos que nos han llegado incluso por vía oral, de rencillas y rivalidades entre hermanos o parientes. Se empeña, también, en meter en el mismo saco a Rousseau que a Aristóteles y Platón. Y los “nostálgicos anhelos” de éstos por el sistema espartano —a que hace referencia Hayek y que considera paradigma del constructivismo⁴⁷— se dirigen a aspectos parciales de dicho sistema y van acompañados, tanto en uno como en otro, de fuertes críticas, especialmente en *Las leyes platónicas*.⁴⁸ Por otra parte, ninguno de

⁴⁶ *La fatal...*, p. 122.

⁴⁷ Véase *La Fatal Arrogancia*, pp. 69, 93, 99, 151, etc.

⁴⁸ Como Jaeger señala, en la *República*, “la timocracia espartana figura en la serie de las constituciones degeneradas como el tipo de

estos sistemas filosóficos —tampoco el cristianismo— impidió o fue en contra de la propiedad privada, aunque hiciesen matizaciones sobre ella. El propio Platón en la *República* —cuyo fin principal es trazar la educación que ha de darse a los que tendrán la tarea suprema de gobernar, y es a ellos, y sólo a ellos, a quienes va dirigida la negación de la propiedad privada sin duda para evitar que primen ambiciones y tentaciones sobre la idea de servicio, sin que proponga alteración alguna de la estructura productiva vigente en ese momento, ni esté en su intención un afán redistributivo en aras de la igualdad— rechaza organizar la vida de los ciudadanos en sus intercambios y relaciones habituales, y escribe expresamente que “no se abocaría a la tarea de legislar sobre cierto tipo de cosas” correspondientes a la vida privada o a las actividades económicas propias de la vida cotidiana.⁴⁹ Aristóteles, por su parte, en su obra *Política*, con motivo de la crítica a la comunidad de bienes propuesta por Platón para los gobernantes, enumera los conflictos que puede provocar la propiedad común y las ventajas de la propiedad privada, para acabar con una reflexión sobre lo “atractiva y filantrópica” que a primera vista puede parecer aquella y cómo la gente está dispuesta a acogerla con buen ánimo en la creencia de que resolverá las frecuentes disputas sobre la propiedad. Además de que —siempre observador de la realidad circundante— aduce que “no hay que pasar por alto que hay que considerar el mucho tiempo y numerosos

constitución de la realidad empírica que más se aproxima al ideal (...) este cuadro cambia en *Las Leyes* (...) su posición es ahora fundamentalmente de oposición (...) ningún aspecto de la obra platónica ofrece base para que se hable de un espartanismo unilateral” (*Paideia*, p. 1022).

⁴⁹ *República*, 425c. El siguiente párrafo del diálogo entre Sócrates y Adimanto nos da una idea de la libertad que Platón asigna a los ciudadanos corrientes para solventar sus asuntos:

- “En cuanto a los asuntos que tratan en el ágora -ya sea con respecto a los contratos que allí hacen unos con otros o, si tú prefieres, acerca de los contratos con artesanos -, o a las injurias, asaltos y demandas judiciales, la elección de jueces y, donde sea el caso, pagos y exacciones que sean necesarios, y en general derechos de compra y venta en el mercado, o bien en lo que toca a la vigilancia de las calles o de los puestos, etc., dime, por los dioses, ¿nos atreveremos a legislar sobre asuntos de tal índole?

- No sería digno aplicar tales prescripciones a la gente honesta, pues esta por sí misma descubrirá fácilmente la mayoría de las cosas sobre las que conviene legislar.”

años en que, si tal solución fuera buena, no se habría ignorado”.⁵⁰ En cuanto a Aquino, ya nos referimos antes a cómo su justificación de la propiedad privada es un antecedente de la de Hume y se basa no en la naturaleza sino en las diferentes utilidades que puede reportar a la sociedad. Quizás el error de Hayek a la hora de enjuiciar a estos filósofos sea que no distingue entre la defensa de la propiedad privada, y la forma de adquisición y el uso que desde el punto de vista moral se deba hacer de las riquezas acumuladas, al igual que lo hace el propio Hume cuando critica “los febriles y vacíos placeres del lujo y el gasto”,⁵¹ o cuando asegura que puesto que los bienes de fortuna se gastan ya sea buscando un modo de satisfacerse u otro, “sería difícil mostrar por qué un hombre pierde más como consecuencia de una acción generosa que por cualquier otro método de gasto” si pensamos que “el avaro que ahorra sus ingresos anuales y los presta con interés, ya los ha gastado para satisfacer su avaricia”.⁵² En fin, no creemos que se pueda acusar a Hume de enemigo de la propiedad privada por este tipo de reflexiones sobre su uso, como tampoco a los autores antes citados.

En realidad, el evolucionismo hayekiano es compatible con la suposición de que el hombre es capaz de seleccionar, mantener y perfeccionar ciertas tradiciones e instituciones por causa del valor ético. Y —como bien escribe B. Bouckaert— “no es oponerse a la teoría de Hayek señalar que intelectualmente es posible elaborar una teoría ética en la cual se vincule el valor ético intrínseco de las normas e instituciones seleccionadas históricamente con las predisposiciones culturales del hombre en cuanto parte de la naturaleza humana”. Y dada la incapacidad del evolucionismo hayekiano, o la pobreza de su justificación utilitaria, para promover ciertas conductas *totalmente* desinteresadas en favor de la sociedad —piénsese por ejemplo en la supervivencia de la civilización; el futuro depende de los comportamientos de quienes ahora estamos vivos pero no nos afectará en absoluto, como decíamos antes; ¿qué nos movería a aceptar sacrificio alguno por una sociedad en la que sin duda no participaremos?—, “establecer estas relaciones, continua Bouckaert, ofrece la posibilidad de salvar la falla que existe todavía,

⁵⁰ Véase *Política*. Traducción de Carlos García Gual. Alianza, lib. II, cap. V, 1263a-1264a.

⁵¹ *Investigación sobre los principios...*, p. 169.

⁵² *Ibid...*, p. 166.

dentro de la tradición liberal, entre la orientación evolucionista (basada en la historia conjetural y en el análisis económico) y la versión no constructivista de la teoría del derecho natural (basada en la argumentación ética sobre la naturaleza humana).⁵³

Ciertamente, Hayek ha visto claramente que las teorías éticas tradicionales con un trasfondo justificativo metafísico y religioso han producido, en cuanto que fundamento de ciertos valores y esquemas de comportamiento, una civilización donde se han alcanzado las más altas cotas de libertad, creatividad y riqueza; bienes todos estrechamente relacionados, cuyo impulso mutuo está fuera de duda; y, naturalmente, referirnos a occidente significa referirnos a la religión cristiana. Sin embargo, a pesar de reconocer sus efectos benéficos se confiesa agnóstico, imposibilitado de creer en una deidad antropomórfica dotada de cualidades paternas, al tiempo que rechaza una interpretación religiosa del origen de la moral. Pero, por otra parte, señala que “no conviene olvidar que, gracias a las religiones, han perdurado ciertos hábitos —aún cuando no por las razones las más de las veces sugeridas—, que han permitido a la humanidad alimentar un superior número de bocas de lo que hubiera resultado posible a través de estricta aplicación de los dictados de la razón”.⁵⁴ ¿Qué conclusión cabe sacar de estas aseveraciones de Hayek? ¿Tal vez que no se haga la guerra a la religión como se la han hecho otros —léase socialistas, constructivistas y una parte del liberalismo? ¿O que se potencie la fe y el sentimiento religioso aunque no creamos que sea una justificación auténtica —puesto que lo considera una ficción— sino aparente? ¿O que no se quiten las creencias a quienes las tienen? Y los sectores no creyentes, cada vez más extensos en la sociedad, ¿a qué apelarán?

Hayek, pues, va cerrando caminos o vías de justificación de la moral tradicional. Declara, además, que tampoco es “de la opinión —cual pueden sugerir determinados defensores de la ética hedonista— de que resulta posible llegar a conclusiones morales

⁵³ Boudewijn Bouckaert, *Salvar la falla entre evolución y derecho natural*, Cuadernos del pensamiento liberal, p. 92. B. Bouckaert es profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Gante (Bélgica).

⁵⁴ *La fatal...*, p. 104.

sobre bases meramente utilitaristas”.⁵⁵ En realidad, utilitarismo sí, nos viene a decir, nos dice continuamente —lo que justifica la moral tradicional, según él, justificación a posteriori, son las altas cotas de bienestar material y como consecuencia de aumento de la población—, pero no sólo, o no “meramente”. Lo que ocurre es que nunca nos dice que es *ese algo más*.

Hayek apela a la tradición y la costumbre como soporte y justificación de normas y pautas de comportamiento. Pero, hay que señalar que en último término, esa justificación descansa en la confianza; confianza en los mayores, en los sabios, en los experimentados, en los mandatos de un dios benefactor y ordenador..., en otras pala-bras, en quién tiene autoridad. Acierta Hayek cuando considera que la tradición es un depósito de sabiduría acumulada a lo largo del tiempo pero no ve, no puede ver —porque no contempla que la naturaleza sea directora de la evolución cultural y no producto de esa evolución, algo así como lo que impone una “dependencia de la senda”—, que esa sabiduría esté en relación a una naturaleza esencial del ser humano. Así, se mueve y oscila entre la aceptación de la autoridad y del moderno concepto de libertad⁵⁶; concepto este que no tiene como premisa la verdad sino la opinión y que, por lo tanto, se torna incompatible con la autoridad. Ya dedicamos antes un capítulo a la compatibilidad posible entre autoridad y libertad y, quizás sea Tomas de Aquino el representante teórico más genuino de esa conjunción y merezca ser considerado, al decir de lord Acton, como el primer *wight*.⁵⁷ Sin embargo, son muy pocos los autores liberales que pueden mantener una coherencia entorno a este aspecto —entre ellos estarían Burke, Tocqueville y ciertamente Lord Acton⁵⁸—, y no nos referimos sólo a los

⁵⁵ *Ibid*, p. 121.

⁵⁶ Esta oscilación se hace patente en el Post-scriptum de *Los fundamentos de la libertad* (p. 480) cuando Hayek asegura en un mismo párrafo que “el liberal no deja de recurrir a las instituciones o usos útiles y convenientes porque no hayan sido objeto de organización consciente”, para, al mismo tiempo afirmar su rechazo hacia “todo argumento de autoridad”.

⁵⁷ Véase D. Negro, *La tradición liberal*, p. 27.

⁵⁸ El propio Hayek se refiere —sin darse cuenta de su significado— a que “los fundadores del liberalismo, los viejos *whigs* ingleses, fueron en su mayoría gente muy devota” (*Los fundamentos de la Libertad*, p. 480). Mas ese mismo hecho implica su creencia en un bien objetivo y en unas verdades universales como marco y fundamento de los cambios.

constructivistas, como diría nuestro autor, sino también a otros filósofos que según él son auténticamente liberales —incluido el propio Hayek como decíamos—. Nos referimos a Hume y a Kant; es verdad que el primero, referido al ámbito político, reconoce la estrecha relación entre autoridad y libertad como ya hemos citado —“la autoridad ha de ser tenida por esencial para la existencia de la libertad”—, pero en la autoridad, para salvaguardar la libertad, debe haber una creencia en, y una aspiración a, la verdad, y no es este el caso de las epistemologías humeana y kantiana;⁵⁹ de ellas sólo pueden derivarse morales procedimentales —el imperativo categórico: mi máxima es mía pero tiene que coincidir con la de todos para ser ley; o, en otro caso, la virtud queda definida por mi sentimiento de agrado, que al mismo tiempo es el que todos experimentan. Como dice Ch. Taylor, “su enfoque está en los principios, los mandatos o los criterios que guían la acción mientras se pasa totalmente por alto las visiones del bien. La moral concierne estrechamente a lo que tenemos que *hacer* y no a lo que es valioso en sí mismo”.⁶⁰

Hayek, desde luego, está en lo cierto al suponer que la con-

⁵⁹ Al trazar la historia del liberalismo se refiere Hayek a los antecedentes Griegos y Romanos y a ciertas tradiciones medievales que en Inglaterra no se habían extinguido en el s. XVIII: libertad bajo la ley e *isinomía*, en Grecia; un derecho privado altamente individualista en Roma; la preservación de esa tradición de libertad bajo la ley a través de la Edad Media, extinguida en el Continente con las monarquías absolutas; la ley no era enemiga de la libertad. “This conception received a strong support from the belief in a law which existed apart from and above government, a conception which on the Continent was conceived as a *law of nature* but in England existed as the *Common Law* which was not the product of a legislator (...). The formal elaboration of these ideas was on the Continent carried on chiefly by the Schoolmen after it had received its first great systematization, on foundations deriving from Aristotle, at the hands of Thomas Aquinas” (*New Studies*, p. 123. La bastardilla es nuestra). Mas, a pesar de que Hayek reconoce que en sus inicios el liberalismo anterior al S. XVII tiene su fundamento en la ley natural y en la Common Law, no es capaz de ver que este fundamento desaparece cuando empieza a pensarse en términos relativistas o nihilistas.

⁶⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del Yo*, p. 101.

dición en que descansa el liberalismo político, para su subsistencia, es una moral que respalde esos grandes principios generales y abstractos que están por encima del poder político y que le sirven de límite; que educa para la restricción de los impulsos más primitivos del hombre. Pues el liberalismo al exigir el menor control posible por parte del estado requiere de un mayor autocontrol moral del individuo o respeto y aceptación de la costumbre y la tradición; pero ahora, el individuo autónomo es la medida de lo que ha de considerarse virtuoso o un deber —bien sea según lo que dicten sus sentimientos (Hume), bien a través de su razón (Kant)—; la objetividad del bien queda entonces desplazada hacia la subjetividad, que puede ser universal o no pero que no tiene por que coincidir con el ser de las cosas —“ley universalmente válida de la voluntad humana” en Kant, “voluntad general” en Rousseau, “sentimientos universales” en Hume, etc.—. No son los criterios éticos representados por Hume y Kant, desde luego, los que han permitido y hecho posible el liberalismo político de determinados periodos de los siglos XVIII, XIX y XX, aunque por convivir con ellos pueda pensarse que ha sido así, sino el mantenimiento, entre la gente, de la vieja ética cristiana, desprovista ya en muchos casos de fundamentación (metafísica o trascendente), transmitida a través de hábitos y costumbres, de inercias, y cuyo papel principal correspondía a las familias; ha sido, principalmente, cuando el Estado se ha convertido en educador que se ha roto esa cadena de transmisión, sin dejar opción a otra moral que no sea la que dicta el propio Estado y que no ha derivado en una moral de responsabilidad del individuo sino en el aumento continuo de policías y fuerzas de seguridad y de codificación penal.

Así pues, si la base del liberalismo político es —como decíamos— la capacidad de autocontrol del individuo, no es extraño que Hayek contemple con temor como se extienden en nuestros días “las demandas de “liberación” de las pesadas cargas de la civilización (...), el trabajo disciplinado, la responsabilidad, la asunción de riesgos, el ahorro, la honestidad, el cumplimiento de las promesas, así como los inconvenientes de tener que controlar, mediante normas generales, nuestras reacciones naturales... ”. Y más adelante, continua nuestro autor: “estas demandas surgen sobre todo de la tradición del liberalismo racionalista (tan radicalmente distinto del liberalismo político derivado de los viejos *whigs* ingleses), que sostiene que la libertad es incompatible con cualquier tipo de restricción general a las acciones individuales. Esta idea está presente en las páginas de Voltaire, Bentham y Russell (...) y

también de J. S. Mill".⁶¹ La pregunta que no se plantea Hayek es ¿por qué ganan más y más terreno estas demandas de "liberación" en la actualidad? ¿se debe a su fuerza o más bien al fracaso de todo el proyecto ilustrado —y no sólo del constructivismo— de fundamentar una moral al margen de la religión; de ofrecer algo que pueda convertirse en sustituto de ésta, que dé sentido al sacrificio desinteresado?

Es visible hoy que las democracias tanto aquellas de corte más liberal como las más socialistas, encuentran enormes dificultades, a medida que avanza la increencia en la sociedad y, por tanto, deja de funcionar la moral fundamentada en la religión —principalmente en occidente, dado que en los regímenes comunistas es difícil hablar de moral individual, a no ser la "moral de estado" impuesta de forma absoluta a través de la reglamentación estatal—, para que calen entre las gentes los comportamientos morales. Se ha sustituido la acción del individuo por la acción del estado como consecuencia de la traslación del "amor al prójimo" al amor a la abstracta y universal "humanidad".⁶² Podríamos decir que, por una parte, ha triunfado este

⁶¹ *La fatal...*, p. 115.

⁶² Max Scheler ha descrito muy bien esta transferencia: "La filantropía moderna —escribe— es un concepto polémico, de protesta, en todos los sentidos: protesta contra el amor de Dios y, por consiguiente, contra esa unidad y armonía cristianas entre el amor a Dios, el amor a sí mismo y el amor al prójimo, que expresa el primer mandamiento (...). Su objeto cambia en el sentido de que la "humanidad" como *ente colectivo*, reemplaza ahora al "prójimo" y al "individuo", que es el que representa el fondo verdaderamente personal de lo humano; y toda especie de amor a una parte de la humanidad (nación, familia, individuo) parece una injusta *sustracción* de lo que es debido al todo como todo. El lenguaje cristiano no conoce el "amor a la humanidad". (...) No sólo el objeto, sino también el aspecto subjetivo del proceso de la filantropía moderna es enteramente distinto de lo que se llama "amor" en el lenguaje Cristiano. La moderna filantropía no es, en primer término, un *acto* y un *movimient* —acto y movimiento de índole espiritual que no es menos independiente, en esencia, de nuestra constitución corporal que los actos del pensamiento y sus leyes—, sino que es un *sentimiento*, y un sentimiento estático, como el que surge en la percepción sensible de la expresión externa del dolor y la alegría, mediante la transmisión por con-tacto psíquico. Pena por los dolores y alegría por los goces que caen bajo los sentidos, tal es la médula de esta moderna filantropía, que ni siquiera consiste en compartir el padecimiento del que padece. No es casualidad, por tanto, que los teóricos, filósofos y psicólogos de los siglos XVII y XVIII, que formularon teóricamente el nuevo

“sentimentalismo” heredero del emotivismo, sobre todo inglés —como afirma M. Scheler— que lleva al individuo a sentirse autosatisfecho al “pedir a otros que hagan o repartan” —bien sea el Estado, los bancos, los empresarios, los organismos internacionales, etc.—, peticiones por otro lado llenas de contradicciones, o por lo menos sin valor al convertirse en un remedo de “buena conciencia”; pues se trata de dar sin que a nosotros nos disminuya aquello de que gozamos, y dado que las demandas al estado no tienen límite no tardará mucho en hacerse patente la inviabilidad de un Estado tal al que se exige “donar” y “satisfacer a los propios” y al que no se siente el deber de “contribuir”; por otra, y en los comportamientos que se refieren a los que tenemos al lado, al entrar en conflicto el dar o sacrificar algo con el individualismo y el rechazo a cualquier tipo de ataduras o compromisos en virtud de cierta idea de libertad, lo que acaba imponiéndose es la normatividad jurídica, el derecho penal; por ejemplo se ha incluido recientemente en el código penal el “delito de omisión” y una sanción para quien no socorra a un accidentado, como consecuencia de la frecuente omisión de ayuda por parte de los transeúntes; es decir, se encomienda al derecho la tarea que antes cumplía la moral y se despoja a aquel de su auténtica esencia. Desde luego no podremos hablar de moral cuando el individuo ajusta su conducta en función del temor a la sanción penal; y tampoco en lo que se refiere a la solidaridad universal que no implica ni el sentirse responsable ni el hacerse responsable.

Quizás el utilitarismo hayekiano se hallaría cerca de las propuestas de la decisión racional o prudencial, dado que la justificación trascendente o religiosa —que tan magnífica contribución reconoce Hayek ha significado para conducir la sociedad hacia el “orden extenso”— está en retroceso actualmente; y que otro tipo de justificaciones —las que derivan del pensamiento de la Ilustración— no parece que hayan arraigado; bien se trate de las emotivistas o de las racionalistas, cuya búsqueda de la universalidad queda siempre empañada a causa de su epistemología racionalista

ethos, entendieran la esencia del amor partiendo de los fenómenos de simpatía, de compasión y de congratulación, y explicaran estos últimos por el fenómeno del contagio psíquico. Así, en especial, los grandes ingleses, desde Hutcheson, Adam Smith y D. Hume (...). Así también Rousseau (*El resentimiento en la moral*, pp. 105-108).

o subjetivista —el individuo impone sus reglas a la realidad pero no puede ir más allá de su mente—; y esto es así tanto para el racionalismo liberal o crítico en el que Hayek se incluye como para el constructivista.⁶³

¿Bastaría con la decisión racional, en último término un utilitarismo egoísta, para mantener la organización social y fundamentar un sistema moral, si es que cabe emplear aquí la palabra moral? Ciertamente la decisión racional implica un conocimiento perfecto, o casi, de las consecuencias indirectas de nuestras acciones sobre nuestro futuro y, sobre todo, de cómo pueden derivar en perjuicios; conocimiento que es difícil alcanzar por diversas causas. El propio Hayek se refiere a “the weakness of men’s minds (or `the narrow bounds of human understanding´ as Hume would say, or their inevitable ignorance, as I should prefer to express it)”.⁶⁴ Mas aunque esta ignorancia pueda ser suplida por leyes generales donde se encarna la sabiduría de la tradición, como considera Hayek —e inviable en nuestros días dado el desprestigio de la tradición y la autoridad—, queda en pie el problema principal que significa el fracaso de esta teoría justificativa: si puedo ocultar mi acción o si son muy pocos los que detraen, o no aportan, recursos del común el perjuicio al conjunto será insignificante; si apoyar o ejecutar determinadas acciones nunca me afectará por la posición en que me encuentro ¿por que abstenerme?; si realizar u omitir acciones cuyos efectos se darán en un futuro en que no estaré y por tanto no me afectarán ¿por qué preocuparme? Lo curioso y, también incoherente por parte de nuestro autor, es la indignación que muestra hacia la actitud de pretendida “amoralidad” de John M. Keynes y el grupo de Bloomsbury. “Este extraordinario personaje, escribe, basó algunas de sus doctrinas económicas y sus convicciones personales sobre el tratamiento del orden de mercado en el principio de que “a la larga, todos muertos”, es decir, que no importa el daño que a largo plazo se inflija a los esquemas de pacífica convivencia ; que *sólo hay que atender al presente y al corto plazo* (...) El eslogan “a la larga todos muertos” expresa la negativa a admitir que es precisamente del

⁶³ Popper se manifiesta realista en epistemología, como ya vimos. Hayek ha insistido en la necesidad de acogerse a ciertos principios universales, también en que no estaba en una posición relativista pero esto no queda en absoluto claro.

⁶⁴ *Studies...*(The Legal and Political Philosophy of David Hume), p. 115.

lar-go plazo de lo que se ocupan los esquemas morales —ya que sus efectos afloran siempre más allá de nuestra *directa percepción*—; y muestra también su pleno desprecio hacia las pautas de comportamiento aprendidas que disciplinan nuestros impulsos”.⁶⁵ Sí, precisamente, como bien subraya nuestro autor, del largo plazo se ocupan los esquemas morales, pero ¿cómo puede reprocharle Hayek semejante argumentación a Keynes cuando precisamente su propia descalificación de todo tipo de justificación de la moral, incluida la religiosa, no deja otra opción? ¿Acaso piensa Hayek que se pueden transmitir hábitos de comportamiento y valores morales en los que no se cree?⁶⁶ Una cosa es transmitir normas en las que se cree —bien porque se consideren mandatos divinos o por que se confíe en la autoridad moral de quien lo transmite—, aunque no haya una comprensión enteramente racional de sus efectos y otra que se transmitan tales normas sin creer en ellas y en sus fundamentos. Hayek se limita a criticar a Keynes sin dar razón alguna de por qué ha de importarnos lo que suceda cuando estemos muertos o por qué debemos preocuparnos por la supervivencia de una cultura o, incluso, de la especie.

Familia y Religión, guardianes de la tradición

Puesto que es innegable, como señala Hayek, que las realidades de la familia y la propiedad se han consolidado en estrecha relación y que, por otra parte, la forma en que se estructuró la familia estuvo también vinculada con la religión, dedicaremos este apartado a desentrañar estas relaciones e influencias mutuas. Escribe Hayek que “la innegable conexión *histórica* entre la religión y los valores que originaron y siguen sosteniendo nuestra civilización tales como la familia y la propiedad plural, no significa sin embargo que exista una conexión *intrínseca* entre lo religioso y esos valores.

⁶⁵ *La Fatal Arrogancia...*, pp. 105-106. La bastardilla es nuestra.

⁶⁶ Así parece, ciertamente, cuando dice que “podemos comprender y apreciar mejor a aquellos clérigos que, en cierta medida escépticos respecto a la validez de algunas de sus doctrinas, persisten no obstante en enseñarlas ante el temor de que el abandono de la fe conduzca a una degeneración de la conducta moral” (*La Fatal...*, p. 213).

(...) *Pero las únicas religiones que han sobrevivido han sido aquellas que defienden ambas instituciones*". Para señalar, a continuación, que "tal es la razón de que parezca poco prometedor el futuro del comunismo, contrario como es tanto a la propiedad como a la familia (y no menos a la religión)" ⁶⁷. No nos vamos a detener en lo que se refiere a la propiedad privada en relación a la religión —mas como señala Hayek las religiones monoteístas se han mostrado propicias a la propiedad privada; la posición católica definida por uno de sus principales teólogos, Tomás de Aquino, considera la propiedad no de derecho natural sino como algo que corresponde al acuerdo humano, es decir al derecho positivo; "la propiedad de las cosas no es algo contrario al derecho natural, sino algo sobreañadido según lo ha encontrado conveniente la razón natural" ⁶⁸—, pero sí en lo que atañe a la familia y la religión, y también al estrecho vínculo que se ha dado entre familia y propiedad a lo largo de la historia. Vínculo

⁶⁷ *La Fatal...*, p. 214.

⁶⁸ En *El tratado sobre la justicia* estima el aquinate que "el poseer cosas propias (...) es necesario para la vida humana por tres motivos: primero, porque cada uno es más solícito para procurarse algo que necesita, que para procurar lo que es común a todos o muchos; porque rehuendo cada uno de los hombres el trabajo dejaría a otros lo comunitario, como sucede cuando hay una multitud de ministros; segundo, porque cada uno ordena mejor sus propias cosas, si ha de procurárselas él mismo, y se siembra confusión cuando cualquiera ha de procurar cualquier cosa; tercero, porque así se conserva más la paz entre los hombres (...). Por ello vemos que con frecuencia surgen riñas entre aquellos que poseen cosas en común y sin distinción de pertenencias (X, 2, p. 183. Porrúa). Como puede apreciarse la consideración de santo Tomás sobre la propiedad es eminentemente práctica y atiende a una visión realista del hombre. Igualmente se manifiesta sobre la licitud del comercio: "el negocio, considerado en sí mismo, encierra una cierta malignidad en cuanto no tiende a un fin honesto y necesario. Pero aún cuando sea así, tampoco encierra en sí mismo algo deshonesto y vicioso. Y así, la negociación puede ser lícita, como cuando alguien dirige el lucro moderado que obtiene por el negocio al sustento de la familia (...); o bien cuando tal lucro se busca para un bien público, para que no falten así las cosas necesarias a la nación. En tal caso intenta el lucro no como fin, si-no como recompensa por su trabajo" (XIX, 4, p. 238). Aparece aquí esa utilidad o beneficio a terceros de forma indirecta e inintencional, además de la que obtiene el negociante, tan destacada por nuestro autor como base de la bondad del sistema de economía de mercado. (La bastardilla es nuestra).

que, no cabe duda, ha sido uno de los motivos del empeño puesto por socialistas y comunistas en la destrucción de la familia, dado que la destrucción de ésta implica forzosamente un paso adelante en la supresión de la propiedad. Aunque lo cierto es que no sólo estas escuelas de pensamiento están en la raíz de dicha destrucción y que el motivo no es sólo ese.

A pesar de las continuas referencias de Hayek a la familia en relación a la importancia del papel que esta institución ha desempeñado en el desarrollo y mantenimiento del orden extenso son alusiones de pasada, sin detenerse apenas en un análisis de la naturaleza, función y destino de esta institución. No obstante al referirse a la economía de mercado y a cómo los “hábitos y modos de comportamiento” propios del sistema “no dejan de producir sus efectos sobre el futuro acontecer” dado que “no sólo quedarán coordinados entre sí los comportamientos de los distintos sujetos que estén espacialmente alejados, sino que quedarán también afectados acontecimientos que sólo más tarde se producirán, incluso más allá de la vida de los actores en cuestión”, nuestro autor plantea de nuevo el problema del futuro; el problema del compromiso de las generaciones presentes para con las venideras —el más difícil de resolver dentro de un universo donde ha quedado excluida toda justificación teleológica o trascendente— y, quizás sin ser consciente del todo, se refiere al papel fundamental que juega —o, quizás haya que hablar en pasado, ha jugado— la institución familiar. Así escribe que “sólo un amoral impenitente” se atrevería a seguir propugnando cualquier tipo de medida política sobre la base de que “a largo plazo todos estaremos muertos”. Es indudable que los colectivos que mayor desarrollo y capacidad de expansión han alcanzado son aquellos que han considerado loable que *los padres se ocupen de las necesidades de sus hijos y otros descendientes que quizás nunca lleguen a conocer*.⁶⁹ Habría que matizar a nuestro autor que ciertamente *todas* las sociedades —incluida la occidental hasta mediados del s. XX— se han basado y deben su continuidad a *la existencia* de la familia y a los compromisos entre sus miembros; ninguna podría haber, no ya progresado, sino subsistido sin esa asistencia. Por otra parte, no han sido sólo socialismo y comunismo los que han atacado sistemáticamente la institución de la familia —como resalta Hayek— sino que el individualismo moderno —cuyos orígenes ya hemos desentrañado—, está desempeñando un papel igualmente importante en la disolución de esta institución. Y uno de

⁶⁹ *La fatal ...*, p. 142

los motivos es el haber dejado de considerar que la institución de la familia responde a una naturaleza esencial del ser humano aunque sus formas concretas puedan haber evolucionado a lo largo de la historia, si bien no en lo esencial, a medida que variaban las condiciones de vida. En esta posición se encuentra el propio Hayek con su negativa a considerar ningún tipo de naturaleza esencial en el ser humano y de finalidad compartida. Lo cual le lleva una vez más a aconsejar el mantenimiento de esta institución vistos *a posteriori* sus efectos y sin que aprecie una inconsistencia, por su parte, el defender ¿el derecho? ¿La libertad? a una moral privada individual.

Quizás nadie mejor que Nietzsche con su habitual “olfato” ha sabido detectar las causas y la todavía incipiente disolución en su época de dicha institución así como sus consecuencias al escribir que “para que haya instituciones tiene que haber una especie de voluntad, de instinto, de imperativo que sea antiliberal hasta la maldad: una voluntad de tradición, de autoridad, de *responsabilidad* para con siglos futuros, de *solidaridad* entre cadenas generacionales futuras y pasadas *in infinitum* (...) Occidente entero carece ya de aquellos instintos de que brotan las instituciones, de que brota el *futuro*: acaso ninguna cosa le vaya tan a contrapelo a su “espíritu moderno”. La gente vive para el hoy...”. Y es que el eje de esa “*solidaridad* entre cadenas de generaciones” ha sido sin duda la familia. Así, continua Nietzsche: “A tal extremo llega la *décadence* en el instinto de los valores propio de nuestros políticos, de nuestros partidos políticos: ellos *prefieren instintivamente* lo que disgrega, lo que acelera el final... Testimonio, el *matrimonio moderno*. La razón del matrimonio —consistía en la responsabilidad jurídica exclusiva del varón (...). La razón del matrimonio —consistía en su indisolubilidad por principio: con ello adquiría un acento que sabía *hacerse oír* frente al azar del sentimiento, de la pasión y del instante. (...) un matrimonio —se lo funda (...) sobre el *instinto de dominio*, la familia, y *necesita* hijos y herederos (...) para preparar unas tareas prolongadas, una *solidaridad* de instintos entre los siglos. El matrimonio como institución comprende ya en sí la forma más grande, más duradera de organización: si la sociedad misma no puede *responder* de sí como un todo, hasta las generaciones más remotas, entonces el matrimonio no tiene ningún sentido. —El matrimonio moderno *ha perdido* su sentido, por consiguiente se lo elimina—.”⁷⁰Y a la disolución del matrimonio le siguen, en las últimas décadas, la legalización del aborto y la universalización del uso de

⁷⁰ Nietzsche, *Crepúsculo*.... pp.116-117

anticonceptivos —con bajadas espectaculares de las tasas de natalidad— y la promoción de la homosexualidad; prácticas todas ellas conducentes a la eliminación de la familia. Pero estos ataques no han venido sólo de los sectores marxofeministas —como denuncia Hayek—, sino que en general han sido apoyados o consentidos por todos los partidos políticos bien sean de centro-liberales o socialistas, en nombre de diversos derechos subjetivos e individuales: derecho al propio cuerpo, a la diversidad, la libertad...; y, naturalmente, eludiendo cualquier tipo de compromiso, responsabilidad o solidaridad no sólo familiar sino también social.

Schumpeter, sin embargo, nos proporciona un agudo análisis sobre la contribución de la mentalidad burguesa-liberal a la desintegración de la familia, que trataremos de resumir. Es verdad que siguen celebrándose matrimonios pero también que el índice de divorcios (o parejas de hecho) no deja de aumentar y “lo que interesa —escribe este autor— es a cuántos falta el contenido esencial del modelo antiguo (...). Para los hombres y mujeres de la sociedad capitalista moderna la vida de familia, la paternidad y la maternidad significan menos de lo que significaba antes (...). Por ahora el fenómeno se extiende, más o menos a todas las clases sociales. Pero *apareció primeramente en el estrato burgués (e intelectual)* y en esto radica su valor sintomático y causal para nuestro propósito. Puede atribuirse, ante todo a la racionalización de todos los aspectos de la vida (...) uno de los efectos de la evolución capitalista. En realidad uno de los resultados de la extensión de la racionalización a la es-fera de la vida privada”. Esta racionalización se traduce en que “tan pronto como los hombre y mujeres aprenden la lección utilitaria y se niegan a aceptar la vigencia de las convenciones tradicionales que su medio social crea para ellos, tan pronto como adquieren el hábito de ponderar las *ventajas y desventajas individuales* inherentes a tal o cual línea de conducta eventual —o, como también podríamos decir, tan pronto como introducen en su vida privada una especie de sistema inarticulado de cálculo de costos—, no pueden dejar de tener conciencia de los pesados sacrificios personales que imponen en las circunstancias actuales, los vínculos familiares y especial-mente el de la paternidad (...) así como también al hecho de que los hijos han dejado de ser un activo económico”. Ciertamente se confía en que los sistemas de seguridad social se encargarán de proveer en la vejez las necesidades que antes eran cubiertas por los hijos —algo posible siempre que un número importante de “otros” sigan teniendo hijos—. Por otra parte, continua Schumpeter, “los sacrificios no consisten solamente en las partidas que son

susceptibles de ser medidas en dinero, sino que comprenden, además, una cantidad inconmesurable de pérdida de confort, de libertad, de preocupaciones y de oportunidad para disfrutar de alternativas cada vez más atractivas y variadas, alternativas que tienen que ser comparadas con los goces de la paternidad que nuestros contemporáneos someten a un análisis crítico de rigor siempre acreciente". Y el balance, concluye Schumpeter, fácilmente se inclina, es un hecho que así está sucediendo, hacia la comodidad y la evitación de sacrificios, aunque este balance sea "probablemente, incompleto, incluso tal vez fundamentalmente falso. Pues el mayor de estos activos familiares, esto es la contribución realizada por la paternidad a la salud física y moral, a la "normalidad", que podríamos decir, especialmente en el caso de las mujeres, escapa casi invariablemente a la esfera de la reflexión racional de los individuos modernos, que, tanto en la vida privada como en la pública, tienden a enfocar la atención sobre los detalles comprobables de importancia utilitaria inmediata y a mofarse de la idea de las *necesidades profundas de la naturaleza humana o del organismo social*".⁷¹

Nos encontramos, entonces, con que tanto desde el socialismo y el comunismo como desde la sociedad liberal burguesa individualista, la familia ha sido sistemáticamente atacada, intencionadamente o no y por diversos motivos. Si Hayek acusa —refiriéndose entre otras a la propiedad y la familia— de que "el estudio de ciertas instituciones tradicionales casi llegó a quedar proscrito a nivel científico" y de lo sorprendente de que "se haya dedicado tan poco esfuerzo al examen de procesos de tan destacado interés como la selección evolutiva de las tradiciones morales y la dirección que tales tradiciones marcaron al desarrollo de la civilización",⁷² se justifica, a su vez, diciendo que "tanto las limitaciones de espacio" como su "propia falta de competencia al respecto" le "impiden ahondar" en el estudio de la institución familiar. Sin duda nuestro autor tendría en mente, aunque no llegue a exponerlo, alguna de las tareas que la unidad familiar ha desempeñado y alguno de los motivos que el constructivismo tiene para atacar a esta institución. Trataremos, pues, de compendiar unas y otros recurriendo, en parte, a lo que se encuentra implícito en la obra de nuestro autor.

⁷¹ Schumpeter, J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, t. I. Orbis, pp. 211-212. La bastardilla es nuestra.

⁷² *La Fatal Arrogancia*, p. 97.

En primer lugar, la familia es el ámbito donde el niño recibe las primeras directrices sobre comportamiento y normas morales al tiempo que conlleva la efectividad de hacerlo de forma continuada, individual y práctica más que teórica; todo ello implica la transmisión de formas de pensar, de sentir y de actuar provenientes de la tradición; es decir la familia cumple el papel de transmisora de esa experiencia e información acumulada a lo largo de generaciones — que tan importante considera nuestro autor— sin otra vía intermediaria que las cadenas de generaciones que se suceden unas a otras; la familia, igual que la religión, se constituye en guardiana de la tradición; en segundo lugar, la institución de la propiedad resulta absurda sin la institución de la familia; el motivo quizás más fuerte del ahorro y del afán de acumulación de propiedad han sido siempre la mujer, los hijos, los descendientes, como señala, entre otros, Schumpeter ⁷³; en tercer lugar, la familia significa una instancia que se interpone entre el estado y el individuo obstaculizando el control de aquel sobre éste; en cuarto, al fundarse en el amor, la autoridad y la jerarquía en su pretensión de búsqueda del bien de sus componentes ofrece la garantía de la autenticidad y, por otra parte, “los padres gobiernan a sus hijos en virtud de su superior fuerza y sabiduría, al mismo tiempo que atemperan el ejercicio de su autoridad por el afecto natural que sienten hacia sus hijos”;⁷⁴ quinto, la familia es, sin duda, la fuerza que impulsa la “solidaridad entre cadenas generacionales pasadas y futuras”; donde reside la voluntad de “responsabilidad para con siglos futuros”, como afirmara Nietzsche; finalmente hay que hacer referencia a la seguridad y al equilibrio emocional que la familia proporciona a sus miembros, que conforman personalidades adaptadas socialmente. Como es fácil de apreciar algunas de estas funciones entran en conflicto con las doctrinas estatistas del comunismo y el socialismo, al igual que con las tendencias actuales de cualquier Estado occidental —híbrido de

⁷³ “Tan pronto como estos móviles [los familiares] se desvanecen —escribe Schumpeter— del horizonte moral del hombre de negocios [y lo mismo podríamos decir del poseedor de tierras] tenemos ante nosotros una especie diferente de *homo oeconomicus*, que se mueve por preocupaciones diferentes y obra con arreglo a directrices diferentes. Para él y desde el punto de vista de su utilitarismo individualista, el comportamiento del tipo que le precedió sería, en realidad, completamente irracional” (*Op. cit.*, p. 215).

⁷⁴ Hume, *Tratado...*, p. 654.

economía de libre mercado e intervencionismo estatal— en su pretensión de acumulación continua de poder.⁷⁵ Anulada la familia, el Estado puede convertirse en el educador a la vez que impone la moral única de estado a través de la “dictadura educativa” tan ansiada desde la Ilustración. La religión al igual que la familia representan un obstáculo para el pensamiento uniformizador del estado y también un ámbito de posible discrepancia y libertad. Quizás no esperaba Hayek que su predicción se cumpliera con tanta rapidez cuando escribió (1988) “lo poco prometedor que [parecía] el futuro del comunismo, contrario como es tanto a la propiedad como a la familia (y no menos a la religión)”. La inviabilidad del modelo económico llevó a la desaparición de los regímenes comunistas pero no a la desaparición de tal pensamiento en las democracias occidentales de economía mixta —libre mercado y control para redistribución por parte del Estado de casi el cincuenta por ciento de la productividad— donde el pensamiento constructivista se refuerza continuamente y donde se trata de tantear qué mínimos hay que permitir de libre mercado e iniciativa productiva para que el sistema pueda seguir manteniéndose.⁷⁵

⁷⁵ En el filósofo L. Altusser, encontramos un ejemplo típico de lo que es el pensamiento habitual de la izquierda sobre la familia; el obstáculo que ésta supone para el triunfo de la “nueva sociedad”. Así dice “¿cuánto tiempo los espíritus más informados y más inteligentes (...) se dejarán engañar aún por la evidencia cegadora de la naturaleza profunda como aparato ideológico de Estado de la *familia*? ¿Hay que añadir ahora que además de las tres grandes heridas narcisistas de la Humanidad (la de Galileo, la de Darwin y la del inconsciente) existe una cuarta aún más hiriente, porque su revelación es absolutamente inaceptable para cualquiera de nosotros (puesto que la familia es desde siempre el lugar mismo de lo *sagrado*, y por tanto del *poder* y de la *religión*) y porque la realidad irrefutable de la Familia aparece sin duda como el más poderoso de los aparatos ideológicos del Estado? (*El porvenir es largo*, Círculo de lectores, p.123). Se entiende que cuando dice “aparato ideológico del Estado” se refiere al “Estado burgués” - ¿liberal y, por ello, “poco” Estado?, frente al Estado totalitario comunista o al semitotalitario socialdemócrata. Lo cierto es que la familia aparece como el enemigo a abatir para que pueda triunfar su modelo de sociedad. Su propio temor afirma la importancia del rival.

⁷⁵ Hayek ya en 1959 constataba la nueva estrategia de los socialistas para pasar de un sistema económico que se veía fracasar a otro distinto pero con las mismas pretensiones: “constituyen legión los antiguos socialistas que han llegado a advertir que nos hemos deslizado tanto en la dirección del Estado redistribuidor, que resulta más sencillo, en la actualidad, presionar en tal sentido que actuar denodadamente al objeto de

Hayek sólo consideró la inconveniencia de los ataques a la familia en lo que suponía de anular una vía de transmisión de esos esquemas de conducta, de disciplina y de control, que tan fructíferos han sido —a su juicio— para el desarrollo de la sociedad extensa. Sin embargo su análisis respecto de la disolución de la familia carece de la agudeza del realizado por Schumpeter. Este autor, como hemos visto, considera que el individualismo liberal burgués ha sido mucho más eficaz en la disolución de la familia que su ideología rival —“tal vez el rasgo más sorprendente (...) es la extensión en que la burguesía, además de educar a sus propios enemigos, se deja, a su vez ser educada por ellos”⁷⁶—, no porque explícitamente haya buscado una disolución que iba contra su propio corazón, sino porque ha creado las condiciones de vida que incitan —sin otros contrapesos como por ejemplo fuertes convicciones morales y religiosas— a la extensión del “individualismo”, por encima de cualquier otro valor, con la consiguiente huída de compromisos, deberes, preocupaciones y ataduras afectivas.

Resulta pues lógico el ataque a la familia —dique contra el igualitarismo, la desaparición de la propiedad, el dominio del estado sobre las ideas y los valores— llevado a cabo por las diversas corrientes izquierdistas—socialistas, comunistas, verdes, homosexuales, feministas, etc.—, residentes en las socialdemocracias occidentales donde se produce un constructivismo político cada vez más invasor de la privacidad y de la autonomía de la sociedad civil; y resulta menos lógico que, como afirma Schumpeter, haya “en el sistema capitalista una tendencia inherente hacia la autodestrucción”,⁷⁷ ya que él mismo “en virtud de la actitud psicológica que crea, oscurece progresivamente los valores de la vida de familia”;⁷⁸ al tiempo que pierde de vista que los intereses a

que sea adoptada cualquier desacreditada fórmula de socialización de los medios de producción. Parecen confesar que con la proliferación de las intromisiones de los poderes públicos en la vida de unas empresas que sólo formalmente pueden ya considerarse privadas es como mejor se conseguirá la ansiada redistribución de rentas; a fin de cuentas, lo que de verdad pretende aquella otra más espectacular política basada en la redistribución” (*Los fundamentos...*, p. 346).

⁷⁶ Schumpeter, *Capitalismo, socialismo ...*, p. 216.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 212.

⁷⁸ *Op., cit.*, p. 217.

largo plazo —la preocupación por el futuro—, que estaban en función del móvil familiar, quedan en manos de los gobiernos de turno inspirados por el interés a corto plazo; es decir, por el electoralismo. Y resulta manifiesta la incomprensión de Hayek sobre el papel de la familia cuando escribe que “el hombre prudente (...) *motivado más* por el deseo de mejorar en la estima de sus congéneres que por el de vivir en el futuro con mayor holgura, adoptaba la actitud de un buen padre de familia que, a través del ahorro, en todo momento se preocupa de mejorar la suerte de su negocio y familia”;⁷⁹ es decir, según nuestro autor, al hombre prudente no le preocuparía tanto la familia como el prestigio que obtendría ocupándose de ella. Claro está, se trata ya de ese hombre evolucionado de la sociedad extensa que ha sustituido sus instintos por ciertos esquemas de comportamiento útiles para la subsistencia de la Gran sociedad.

Afirma Hayek que “la innegable conexión *histórica* entre la religión y los valores que originaron y siguen sosteniendo nuestra civilización, tales como la familia y la propiedad plural, no significa sin embargo que exista una conexión *intrínseca* entre lo religioso y esos valores”.⁸⁰ Y ciertamente nuestro autor no puede ver tal conexión dada su negación de la existencia de una naturaleza humana esencial; pero sí es posible encontrarla desde la consideración de que la institución de la familiar obedece a una de las más fuertes aspiraciones de esa naturaleza que entraña nada menos que la supervivencia del grupo y de la especie; por ese carácter natural la mayoría de las religiones han considerado la familia como sagrada —aún dentro de sus diferentes manifestaciones, pero protegiendo siempre la procreación y educación de los hijos— en el sentido de formar parte del orden natural o divino.

Hayek señala sin embargo una relación constante aunque no intrínseca, como veíamos, entre familia y religión —“las únicas religiones que han sobrevivido son las que defienden la propiedad y la familia”—. Ciertamente podemos considerar que la vía de transmisión del credo y prácticas religiosas se produce a través de la familia y que una vez que la familia desaparece como educadora, la relación entre el individuo y el Estado, que se proclama como

⁷⁹ *Derecho, legislación y libertad*, vol. III, p. 285.

⁸⁰ *La Fatal...*, p. 214.

neutro, se hace directa y la vía de transmisión religiosa queda cortada. Así, es posible que Hayek tenga razón en que aquellas religiones que no defienden la familia acaban debilitándose a sí mismas; y ciertamente parece que disueltas ambas instituciones desaparece un obstáculo importante para la consolidación del Estado constructivista. Un indicio de que así es considerado por los constructivistas está en la persecución encubierta de las iglesias —especialmente la católica, que es la única que mantiene cierta fuerza y autoridad moral en el mundo occidental—, por los sectores socialistas de Europa occidental, utilizando la propaganda para un desprestigio sistemático.⁸¹

⁸¹ Una muestra de ello es el sorprendente Informe aprobado por el parlamento europeo el 12-3 del 2002, a propuesta de una diputada socialista, donde no sólo “se niega el derecho fundamental de cualquier religioso a expresar sus opiniones sobre cuestiones políticas o simplemente públicas (violando abiertamente el Artículo 10 de la Carta de Derechos fundamentales de la Unión Europea, sobre *Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión*), sino que además atenta contra el principio de libertad religiosa, imponiendo a una Iglesia verdades ideológicas en las que tiene que creer o vivir. El texto pide que la Iglesia católica, las ortodoxas... cambien sus verdades de fe imponiendo el sacerdocio femenino, pues la UE “condena a los dirigentes de organizaciones religiosas y de movimientos políticos extre-mistas que fomentan la (...) exclusión de las mujeres de las posiciones dirigentes en la jerarquía política y religiosa” (J. Colina, *Alfa y Omega*, 21-3-2002). Y más sorprendente es lo que, aunque fue retirado, indica el camino por el que se va avanzando: un enunciado en el que se pedía a Juan Pablo II y al Patriarca de Rumanía —*no a otras confesiones— que cambien la enseñanza moral sobre el lesbianismo; o el punto en que se manifestaba que “cuando las comunidades religiosas asumen competencias pertenecientes al sector de las autoridades públicas, funcionan objetivamente con-tra el ordenamiento democrático existente en la UE”. En el Informe “se consideran lamentables las injerencias de las iglesias y las comunidades religiosas en la vida pública”; y la mencionada diputada no dudó en postu-lar, en su intervención parlamentaria, “que la religión tiene que quedarse en el campo privado”. La cuestión es que “las competencias pertenecientes al sector de las autoridades públicas” crecen sin parar —rasgo preponderante del constructivismo político— y se extienden ya, de forma explícita, a dictar la moral que concierne directamente a la familia: sexualidad, aborto, disolución del matrimonio, “matrimonio” homosexual, etc. Una prueba de que la familia tradicional —como Hayek pudo intuir— era un dique contra la invasión de la sociedad por parte del Estado lo muestra el especial cuidado que se pone en la descalificación de quienes pretenden mantener unas normas morales que protejan a la familia frente a aquellas*

Tampoco es casualidad que la iglesia católica sea la única de las occidentales que sigue defendiendo la institución familiar, que se muestra intransigente respecto a los principios que siempre ha mantenido respecto a la familia así como a la indisolubilidad del matrimonio y sea el objeto principal de las iras de la izquierda o los sectores liberal-progresistas, pues como señala K. Haakonssen “parece ser que la mayoría de las formas del cristianismo y el judaísmo reformado están prestando conveniencia laxa y sin escrúpulos a lo que quizás sea una transformación fundamental del modelo de familia en las sociedades desarrolladas. Conforme aumentaban a gran escala el divorcio, las segundas nupcias, la paternidad de solteros, etc. —como reacción, en gran medida a las fuerzas del mercado—, las diversas confesiones se han ido desprendiendo servilmente de principio tras principio para seguir en las listas de popularidad”.⁸²

Ciertamente la pérdida de terreno de la religión y el aumento de la increencia y la secularización en los países occidentales no se ha debido sólo al interés del Estado y de quienes lo monopolizan por ocupar su lugar, sino que tiene otras causas, propias exclusivamente de la sociedad occidental: se trata de las nuevas formas de vida propiciadas por la industrialización, la urbanización, la concentración, la organización del tiempo y las expectativas de aumentar continuamente el nivel de vida, por una parte, y del ascenso de la “ciencia” a primer plano, por otra.

En cuanto a la primera causa, la industrialización y las nuevas formas de vida que llevaba consigo, han tenido un influjo enorme en el decaimiento de las prácticas religiosas; decaimiento que ha desembocado en la increencia de forma difusa e indolora. Quizá nadie haya expresado mejor que Nietzsche este fenómeno, adelantándose siempre a su tiempo: “¿Se ha observado bien hasta

pautas de conducta que contribuyen a su desintegración; al tiempo que se emprende “un intensísimo adoctrinamiento” a través de “medidas administrativas y burocráticas en pro de la reeducación general ya desde la escuela”; especialmente reeducación feminista, en nombre de una supuesta liberación de la mujer, “desvalorizándose las funciones típicas y tradicionalmente femeninas, en especial la maternidad, la crianza de los hijos...” (Ver sobre este tema P. Moa, *La sociedad homosexual*, pp. 20 y 23).

⁸² Haakonssen, K., *Una fatal concesión, Cuadernos del pensamiento liberal*, p. 73

que punto resulta necesaria para una vida auténticamente religiosa (y tanto para nuestro predilecto trabajo microscópico de análisis de nosotros mismos como para aquella delicada dejadez que se llama “oración” ...) la ociosidad o semiociosidad exterior, quiero decir la ociosidad con buena conciencia (...), a la cual no le es totalmente extraño el sentimiento aristocrático de que el trabajo *deshonra*,— es decir que nos vuelve vulgares de alma y de cuerpo? ¿Y, que en consecuencia, la laboriosidad moderna, ruidosa, avara de su tiempo, orgullosa de sí, estúpidamente orgullosa, es algo que educa y prepara, más que todo lo demás, precisamente para la “incredulidad”? Entre aquellos que, por ejemplo en Alemania, viven apartados de la religión encuentro hombres cuyo “librepensamiento” es de especie y ascendencia muy diversas, pero sobre todo una mayoría de hombres a quienes la laboriosidad ha ido extinguiendo, generación tras generación, sus instintos religiosos: de modo que ya no saben para qué sirven las religiones, y, por así decirlo, registran su presencia en el mundo con una especie de obtuso asombro. Esas buenas gentes se sienten ya muy ocupadas, bien por sus negocios, bien por sus diversiones, para no hablar de la “patria” y de los periódicos y de los “deberes de familia”...⁸³ No cabe duda que a éstas podríamos añadir en la actualidad un sin fin de ocupaciones más, proporcionadas por las nuevas tecnologías y el aumento general de rentas.

En cuanto a la segunda causa, podemos remontarnos, como afirma Taylor, a la batalla que se libró en la época victoriana “entre la teología y la ciencia en la que perdió la primera”.⁸⁴ Los nuevos conocimientos en geología sobre la edad de la tierra y del universo, las nuevas perspectivas sobre el espacio y el tiempo y sobre la biología se combinaron con el gran impacto que produjo a mediados del s. XIX la teoría darwinista de la evolución. Sobre ella afirma Taylor que “tuvo consecuencias devastadoras para la creencia dadas las estructuras intelectuales sobre las que se proyectaba la fe, principalmente, pero no exclusivamente, en los países protestantes”. Precisamente la teoría darwinista parecía demostrar “la posibilidad de tener un designio sin diseñador” (no olvidemos que ésta es la tesis, extrapolada al ámbito social, que informa toda la teoría

⁸³ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, pp. 88-89.

⁸⁴ Ch. Taylor, *Las fuentes del Yo*, p. 425.

hayekiana de la evolución que desemboca en la constitución del orden extenso), lo cual supuso una gran fisura en esa manera de razonar.⁸⁵ Esta colisión entre ciencia y religión ha llegado hasta nuestros días a pesar de que aquellos logros de la ciencia que parecían con-trarios a la fe no resultan hoy tan evidentes.⁸⁶

Knut Haakonsen considera que a pesar de las referencias de Hayek a la importancia del papel que la religión ha jugado en el fomento de las normas de conducta que hicieron posible el orden extenso, no podemos considerar sino que en realidad se trata de “concesiones desganadas”⁸⁶ a las creencias religiosas si tenemos en cuenta que respecto a ellas escribe nuestro autor que :“no podemos decir que sean verdaderas —o verificables, o constatables— en el sentido en que lo son las afirmaciones científicas, y que ciertamente no son fruto de la argumentación racional”;⁸⁷ o cuando afirma que “no sabe que significado quiere darse a la palabra Dios”. Parece, escribe Haakonsen, que más bien se trata de “tender una mano conciliadora, por encima del seto del jardín, al vecino cuya religiosidad habitual contribuye a hacer perseverar en las buenas obras...”, aunque sea por verdades que el propio Hayek califica de “simbólicas”. Y es que, ciertamente, si analizamos en su conjunto las referencias hayekianas a las creencias religiosas aparecen con-fusas y a veces contradictorias —dejando aparte lo lejos que está Hayek de haber penetrado o ni siquiera atisbado la esencia del hecho religioso, hijo, quizás a su pesar, de la mentalidad cientifista actual—, como por ejemplo su rechazo de la concepción de que un orden social y las instituciones que lo componen sean el producto de un plan individual; este rechazo le lleva igualmente a oponerse a la idea, que califica de superstición, de que en todo orden debe supo-nerse la presencia de un ente ordenador. Y ese es precisamente el fundamento de las religiones monoteístas base de la civilización occidental: la existencia de un creador que ordena el universo y sus criaturas en vistas a un finalidad.

La actitud condescendiente de Hayek vendría a ser: toleremos

⁸⁵ Ch. Taylor, *Las fuentes del Yo*, p. 426.

⁸⁶ Véase sobre este tema la obra de S. J. Gould

⁸⁶ Hayek, *La fatal...*, p. 212.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 212.

esta superstición por los beneficios que ha producido. Sin embargo, su posición ante el hecho religioso era bastante más cauta cuando escribió *Los fundamentos de la libertad* (1959), donde, en un apartado que titula *Supersticiones en torno a la superstición*, critica la actitud racionalista por “sus puntos de vista sobre lo que denomina superstición” y, continua nuestro autor, “extender el concepto de superstición a todas las creencias que no son verdaderamente demostrables carece de justificación y a menudo puede resultar dañoso. El que no debemos creer en nada cuya falsedad se haya demostrado, no significa que debemos creer tan sólo en aquello cuya verdad se ha evidenciado”.⁸⁸

Igualmente inconsistente parece su razonamiento sobre el paso de la sociedad primitiva, de corte colectivista, según nuestro autor —que se asentaba sobre instintos de solidaridad y altruismo según los cuales todo se compartía—, a la sociedad extensa, que se iniciaría con una reducción de esa solidaridad al grupo familiar, que pretendería circunscribir la posesión particular, privativa del grupo familiar, y enfrentarla a la comunal. Para acabar afirmando que todavía hoy sobreviven y conviven instintos de solidaridad dentro de la familia, con normas aprendidas en relación a los de fuera que, afortunadamente, dejan el altruismo al margen, pues en caso contrario se haría imposible el orden extenso: ¿Por qué suponer que esos instintos de solidaridad se dieron antes en el grupo que en la familia? ¿Por qué dentro de la familia han consolidado la institución de la propiedad y fuera de ella en cualquier forma que se den destruirían el orden extenso?

Resumiendo, podríamos decir que Hayek está más acertado en la importancia del papel que atribuye —¿quizás por intuición?— a familia y religión en cuanto al fomento de normas de conducta vitales para el orden extenso —consideradas ambas instituciones siempre en su dimensión social pero no en lo que significan para el individuo—, que en los escasos argumentos que desarrolla sobre su función “instrumental”, y menos aún sobre su realidad esencial. Por otra parte, podemos aplicar a Hayek la consideración de Schumpeter sobre el sistema liberal burgués: “el orden capitalista no sólo descansa sobre pilares hechos de material extracapitalista sino

⁸⁸ *Los fundamentos de la libertad*, p. 97.

que *extrae su energía* de normas de conductas extracapitalistas, a las que el mismo está abocado a destruir”.⁸⁹ Dado que, según nuestro autor, “aunque no cabe atribuir a las normas de recto comportamiento contenido natural alguno —en el sentido de reputarlas integridades en un orden eterno—, ni carácter específicamente consustancial a la naturaleza del ser humano (...) no por ello resultará lícito aseverar que la humanidad puede a su antojo establecer las normas de comportamiento que considere más convenientes”,⁹⁰ la pregunta es cómo justificar la conveniencia o la inconveniencia de tales normas a no ser *a posteriori*. Y cómo compaginar esto con su defensa de la libertad individual —aunque matice que siempre que se trate de actos que “a nadie más afecten”, o sea siempre que se trate de conducta individual privada; y reconociendo, al mismo tiempo, que aún siendo privada puede “adquirir en algunos aspectos, notable trascendencia (...), especialmente por lo que se refiere a la función reproductora”⁹¹—; pues si falta referencia a moral ontológica alguna, a verdad alguna, fácilmente puede derivar esa libertad en la creencia, el capricho o la apetencia. ¿Qué puede inducir al individuo autónomo a respetar esas normas de “recto comportamiento” que han propiciado el orden actual en vez de experimentar normas de comportamiento más apetecibles a primera vista o a corto plazo? Y menos aún ¿con qué fuerza se le pueden imponer? ¿No acaba el propio Hayek desautorizando la razón por la que seguir o por la que imponer tales normas? Desde luego que los hechos no le están dando la razón en uno de los aspectos que más le preocupaban, a pesar de que el occidente europeo goza de uno de los periodos de mayor bienestar económico: la natalidad. Si Hayek se mostraba convencido (1978) de que a este respecto es “más lógico pensar que todo quedará mejor resuelto en función de los correspondientes índices de fertilidad que el ejercicio de la libertad vaya estableciendo”⁸⁹ hoy sabemos que el individualismo europeo —combinado con las posibilidades que ofrece la ciencia para alterar la naturaleza—, está llevando a una población envejecida donde los nacimientos son insuficientes para reponer la población que muere.⁹⁰

⁸⁹ Schumpeter, *Capitalismo...*, 217.

⁹⁰ Hayek, *Derecho...*, vol. II, p. 114.

⁹¹ *Ibid*, p. 110.

⁸⁹ *Ibid*, p. 111.

⁹⁰ Según los datos que se manejan en la II Asamblea Mundial sobre el envejecimiento (2002), en España, por ejemplo, habrá más octogenarios que personas para cuidarlos. Y en el año 2050 el 42 por ciento de la

En las últimas líneas de *La fatal Arrogancia* parece que la propuesta de Hayek se dirige a sugerir la posibilidad de la sustitución de la religión tradicional —con “sus interpretaciones antropomórficas, personales o animistas”, dada la inclinación de la mayoría de la gente a concebir la tradición abstracta sólo como una Voluntad personal—, por algo más acorde con la mentalidad científica actual pero, naturalmente, que cumpla sus mismas funciones: se trataría de “encontrar esta voluntad en la *sociedad*” puesto que nos encontramos en una época en que “una explicación más trascendente podría ser tachada de superstición”.⁹¹ Pero, ¿acaso no es esto algo ya intentado y fracasado?

Como Paloma de la Nuez afirma “la tesis de la evolución cultural [hayekiana], implícitamente casi siempre, pero también de forma explícita, da por supuesto que la civilización occidental —por lo menos en el ocaso del liberalismo— es la que mejor ha protegido la libertad personal y la que ha producido el progreso de la humanidad (...). *De ahí su afán por recuperar y poner al día los principios de un orden social que ha demostrado su eficacia*”.⁹² Y es que, efectivamente, ese parece haber sido el propósito de las investigaciones y reflexiones hayekianas entorno a los principios morales —y a su transmisión— que han hecho posible el orden extenso: cómo recuperar tales principios en unos tiempos en que este orden se ve peligrosamente amenazado. Mas hemos señalado ya que los planteamientos del propio Hayek hacen imposible esta recuperación. Quizás como escribe Nietzsche: “Lo que antes no se sabía, lo que hoy sí se sabe, sí se podría saber, —no es posible ninguna *involución*, ninguna vuelta atrás en cualquier sentido y grado. (...) nadie es libre de ser un cangrejo. No hay remedio: *hay que ir hacia adelante, (...), avanzar paso a paso hacia la décadence* (—esta es mi definición del “progreso” moderno...).⁹³

población será mayor de 60 años en España, Italia y Japón. A la prolongación de la esperanza de vida se ha unido la caída vertiginosa de las tasas de natalidad.

⁹¹ Hayek, *La Fatal...*, p. 217.

⁹² Nuez, P., *La política...*, p. 256.

⁹³ Nietzsche, F. *Crepúsculo...*, p. 119.

III HAYEK Y LA LIBERTAD

Significados diversos del concepto de libertad

No podíamos acabar este trabajo sin referirnos a lo que creemos que es el eje central de la obra hayekiana: la libertad. Y la libertad en un aspecto muy concreto. Aquel que se refiere a las condiciones sociales que permiten que el individuo goce de la suficiente holgura para desarrollar su talento y su creatividad en todos los ámbitos de la cultura, sea el artístico, el científico o el económico; que dejan, si no impulsan, el que lleve adelante sus iniciativas y descubrimientos. Para determinar estas condiciones Hayek se ha adentrado en múltiples disciplinas como la epistemología, la moral, el derecho, la política y naturalmente la economía, entre otras. Para Hayek propiedad privada y libertad están estrechamente unidas. No es posible la libertad bajo un régimen de economía intervenida o planificada centralmente o, dicho de otra forma, cuanto más aumenta la intervención del Estado más disminuye la libertad del individuo para desarrollar sus iniciativas, y cuanto más disminuyen estas más se empobrece o se paraliza la innovación y por ende la productividad.

En *Los fundamentos de la libertad* (1959), una de las principales obras del autor, es donde éste expresa de forma más completa y sistemática las implicaciones de la libertad en el individuo y en la sociedad —aunque este tema sea constante a lo largo de toda su obra desde *Camino de servidumbre* (1944). Comienza aquí intentando clarificar el significado del concepto de “libertad” que se despliega en libertad “individual” o “personal” —que sería “el estado en que un hombre no se halla sujeto a coacción derivada de la

voluntad arbitraria de otro o de otros”¹—; en libertad social o “civil” —que se refiere a “esos ejercicios (...) particularmente significativos para el funcionamiento de la democracia, tales como la libertad de palabra, de asamblea y de prensa”— y, por último, la “libertad política” —o “participación de los hombres en la elección de su propio gobierno, en el proceso de la legislación y en el control de la administración”.² Esto es lo que se conoce a veces como libertad “exterior”; pero otra libertad más importante, por ser previa, es la llamada “libertad interior” —“más íntimamente emparentada con la libertad “individual” o libertad de conciencia—. Hayek la define como “la medida en que una persona se guía en sus acciones por su propia y deliberada voluntad, por su razón y permanente convicción más bien que por impulsos” y “lo opuesto a la “libertad interior” no es la coacción ajena, sino la influencia de emociones temporales, la debilidad moral o la debilidad intelectual”.³ Esta libertad se define también como la facultad de escoger; que se apoya en la capacidad, exclusiva del ser humano, de poder representarse diferentes vías de acción para el futuro y darse cuenta de que sus limitaciones le impedirán realizarlas todas, que de sus diferentes futuros posibles

¹ *Los fundamentos...*, p. 32. Hay que señalar que el sentido de “coacción” utilizado por Hayek ha sido objeto de numerosas críticas. Entre las más importantes están las de R. Hamowy y las de M. Rothbard. Señala éste autor que una de las confusiones de este vocablo se produce al entenderlo “como una especie de término híbrido que incluye no sólo violencia física, sino *también* acciones voluntarias, no violentas ni invasoras, como la actitud del carácter” (Se refiere Rothbard al ejemplo de una mujer “gruñona” o un marido “hosco” que coaccionan psicológicamente al otro con su actitud). “¿No existe acaso una fundamental diferencia cualitativa, una diferencia *de género*, entre una esposa gruñona y el uso de la violencia física para rechazar o restringir su desagradable conducta?”, se pregunta Rothbard. (Hay sin embargo un caso no contemplado por éste autor: se trata de que uno no sea consciente de la coacción psicológica que se ejerce sobre él —por ejemplo el caso de la propaganda sutil, bien dirigida y persistente— ¿cómo oponer resistencia?). Pero además el término conlleva “no sólo confusión sino contradicción intrínseca”, asegura este autor. Hayek incluye, en efecto, en su concepto de “coacción”, no sólo la violencia física, es decir, una acción o un intercambio impuesto por la fuerza, sino también ciertas formas de *negativa* pacífica y voluntaria a hacer intercambios” (Véase *La ética de la libertad*, p. 300).

² *Ibid*, p. 35.

³ *Ibid*, p. 37.

sólo podrá quedarse con uno y habrá de renunciar a los demás; en este sentido todos los seres humanos tienen que enfrentarse en multitud de ocasiones a la elección de una opción entre las varias que tienen ante sí; o lo que es igual, no puede no escoger. Naturalmente, el escoger está en función del exacto conocimiento de a dónde nos llevan esas vías de acción posible. Y para determinadas corrientes de pensamiento sólo el elegir bien, o mejor, elegir el bien supone auténtica libertad; es decir que el querer se adhiera al bien y lo realice.⁴ No lo sería en cambio el elegir incluso el mal. Esta libertad quedaría limitada, pues, por la falta de voluntad para llevar a cabo la resolución adoptada -el bien futuro se sacrifica por el placer presente-, o por la falta o el error de conocimiento. Hayek, sin embargo, considera un “sofisma” y advierte contra él la aceptación de que “sólo somos libres si en cierto sentido hacemos lo que deberíamos hacer”.⁵ En realidad lo que verdaderamente interesa a nuestro autor es la libertad externa, teniendo en cuenta que “el que una persona sea capaz o no de escoger inteligentemente entre distintas alternativas o de adherirse a la resolución adoptada es un problema distinto del de si otras gentes le impondrán su voluntad”.⁶ Aunque no deja de reconocer que a veces pueden confundirse, dado que algu-nos tienden a considerar como coacción externa lo que sólo es falta de voluntad para superar obstáculos que pueden salvarse con inteligencia y con esfuerzo.

Finalmente, Hayek llama la atención sobre la confusión más grave que se ha producido acerca del significado de libertad: la que tiene lugar al identificar libertad con “poder hacer lo que uno quiera”.⁷

⁴ En este sentido Ives R. Simon distingue entre “*initial liberty* and a *terminal liberty*. Initial liberty is the sheer power of choosing, I mean the power of choosing the good and the evil as well. This liberty, which immediately flows from our rational nature, this liberty that we are provided with by the very fact that we are given our rational nature, can be used rightly as well as wrongly, and has de value of a means rather than that of and end. Now, at the term of our endeavor to improve our nature by supplementing it with virtues, another liberty appears, which is a power of choosing the good alone” (*Nature and functions of authority*, p. 40).

⁵ *Los fundamentos...*, p. 38.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷ Hayek se refiere a los orígenes de esta concepción de la libertad. “Esta teoría aparece en el *aperçú* atribuido a Voltaire en virtud del cual *quand je peux faire ce qui je veux, voilà la liberté*, en la declaración de Bentham de que “toda ley es un mal ya que todas ellas son una infracción

Libertad que viene a confundirse con omnipotencia y que, en realidad, es un imposible; pero que se ha hecho peligrosa por inducir a falsas expectativas e ilusiones. “La confusión de la libertad como poder con la libertad en su significado originario conduce inevitablemente a la identificación de libertad con riqueza y hace posible explotar toda la atracción que la palabra arrastra en apoyo de la petición de redistribución de la riqueza”.⁸ Sin duda como, afirma Hayek, esta confusión fue deliberadamente cultivada por el socialismo como consecuencia de su afán igualitarista; el cual lleva así a la ilusión de creer no sólo que se puede alcanzar cualquier cosa teniendo medios materiales sino que se puede llegar a ser lo que uno desee independientemente de los talentos que posea o los esfuerzos que esté dispuesto a hacer. Por eso es frecuente la queja, ante realizaciones mediocres o poco exitosas en el campo que sea —estudio, arte, investigación, producción, etc.— de que la causa es la falta de dinero, de subvenciones, de medios, etc., pero no el propio sujeto.

Hayek se hace eco de las críticas que se han dirigido a su manera de entender la libertad en el sentido de que es un concepto negativo definido como ausencia de la coacción que pueda derivar de la voluntad de otros hombres. Ahora bien “todo aquello que permite hacer cosas específicas no es libertad, a pesar de designarlo como “una libertad”; en tanto que la libertad es compatible con la no permisión para hacer cosas específicas, se carece de ella si uno necesita permiso para llevar a cabo la mayor parte de cuanto puede hacer”; es decir, “las libertades (...) son los especiales privilegios y exenciones que grupos e individuos pueden adquirir mientras el resto permanece más o menos esclavizado”.⁹ O, de otro modo, el hablar de libertad positiva o libertad-para “supone que se es libre para hacer algo concreto y que, por tanto, no hay libertad para hacer más de lo permitido. Una ética que dice no harás, deja libertad para todo lo que no prohíbe expresamente; la ética del deber hacer implica la imposición de formas de conducta; con la particularidad de que si una ética del deber hacer da contenido a la política, queda abierto el

de la libertad”, en la proposición de B. Russell, que define la libertad como “ausencia de obstáculos para la realización de nuestros deseos” (...) así entendida la libertad general es imposible, ya que la libertad de cada uno entraría en conflicto con la libertad ilimitada —es decir, sin restricciones— de los demás” (*La Fatal...*, p. 113).

⁸ *Los fundamentos...*, p. 41.

⁹ *Los fundamentos...*, p. 43.

camino a toda clase de coacciones”.¹⁰

Ya nos hemos referido antes -al hablar de los delitos de omisión- a cómo efectivamente se están cumpliendo los temores de Hayek a este respecto en las socialdemocracias europeas. No se limita el Estado hoy al ideal liberal de ejercer su poder sólo para impedir que unos ciudadanos coaccionen a otros; para proteger la vida, la seguridad o los bienes de unos frente a los abusos de los otros, sino que impone a menudo formas de conducta. Y una vez que el poder político se arroga la facultad de dictar la moral, el derecho se convierte en el instrumento de que se vale para imponerla; y así, “deja de ser instrumento de libertad, para serlo de coacción”.¹¹ Naturalmente cuando la moral del Estado se impone a través de la ley, de la coacción, no cabe hablar ni de moral, ni de libertad. Pero también se puede considerar que cuando se produce una pérdida total de valores; cuando se pierde de vista la existencia de bienes auténticos frente a los bienes aparentes o momentáneos; cuando no se interiorizan determinados comportamientos virtuosos y se los incorpora como parte constitutiva del carácter, puede llegar a hacerse necesaria la coacción externa para mantener un mínimo de orden y cooperación social; lo que trae como consecuencia, la pérdida de la libertad. Es por ello que Hayek considera la necesidad de normas generales, iguales para todos y una sólida moral procedente de la tradición, por lo que ésta acumula de experiencia. El autocontrol del individuo es lo que permitirá un universo donde sea posible la libertad de todos. La alternativa sería el caos y la anomia o la coacción externa.

Pero le interesan a nuestro autor sobre todo dos aspectos básicos del ejercicio de la libertad vitales para el mantenimiento del orden extenso: la libertad como condición de la creatividad y la iniciativa humanas y la libertad como base y ejercicio de la responsabilidad —“pocas creencias han hecho más para desacreditar el ideal de libertad como la errónea de que el determinismo científico ha destrozado las bases de la responsabilidad intelectual”.¹²

¹⁰ Dalmacio Negro, Prólogo a *Sobre la libertad*, S. Mill, p. 51.

¹¹ *Op. cit.*, p. 51.

¹² Hayek, *Los fundamentos...*, p. 38.

Libertad condición de la creatividad

Ya es sabida la defensa que hace Hayek de ciertas formas de organización social y política porque piensa que son las que mejor permiten que los individuos desarrollen sus talentos y sus iniciativas, bien sea en el ámbito científico y la actividad intelectual en general, bien en el ámbito productivo; que a su vez están estrechamente relacionados, puesto que la producción descansa tanto en la inventiva de los seres humanos como en la capacidad de organizar y ofrecer a los demás el producto de esa creatividad. Y también porque “la libertad es esencial para dar cabida a lo imprevisible e impronosticable”,¹³ además de que permite al individuo rentabilizar mucho mejor la información que tiene a su alcance, en su medio; ensayar y buscar nuevas realizaciones a partir de ella. Así pues, defiende nuestro autor aquellas sociedades que basan su economía en el libre mercado y su organización política en la división de poderes y en un “gobierno bajo la ley”, como forma de limitar el poder del Estado, frente a aquellos regímenes donde no existe la propiedad privada, ni las libertades individuales, sociales y políticas. Decía Hume que “es opinión aceptada que el comercio no puede florecer sino bajo un gobierno libre”¹⁴. Pero dándole la vuelta a la frase, quizás nos aproximemos más a lo cierto y a las tesis hayekianas si decimos que allí donde se permite el comercio y la economía de mercado, más cuanto más se desarrolla, no es posible un poder político totalitario; o que la libertad se cuele, inevitablemente, y resultan inútiles los esfuerzos del poder político en sentido contrario. Hume hace notar agudamente la gran creatividad que tuvo lugar en los siglos XVI y XVII en ciertos países con gobiernos tiránicos o absolutos —Roma, Florencia, Amberes, Francia...—. Sin embargo dábase en ellos la circunstancia de que el comercio era floreciente.¹⁵

¹³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴ *Ensayos políticos*, p. 69.

¹⁵ Hume, en sus *Ensayos políticos*, en el capítulo dedicado a “La libertad civil”, afirma que “el mundo es todavía demasiado joven para establecer en política un número considerable de verdades generales”. Su pretensión inicial es comparar la libertad civil con el gobierno absoluto a fin, sin duda de que queden patentes “las ventajas de la primera sobre el segundo”, para reconocer después las dificultades de esta empresa, ya que, con frecuencia, han surgido en los asuntos humanos acontecimientos

Desde luego los hechos han venido a corroborar que Hayek tenía razón al asociar economía planificada con falta de libertad individual y con constricción de la creatividad. Tras la caída del comunismo real ha quedado en evidencia la importancia de la libertad para la creatividad y el aumento de la riqueza. Sociedades donde el nivel medio de educación y preparación era quizás superior al de las sociedades occidentales han quedado notablemente por debajo en desarrollo científico, técnico y aún artístico a pesar de copias y robos de patentes —un ejemplo de cómo la disciplina extremada ¹⁶, o el

“contrarios a lo esperado por los antiguos” que no permiten generalizaciones o que evidencian que las que se han hecho no son ciertas. En verdad “los antiguos observaron que artes y ciencias tienen siempre su origen en las naciones libres (...), que cuando los griegos perdieron su libertad, aunque aumentaron sus riquezas por las conquistas de Alejandro vieron declinar las artes (...). Pero ¿qué habrían dicho esos autores ante los ejemplos de la Roma y la Florencia modernas? La primera llevó a la perfección todas las bellas artes de la escultura, la pintura y la música (...) mientras gemía bajo la tiranía del clero; mientras la segunda lograba sus mayores progresos en las artes y las ciencias tras comenzar a perder su libertad por la usurpación de los Médicis: Ni Ariosto, ni Tasso, ni Galileo, nacieron en repúblicas como tampoco Rafael o Miguel Ángel. (...) Pero el ejemplo más eminente del florecimiento de la cultura bajo gobiernos absolutos es el de Francia, que apenas ha gozado nunca de libertad bajo gobiernos absolutos, y sin embargo ha llevado las artes y las ciencias a una perfección comparable casi a la de cualquier otra nación” (p. 68).

¹⁶ Ya hablamos en un capítulo anterior de la importancia de la disciplina para el desarrollo de la creatividad y de cómo llevada hasta un cierto grado puede ser fecunda y pasando de él se convierte en esterilizadora. En este sentido escribe Nietzsche que “lo esencial “en el cielo y en la tierra” es, según parece, repetámoslo, el *obedecer* durante mucho tiempo y en *una única dirección*: con esto se obtiene y se ha obtenido siempre, a la larga, algo por lo que merece vivir en la tierra, por ejemplo, virtud, arte, música, baile, razón, espiritualidad,— algo transfigurador, loco y divino. La prolongada falta de libertad del espíritu, la desconfiada coacción en la comunicabilidad de los pensamientos, la disciplina que el pensador se imponía de pensar dentro de una regla eclesiástica o cortesana o bajo presupuestos aristotélicos, la prolongada voluntad espiritual de interpretar todo acontecimiento de acuerdo con un esquema cristiano y de volver a descubrir y justificar al dios cristiano incluso en todo azar,— todo ese esfuerzo violento, arbitrario, duro, horrible, antirracional ha mostrado ser el medio a través del cual fueron desarrollándose en el espíritu europeo su fortaleza, su despiadada curiosidad y su sutil movilidad...”(*Más allá del bien y del mal*. Alianza, p. 127).

poder de control del totalitarismo, o el desinterés del individuo en la creación de algo cuyo desarrollo y beneficios no le pertenecerán, o todas estas cosas juntas, pueden anular la creatividad. También pueden compararse las magníficas realizaciones en los campos de la literatura y la música, entre otros, en la Rusia zarista del s. XIX, sin libertades políticas, pero con libertad parcial de expresión, con las de la Rusia soviética del s. XX, donde cualquier medio de expresión y cualquier realización eran propiedad del Estado y, por lo tanto, nada podía escapar a su control. Y de ello cabe sacar la consecuencia de que cuanto más intervenida está una economía por parte del Estado —sectores nacionalizados o protegidos—, aún en sistemas donde funciona la economía de mercado, no sólo ocurre que disminuya la productividad, sino que disminuyen las oportunidades para que el individuo use de su iniciativa y creatividad. Por otra parte el hecho de que existan libertades políticas formales no asegura que el Estado limite sus poderes.

Responsabilidad

El otro aspecto importante de la libertad por sus consecuencias para la sociedad en su conjunto como para el propio individuo es el de la responsabilidad. Comienza Hayek el capítulo V de la obra citada, “Responsabilidad y libertad”, con tres afirmaciones fundamentales que resumen esa intrínseca relación que se da entre ambas

La libertad no sólo significa que el individuo tiene la oportunidad y responsabilidad de la elección, sino también que debe soportar las consecuencias de sus acciones y recibir alabanzas o censuras por ellas. La libertad y la responsabilidad son inseparables. Una sociedad libre no funcionará ni perdurará a menos que sus miembros consideren como derecho que cada individuo ocupe la posición que se deduzca de sus acciones y la acepte como resultado de sus propios merecimientos.¹⁷

Se puede decir que sobre estas asunciones estuvieron

¹⁷ *Op., cit.*, p. 105

asentadas las sociedades cristianas europeas, la moral, el derecho y la política hasta el s. XIX. Se produce sin embargo a lo largo de este siglo un avance paulatino hacia la escisión entre libertad y responsabilidad individual que no podía sino provocar profundas alteraciones en la organización social. Ciertamente la extensión y fortalecimiento de las doctrinas “igualitaristas” ha tenido un fuerte influjo en el decaimiento de la exigencia de responsabilidad individual junto con la estima por la libertad. Señala Hayek, con toda razón, “que la responsabilidad ha llegado a ser un concepto impopular, una palabra que evitan los oradores o escritores de experiencia, debido al evidente fastidio o animosidad con que se la recibe por una generación que no gusta en absoluto que la moralicen”.¹⁸ Un papel importante igualmente en el decaimiento de la responsabilidad lo ha tenido el sistema democrático tal como se concibe hoy, como “un proceso de compra de votos en virtud del cual se intenta dar satisfacción a ese conjunto de intereses”¹⁹ de grupos sociales o individuos. Naturalmente en esta perspectiva siempre puede resultar impopular para el político pedir a las gentes que asuman sus propias responsabilidades en vez de acudir a resolverles los problemas que se derivan de sus acciones o que podrían resolver por sí mismas. Así pues, podríamos decir que determinismo científicista, “igualitarismo” y cierta práctica de la democracia se han aliado para desacreditar el concepto de responsabilidad.

Según las teorías deterministas, como expone Hayek, “la conducta de una persona en un preciso momento, su respuesta a cualquier serie de circunstancias externas, vendrá determinada por su constitución hereditaria y la práctica acumulada con cada nueva experiencia, interpretada a la luz de anteriores experiencias individuales. Tratase de un proceso acumulativo que en cada caso produce una única y precisa personalidad”.²⁰ Así pues sus acciones responderán siempre a su particular constitución biológica y psicológica y al medio en que se configuró esa personalidad; la cual una vez consolidada no podrá ser influenciada externamente por razonamientos, consejos, alabanzas o críticas. Mas para nuestro autor la cuestión que más interesa a efectos prácticos es “hasta que punto, en determinadas circunstancias, existen probabilidades de influir a las personas en la dirección deseada, mediante el

¹⁸ Hayek, *Los fundamentos...*, p. 106.

¹⁹ Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. III, 71.

²⁰ *Los fundamentos...*, p.109.

conocimiento de que cierta acción les hará subir o bajar en la estima de sus semejantes”²¹; o también que las consecuencias de tal acto le supondrán una satisfacción o un inconveniente para el futuro. El problema no es tanto la afirmación o no de la causalidad sino la forma de constituirse la sociedad sobre la base de la responsabilidad del individuo al tratarle “como sí” su voluntad fuese libre y por tanto se le pudiese imputar la responsabilidad de sus actos. Por otra parte, como escribe Hayek, “la afirmación de que una persona es responsable de su proceder pretende convertir sus actos en algo distinto de lo que serían si aquella no creyera en la realidad de este aserto”.²² El hecho de considerarse responsable de sus acciones puede llevar al individuo a pensar más seriamente en sus consecuencias y obrar de forma más cuidadosa o meditada. Es decir, la atribución de responsabilidad, independientemente de que suponga la afirmación de un hecho es, a efectos sociales, como señala Hayek, “algo así como una convención proyectada para forzar a la gente a la observancia de ciertas reglas”.²³ Sin ella sería incongruente el mantenimiento de todo sistema penal represivo y toda moral. Nuestro autor expresa sus dudas acerca de que sea posible “asegurar la supervivencia de cualquier norma si quienes deciden regularmente infringirla no reciben la sanción consistente en la marginación del entorno social”.²⁴ Por otra parte la negación de la responsabilidad y la libertad individual nos llevaría también a la negación de la responsabilidad en común y de la responsabilidad política. Entonces, “es dudoso que la democracia pueda sobrevivir en una sociedad organizada sobre el principio de la terapéutica más bien que sobre el de la valoración; sobre el principio del error más bien que sobre el del pecado. Si los hombres son libres e iguales, deben ser juzgados en vez de hospitalizados”.²⁵

²¹ *Ibid.*, p.110.

²² *Los fundamentos...*, p. 110.

²³ *Ibid.*, p. 111.

²⁴ *Derecho, legislación y libertad*, vol. III, p 300.

²⁵ Wormuth, F. D., *The origins of Modern Constitutionalism*, New York 1949, p, 212. Cit. por Hayek *Los fundamentos de la libertad*, p. 105. A este respecto escribe A. D’Ors que “la socialización despersonalizada y, por ello mismo, disolvente de la responsabilidad individual tiende a sustituir el Derecho Penal por la Victimología, por la que se trata de remediar el padecimiento de los efectos de los delitos producidos en la sociedad y que no deben imputarse a personas concretas, pues se consideran hechos sociales normales contra cuyas consecuencias materiales conviene asegurarse a costa de la Sociedad, única responsable, y contra los que no

A las teorías deterministas se unieron las doctrinas socialistas, decíamos, a fin de justificar la situación desgraciada de ciertas personas o grupos sociales. El individuo no es responsable de su situación, no puede luchar contra el medio, contra las condiciones adversas, contra los intereses de los poderosos; y esa es la causa tanto de su fracaso en la consecución de ciertos bienes como de su maldad moral. Los condicionamientos frecuentes para la consecución de algún bien, vencibles con talento, esfuerzo y voluntad se convierten en un determinismo absoluto que evita el sentimiento de impotencia o de mala conciencia. Es la sociedad la que hace malo al hombre, la que no permite que desarrolle sus talentos y alcance la posición que merece. Ningún filósofo contribuyó más que Rousseau a extender esta doctrina de la no-responsabilidad. “Resucitó como dogma el tópico antiquísimo de que el verdadero pecado original no tiene carácter trascendente, sino social: es la propiedad, un hecho existencial. Con ello liberó al individuo —en primer lugar al inquieto calvinista Rousseau— de su sentimiento de culpa, transfiriéndolo a la sociedad. La sociedad artificiosa, producto de la razón, en la que existe desigualdad, es culpable de todos los males morales que atribulan a los hombres”²⁶.

es lícita ya la “legítima defensa” (Una introducción al estudio del Derecho, Rialp, 1989, pp. 158-159).

²⁶ D. Negro, *La tradición liberal y el Estado*, p. 180.

Para Nietzsche el “*ressentiment* de Rousseau” es el prototipo de resentimiento procedente de una personalidad poseída de vanidad y autodesprecio desenfrenados (véanse pp. 87 y 125 de *Crepúsculo de los ídolos*). El tipo de persona que necesita responsabilizar al orden social o político de lo que podría haber sido responsabilidad suya. Anarquismo y socialismo se asientan sobre esta concepción. En este sentido escribirá Nietzsche que: “Cuando el anarquista, como vocero de capas *decadentes* de la sociedad, reclama con bella indignación “derecho”, “justicia”, “igualdad de derechos”, está sometido, al hacer esto, únicamente a la presión de su incultura, la cual no sabe comprender *por qué* sufre propiamente él, —*de qué* es pobre él, de vida... Un instinto causal domina en él: alguien tiene que ser culpable de que él se encuentre mal (...). Atribuir el propio malestar a los demás o a *sí mismo* —lo primero lo hace el socialista, lo último, por ejemplo, el cristiano...” (*Ibid.*, p. 107).

Más recientemente, en sus “confesiones”, el filósofo comunista francés Altusser se muestra según esa personalidad tipo que rehuye responsabilidades: describe todo tipo de bajezas realizadas por él, robo, infidelidad, aprovechamiento de los amigos, humillaciones sexuales a su pareja, utilización de mujeres para su satisfacción, su “cómoda estancia” en

Nietzsche fue uno de los filósofos que más elevaron su voz, en el siglo XIX, contra las doctrinas de la irresponsabilidad desde una óptica anticristiana. Es verdad que empieza criticando esa teología de la responsabilidad que había impregnado la vida de occidente: "A los seres humanos se les imaginó "libres" para que pudieran ser juzgados, castigados, —para que pudieran ser *culpables*: por consiguiente se *tuvo que* pensar que toda acción era querida, y que el origen de toda acción estaba en la consciencia (...). Hoy (...) intentamos (...) expulsar de nuevo el concepto de culpa y el concepto de castigo..."²⁷. Se adelantaba Nietzsche así, a las teorías del psicoanálisis —cuya terapia se basa en sacar a la luz los sentimientos de culpabilidad, reprimidos en el inconsciente y que provocan la consiguiente neurosis—; en realidad la "expulsión" ha sido tan completa que los sentimientos de culpa no es que estén reprimidos sino que *no están*, no existen, bajo la nueva forma de educar en que la noción de culpa y de responsabilidad tiende a desaparecer. Pero no era una crítica la nietzscheana para acabar con la responsabilidad sino para pedir más. Pues "¿qué es la libertad? —se pregunta este filósofo—. *Tener voluntad de autorresponsabilidad*. Mantener la distancia que nos separa. Volverse más indiferente a la fatiga, a la dureza, a la privación, incluso a la vida. Estar dispuesto a sacrificar a la propia causa hombres, incluido uno mismo (...). El hombre que *ha llegado a ser libre* y mucho más el *espíritu* que ha llegado a ser libre, pisotea la despreciable especie de bienestar con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas y demás demócratas (...) ¿Por qué se mide la libertad, tanto en los individuos como en los pueblos? Por la resistencia que hay que superar..."²⁸. Es decir, la libertad se conquista; es el poder de la voluntad lo que tiene que remover los obstáculos, no esperar la concesión gratuita. Como bien percibe Nietzsche esta en marcha una transformación del concepto de libertad. "La gente vive para el hoy, vive con mucha prisa, —*vive muy*

el campo de concentración que le evitaba los peligros del frente..., para acabar justificándolas, después de *descargar su responsabilidad* en la familia, la sociedad, etc.; o en su neurosis, con la ayuda del psicoanalista. Se lamenta y "compadece" por la muerte "en la soledad de un horrible asilo" de una secretaria de la École, para añadir a continuación que "este tipo de cosas estarán prohibidas cuando *hayamos cambiado* la sociedad" (Louis Althusser, *El porvenir es largo*, Círculo, p. 395). Pero mientras se produce ese cambio no duda en internar a su propia madre en un asilo.

²⁷ *El crepúsculo de los ídolos*, p. 69.

²⁸ *Ibid.*, pp. 114-115.

*irresponsablemente: justo a esto es a lo que llama "libertad"*²⁹. Con este nuevo concepto de libertad el individuo pierde de vista no sólo su futuro sino el de las generaciones venideras. La huida de la responsabilidad procede de la debilidad y fomenta esa misma debilidad; hace vivir siempre dependiente de los otros, de la sociedad o del Estado.

Dejando de lado la interpretación nietzscheana, su veracidad o no, sobre el motivo de los teólogos al defender la doctrina de la voluntad libre, lo cierto es que el catolicismo contribuyó de manera poderosa a fomentar el sentido de responsabilidad individual y la idea de que en verdad el hombre que no es libre no puede ser considerado culpable; o que no se puede imputar responsabilidad a quien previamente no es libre. El pensador español Donoso Cortés destacó, entre otros, desde la perspectiva católica, por su defensa de la responsabilidad y sus críticas hacia las escuelas socialistas y racionalistas en general. Lo que no se puede negar, en cualquier caso, es la habilidad de este pensador para poner de manifiesto las grandes incoherencias en que se mueven estas escuelas. Por el contrario, el dogma católico podrá no aceptarse pero una vez que sus principios son aceptados se hace notar la interna consistencia con sus conclusiones. Así hace Donoso una comparación de los fundamentos del concepto de *solidaridad* en el catolicismo y en los distintos socialismos; concepto clave que se ha esgrimido como base de la acción social y política. Como escribe Donoso, para la teología católica "el dogma del pecado actual es correlativo al dogma de la variedad en la especie; el del pecado original y el de la imputación es correlativo al que enseña la unidad sustancial al género humano; y como consecuencia de uno y otro viene el dogma según el cual el hombre esta sujeto a una responsabilidad que le es propia y otra responsabilidad que le es común con los demás hombres". Y es a "esa responsabilidad en común, a que llaman *solidaridad* (...). Por ella se afirma y hasta cierto punto se crea la humanidad, con cuya palabra, que carecía de sentido en las sociedades antiguas, se significa la unidad sustancial de la naturaleza humana y el estrecho parentesco que tienen entre sí unos con otros todos los hombres". Por el contrario, continua este autor, en la teoría comunista de la solidaridad "la humanidad no es solidaria en el sentido de que en el vasto conjunto de todos los hombres [estos son] solidarios entre sí porque por la naturaleza son unos, sino en el sentido de que es una

²⁹ *Ibid.*, p. 116 . El subrayado es nuestro.

unidad orgánica y viviente que absorbe a todos los hombres, los cuales, en vez de constituirla la sirven “.³⁰ Por otra parte, la negación de la responsabilidad implica la negación de la culpa, esa es la negación fundamental del socialismo frente a lo que había sido “el centro de las afirmaciones católicas” y el soporte sobre el que estaba edificado el orden social europeo. Mas esta negación de la culpa lleva aparejadas otra serie de negaciones que además arrastran a la negación del concepto de *solidaridad*. Así lo expresa Donoso Cortes:

Los socialistas niegan el pecado y la posibilidad del pecado juntamente. Negado el hecho y la posibilidad del hecho, procede la negación de la libertad humana, que no se concibe sin el pecado, o por lo menos, sin la potestad de la naturaleza humana de convertirse de inocente en pecadora.

Negada la libertad, queda negada la responsabilidad. La negación de la responsabilidad lleva consigo la negación de la pena; negada esta procede (...) la negación de los gobiernos humanos. Luego por lo que hace a la cuestión del gobierno, la negación del pecado va a parar al nihilismo.

Negada la responsabilidad individual, queda negada la responsabilidad en común (...); y como quiera que no puede afirmarse de algunos lo que por una parte se niega de cada uno de por sí y por otra de todo, síguese de aquí que, una vez negada la responsabilidad del individuo y de la especie, procede negar la responsabilidad de todas las asociaciones. Esto significa que no hay responsabilidad social, ni responsabilidad política, ni responsabilidad doméstica”.³¹

Esta negación de la responsabilidad lleva pues al absurdo en que caen las doctrinas socialistas de querer fundar las sociedades y los gobiernos en una yuxtaposición de seres irresponsables. Y un absurdo mayor, dirá este autor, es la inconsecuencia de ciertos socialistas como Robert Owen que “después de haber negado la libertad y la responsabilidad individual, no satisfechos con la extravagancia de afirmar la sociedad y el gobierno, pasa todavía más adelante y da consigo en la extravagancia inconcebible de recomendar la benevolencia, la justicia, el amor a los que no siendo responsables ni libres, ni pueden amar ni pueden ser justos ni benevolentes”.³²

³⁰ José Donoso Cortés, *Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Planeta, p. 164.

³¹ *Op. cit.*, pp. 192-193.

³² J. Donoso Cortés, *op. cit.*, p. 190.

Tras dos siglos de controversias en que el socialismo ha ganado terreno y se ha producido un debilitamiento del sentido de la responsabilidad, que ha traído como consecuencia unas teorías cada vez menos rigurosas de los criminalistas acerca de la consideración del delito y de la pena, la confusión y las contradicciones que reinan en torno a este tema se agudizan. Trata Hayek de alertar sobre el peligro de este caos y las consecuencias de no establecer de forma clara la responsabilidad individual; así como la frecuente exculpación de las consecuencias de las acciones del individuo, quizá por una compasión mal entendida. Aunque ciertamente nuestro autor no se plantea, como lo hace Donoso, los fundamentos metafísicos o religiosos de la libertad interior, sino que, una vez más su afirmación de la libertad y la responsabilidad personal se hace desde el punto de vista instrumental; es una condición sin la cual no puede darse un orden político liberal. El ideal de un Estado con poderes limitados y con intervención mínima en las vidas de los ciudadanos se hace imposible pues cuando disminuye el autocontrol del individuo y éste elude sus responsabilidades: el Estado ha de hacerse cada vez más omniabarcante a fin de suplir todas las dejaciones de aquel. Y ciertamente, no ha cejado el Estado de alentar tal dejación en la medida en que, gracias a ella, aumenta su poder. En este sentido señala John Gray que “el declive del sistema clásico de pensamiento liberal coincidió con la llegada de la democracia de masas —y en gran medida fue resultado de la misma—, en la cual el orden constitucional de la sociedad libre pronto se vio sujeto a la alteración por efecto de los procesos de *competencia política*. El pensamiento liberal rápidamente sancionó la nueva concepción del régimen de gobierno engendrado en la lucha por los votos en una democracia de masas —la concepción del gobierno como bene-factor y no, como hasta entonces, como guardián de la estructura dentro de la cual los individuos pueden *velar por sí mismos*”.³³

Los planteamientos hayekianos respecto a la libertad individual son notablemente coincidentes con la teología católica de la atribución de la responsabilidad; aunque desde una perspectiva secular e instrumental, como decíamos, que le impide ahondar en el significado de la libertad para la persona —sólo lo hace para la

³³ J. Gray, *Liberalismo*, Alianza, p.141.

sociedad— y le hace difícil conjugar autoridad con libertad, a lo que ciertamente aspira. Así, como escribe D. Negro, “el liberalismo, cuya visión coincidente con la católica, es más favorable a reconocer la responsabilidad humana y por tanto la libertad, al mismo tiempo que desconfía por la misma causa del gobierno, es antiestatista y securitario únicamente en lo necesario para garantizar las libertades. El protes-tantismo, tendencialmente más estatista y securitarista, es proclive en cambio a la democracia —secularización del sacerdocio universal de los cristianos— y favorece —por el libre examen— el espíritu de independencia, confiando más en el gobierno, como adaptación y transposición secularizada, del espíritu y la organización de las Iglesias reformadas”³⁴.

Señala Hayek, con acierto, una de las inconsecuencias más notables que se producen hoy acerca de la responsabilidad. Por una parte se apela a la solidaridad y al compromiso del individuo con gentes y situaciones lejanas sobre las que difícilmente puede influir o responsabilizarse y se le exculpa de aquellas responsabilidades que le cabrían como consecuencia de sus acciones directas para con él mismo o con las personas a las que afectan tales acciones. La responsabilidad, escribe Hayek, “para gozar de efectividad, debe ser limitada, definida y adaptada emocional e intelectualmente a la capacidad humana. El sentido de la responsabilidad se destruye tanto por enseñar que uno responde de todo como por predicar que no responde de nada. La libertad exige que la responsabilidad del individuo se extienda sólo a lo que se presume que puede juzgar; la libertad exige que las acciones del individuo tengan en cuenta consecuencias que están dentro de sus posibilidades de previsión y, particularmente, que se le haga responsable de sus propias acciones (o de las personas pertenecientes a su cargo), *pero no de las atribuibles a quienes son igualmente libres*”³⁵. Y ciertamente cada vez se alejan más las socialdemocracias occidentales de esta concepción de la responsabilidad. El ciudadano delega su solidaridad hacia los lejanos, en el Estado benefactor, cuya capacidad de beneficencia considera ilimitada. Se trata de una responsabilidad virtual —que supone restar sin que disminuya el todo del que se resta; sin que disminuya lo que el Estado debe darme a mí—; y que, además, obliga a dirigir la solidaridad a donde algunos no quisieran,

³⁴ *La tradición liberal y el Estado*, p. 127.

³⁵ *Los fundamentos de la libertad*, pp. 118-119. El subrayado es nuestro.

perdiéndose así uno de los derechos y deberes fundamentales del hombre libre: “decidir qué necesidades y qué necesitados se le antojan más importantes”; o, lo que es igual, “la forma de valorar a una persona necesitada dependerá de nuestra escala de valores”.³⁵ Es por esto que al arrogarse el Estado la capacidad de decidir sobre qué sectores debe recaer su beneficencia anula por completo la objeción de conciencia. Por otra parte, mientras se exhorta continuamente al individuo a la práctica de esa responsabilidad virtual transferida al Estado, se le disculpa su irresponsabilidad efectiva —la individual— para consigo mismo o sus próximos; al tiempo que el propio Estado se hace cargo de las consecuencias no deseables de ciertos comportamientos. Práctica que no se puede mantener de forma universal y continuada como es evidente. No es solo que “una sociedad *libre* no funcionará ni perdurará” si la posición de cada uno no es la que ha ganado como consecuencia de sus esfuerzos y merecimientos —como Hayek afirma— sino que yendo, más lejos, tampoco funcionará una sociedad aunque sea de forma *no libre* si no hay una gran parte de la población dispuesta a cargar sobre sí —aunque sea con el Estado de intermediario— las consecuencias de las acciones de otros. Se produce así, además, la incongruencia de disculpar la irresponsabilidad de determinados individuos como tales o por pertenecer a determinados grupos o “colectivos”, mientras se pide —o se obliga— a otros soportar una doble responsabilidad.

Han pasado más de cuarenta años desde que Hayek avisase en *Los fundamentos de la libertad* de los peligros que entrañaba para una sociedad libre esta consideración de la responsabilidad. Sin embargo occidente entero —quizá salvo Estados Unidos— se mantiene sobre este supuesto e incluso ahonda en él, ampliamente reforzado desde el campo de la psicología y desde la clase profesional que de él ha emergido con notable fuerza, atribuyéndose la potestad de “perdonar los pecados” sin necesidad de “penitencia”.

No parece que Nietzsche acertase al pensar que negando “la responsabilidad en Dios”³⁶, el hombre avanzaría por el camino de afirmar la responsabilidad en sí mismo. En cambio, como escribía Donoso, “la secularización de la ley y del Estado, es teoría que no se

³⁵ Hayek, *op. cit.*, p. 114.

³⁶ Véase *Crepúsculo de los ídolos*, p. 70.

acompaña bien con la penalidad”. Es por eso que parece que “cuando comienzan a secularizarse (...), al punto aflojan en la penalidad como si sintieran que se les disminuye su derecho. Las teorías laxas de los criminalistas modernos son contemporáneas de la decadencia religiosa, y su predominio en los códigos es contemporáneo de la secularización completa de las potestades políticas. Desde entonces acá el criminal se ha ido transformando a nuestros ojos lentamente, hasta el punto de parecer a los hijos objeto de lástima el mismo que era asunto de horror para sus padres. El que ayer era llamado criminal, hoy pierde su nombre en el de excéntrico o el de loco. Los racionalistas modernos llaman al crimen desventura. Día vendrá en que el gobierno pase a los desventurados...”³⁷.

Para acabar queremos referirnos, por una parte, al significado que tiene en la teoría hayekiana la relación entre verdad y libertad, y por otra, al valor ontológico de la libertad. La teoría de nuestro autor no deja de estar teñida de un cierto escepticismo, como lo están en general las teorías filosóficas liberales. Sabemos que dentro de los esquemas hayekianos no se contempla la existencia de orden general alguno ni de naturalezas esenciales que dirijan el curso que siguen ciertos órdenes sociales en su desarrollo. No existen verdades absolutas sino ciertos resultados felices producto de la adopción de pautas de comportamiento consolidadas precisamente por sus resultados. Hayek como muchos otros liberales —incluso criticados por él: Mill, Hobhouse, etc.— adopta la máxima de que nunca se debe obligar a nadie a seguir un determinado curso de acción aun-que pensemos que esta equivocado y que puede acarrearle la desgracia: “la libertad exige que se la acepte como un valor intrín-seco, como algo que debe respetarse sin preguntarnos si las consecuencias serán beneficiosas en un caso particular”.³⁹ Ciertamente la razón de esto es clara y prudencial, pretende evitar que cualquier persona, institución o poder político puedan arrogarse en nombre de la posesión de la verdad el poder de dirigir las conductas de la gente; posesión de la verdad que puede ser falsa. Para evitar este peligro y al mismo tiempo hacer que el individuo tenga una guía, no esté siempre empezando de nuevo y aproveche la información pro-cedente de la experiencia de sus antepasados Hayek recurre a la tradición como depósito de experiencias exitosas;

³⁷ Donoso Cortés, *Ensayos...* pp. 205-206.

³⁹ Hayek, *Los fundamentos...*, p.101.

de “verdades relativas”; y esto se traduce en normas morales y legales de carácter general cuyo seguimiento hace que todos sepan, más o menos, a que atenerse respecto al comportamiento de los otros. Un marco amplio que no define los comportamientos particulares, que quedan a la plena iniciativa del individuo, pero que los orienta. De ahí, también que nuestro autor afirme que “la libertad no funciona sin hondas creencias morales”⁴⁰, creencias morales que funcionan “como si” fuesen verdades.

Conclusión

Como hemos visto, Hayek pone un gran énfasis en la libertad de acción, al tiempo que señala la importancia de que no se opongan obstáculos para que el individuo persiga libremente sus fines. Sin duda, tiene en cuenta nuestro autor la gran diversidad de caracteres, talentos, cualidades y gustos con que está dotados los diferentes seres humanos —en contra de la “superstición” socialistas de que todos somos iguales—, que ciertamente le lleva a defender que sean los propios sujetos los que se marquen sus metas y luchen por ellas: libertad personal significa libertad de ser diferente, es decir, que cada individuo pueda dedicar sus donios privados a la consecución de aquellos fines que personalmente juzgue más convenientes”⁴¹ Pero lo que no contempla Hayek es que haya metas comunes entre los hombres debido a una unidad de naturaleza; que igual que cualquier planta muere si le faltan determinadas condiciones, por ejemplo sin agua, y *no puede* adaptarse a vivir sin ella, los seres humanos puede enfermar psíquicamente por graves carencias afectivas o de seguridad, etc., y que determinados órdenes sociales puedan ofrecer condiciones más o menos saludables. ¿Se podría tomar como medida de salud psíquica el aumento o disminución de pacientes que acuden al psicólogo? Sería bastante problemático desde luego; entre otras cosas porque siempre podría alegarse en caso de aumento —que parece ser que es lo que sucede— que a medida que la gente tiene un nivel de renta más alto dispone de más dinero para someterse a un tratamiento, o incluso porque la gente no es que sea más desgraciada sino que es más débil, etc. Formularemos, para acabar, dos preguntas acerca de la concepción hayekiana de la

⁴⁰ Hayek, *Los fundamentos...*, p. 94.

⁴¹ Hayek, *La fatal...*, p. 135.

libertad: una, qué relación existe entre libertad y felicidad, que conlleva también la pregunta de si es deseable la libertad del individuo por sí misma; y dos, si puede compaginarse la elección individual de metas con el seguimiento de costumbres y normas provenientes de la tradición como defiende nuestro autor.

En realidad ambas preguntas están estrechamente relacionadas como ahora veremos. Hay que señalar que Hayek mantiene firme y claramente en todas sus obras que “no sólo ha diseñado el hombre algunas de las más fundamentales instituciones sociales, sino que aún hoy seguimos desconociendo las razones por las cuales, aun cuando *no coincidan* con lo que el instinto o la razón aconsejen, conviene mantener la existencia de algunas de ellas”⁴²; es decir, aún cuando no comprendamos su bondad debemos continuar acatándolas. ¿Por qué razón? ¿No atenta esto contra la libertad personal, como antes planteábamos? Son un depósito de sabiduría acumulada, responde Hayek —y así lo venimos defendiendo en esta tesis. Pero esa sabiduría manifestada en las normas ¿se traduce en un bien para la sociedad, para el individuo, o busca un equilibrio? La respuesta de Hayek también aparece nítida: son las que nos han permitido acceder a la Gran Sociedad, las que han hecho posible el aumento de población, que más gente pueda sobrevivir, junto con un mayor desarrollo material. La felicidad o el bien del individuo, pues, desaparecen del horizonte hayekiano, fundamentalmente, ya lo hemos dicho antes, porque no tiene noción alguna de naturaleza humana. Así escribe que “nada induce a pensar, como lo hacen los partidarios del racionalismo y del hedonismo”⁴³, que nuestra moral deba apuntar a determinados fines; por ejemplo el logro de la felicidad. Nada induce a pensar que la selección evolutiva de pautas de comportamiento más adecuadas para facilitar la supervivencia de una más nutrida población *tenga nada que ver* con el logro de la felicidad de nadie, y mucho menos que sea fruto de algún intento de alcanzarla”⁴⁴; o, también, que “el logro de sensaciones placenteras, no es, desde luego, meta que la evolución propicie (...) por lo que carecen de base las tesis subyacentes al constructivismo utilitarista que pretenden legitimar los esquemas normativos sociales en razón de su idoneidad en orden a producir efectos que al hombre resulten gratos. Porque es lo cierto que, si bien las normas que el hombre ha

⁴² Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. III, 282.

⁴³ Las alusiones que hace Hayek al racionalismo y al hedonismo son bastante equívocas.

⁴⁴ Hayek, *La fatal...*, p. 121.

aprendido a respetar le han facilitado la proliferación de su especie, no comparto similar certeza en cuanto a considerar que simultáneamente se le hayan facilitado siempre soluciones placenteras a nivel individual”.⁴⁵ Resulta evidente en estas citas que Hayek identifica, sin más, placer y felicidad y que placer y felicidad son ignorados en nombre de las metas de la evolución. De ahí que nos parezcan totalmente fundadas las afirmaciones de ciertos intérpretes del pensamiento político hayekiano en el sentido de que su defensa de la libertad es puramente instrumental; es decir que sólo la eficacia en el orden económico la justifica.⁴⁶

Así pues, la única forma de salvar la incompatibilidad entre libertad individual y obligación sin discusión, respecto a las normas tradicionales, es considerar que éstas sirven *no sólo* a la sociedad sino también al individuo. Hayek pierde de vista que muchas de las costumbres y normas morales tradicionales, iban destinadas a prevenir el sufrimiento que las acciones propias o de los otros pudieran causar al individuo, a fortalecerle y disciplinarle para enfrentarse con los contratiempos que la vida puede traer a todo ser humano; en resumen, a configurar su carácter en orden a aproximarse a la felicidad que a cada uno le es dable alcanzar en su circunstancia y naturalmente en relación a la sociedad. Así pues aceptar determinadas normas sin cuestionarlas, al menos en principio, era aceptar lo que marcaba el camino hacía el bien propio —y también hacia el bien común, en virtud de la identidad de naturaleza— pero ello no tenía, no tiene por qué ser incompatible con la libertad para que cada uno se proponga sus metas individuales según su particular forma de ser.

Para terminar traemos aquí una cita de un crítico del liberalismo que, sin embargo, creemos que habría gustado a nuestro autor: “el gran problema de la conciliación de los derechos del Estado con los individuales y del orden con la libertad es todavía un problema

⁴⁵ Hayek, *Derecho....*, vol. III, p. 282.

⁴⁶ Véase P. de la Nuez, *La política de la libertad*, pp. 233-234, donde se refiere a este tema. Señala que G. Walker que ha estudiado a fondo la ética hayekiana, pone de manifiesto que ésta “carece de referencias inmutables o eternas” y que “el último referente de su ética no es el individuo autónomo, sino el orden espontáneo abstracto donde el individuo puede ser libre” (G. Walker, *The Ethics of F. A. Hayek*, University Press of America, Boston, 1986, p. 45).

vi-niendo como viene, planteado desde que tuvieron principio las primeras asociaciones. El hombre no puede mantener en equilibrio las cosas sino manteniéndolas en su ser ni mantenerlas en su ser sino absteniéndose de poner en ellas su mano. (...) Los únicos pueblos que han sido a un tiempo respetuosos y libres, los únicos gobiernos que han sido a un tiempo mesurados y fuertes, son aquellos en que no se ve la mano del hombre y en que las instituciones se vienen formando con aquella lenta y progresiva vegetación con que crece todo lo que es estable en los dominios del tiempo y de la historia".⁴⁷

⁴⁷ J. Donoso Cortés, *op. cit.*, pp. 165-166.

BIBLIOGRAFÍA

I

OBRAS DE F. A. HAYEK

Obras completas

Unión Editorial esta llevando a cabo la edición de las obras completas de F. A. Hayek, al igual que lo hiciera la Universidad de Chicago (edición preparada por W. W. Bartley III, de la Hoover Institution de la Universidad de Stanford), de las cuales se han publicado los siguientes volúmenes (el criterio de clasificación no es cronológico sino temático):

- Tomo I: *Hayek sobre Hayek y la Fatal Arrogancia*, Madrid, 1997.
- Tomo III: *Las tendencias del pensamiento económico*. Ensayos sobre Economistas e Historia Económica, Madrid, 1995.
- Tomo IV: *Las vicisitudes del liberalismo*. Ensayos sobre economía austriaca y el ideal de la libertad. Edición preparada por J. Huerta de Soto, Madrid, 1996.
- Tomo V: *Ensayos de Teoría Monetaria*, vol I., trad. de J. A. Aguirre, edición preparada por J. Huerta de Soto, Madrid, 2001.
- Tomo VI: *Ensayos de Teoría Monetaria*, vol. II, trad. de J. A. Aguirre, edición preparada por J. Huerta de Soto, Madrid, 2001.
- Tomo IX: *Contra Keynes y Cambridge*. Ensayos, correspondencia. Madrid, 2001.
- Tomo X: *Socialismo y Guerra*, 2001.

Ediciones de las obras principales

— *The Road of Serfdom*

Primera edición inglesa, Routledge and Sons, Londres 1944. La primera edición española, con el título de *Camino de servidumbre*, traducción de J. Vergara, se publicó en la Editorial Revista del Derecho Privado, Madrid, 1946 (reimpresión, 1950). Otras ediciones españolas en Alianza Editorial, 1ª edición, Madrid, 1978.

— *Individualism and economic order*

Primera edición en inglés, Routledge and Sons, Londres, 1948 y en EEUU, The University of Chicago Press, Chicago 1948. Contiene los siguientes ensayos: 1. "Individualism: True and False" (pp. 1-33) (en español, "Individualismo: verdadero y falso", ed. por el Centro de Estudios sobre la libertad, Buenos Aires, 1968). 2. "Economics and Knowledge" (pp. 35-57). 3. "The facts of the Social Sciences" (pp. 57-77). 4. "The Use of Knowledge in Society" (pp. 77-92) (en español, en la revista *Estudios Públicos*, nº 12, Santiago de Chile, 1985). 5. "The meaning of competition" (pp. 92-107). 6. "Free Enterprise and Competitive Order" (pp. 107-119). 7. "Socialist Calculation I: The Nature and History of the Problem" (119-148). 8. "Socialist Calculation II: The State of the Debate" (pp. 148-181). 9. "Socialist Calculation III: The Competitive Solution" (pp. 181-209). "A Commodity Research Currency" (pp. 209-220). 11. "The Ricardo Effect" (pp. 255-271). 12. "The Economic Conditions of Interstate Federalism" (pp. 255-271). Otras ediciones, Midway reprint, The University of Chicago Press.

— *John Stuart Mill and Harriet Taylor
Their friendship and Subsequent Marriage*

Editado por Routledge and Kegan Paul, Londres, 1951.

— *The Counter-Revolution of Science
Studies on the abuse of Reason*

Primera edición en inglés en The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952.

— *The sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*

Primera edición en The University of Chicago Press, Chicago 1952. Última edición en 1995.

— *The Constitution of Liberty*

Editado por The University of Chicago Press, Chicago, 1959 y Routledge and Kegan Paul, Londres, 1960. Primera edición en español con el título, *Los fundamentos de la libertad*, por la Fundación Ignacio Villalonga, Valencia, 1961, traducida por J. V. Torrente. Ulteriores ediciones en Unión Editorial, Madrid (1.ª en 1975, 6.ª en 1998).

— *Law, Legislation and Liberty: New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*

Volumen I: *Rules and Order*, The University of Chicago Press, Chicago, y Routledge and Kegan Paul, Londres, 1973. Edición española, *Derecho, legislación y libertad: Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*, vol. I., *Normas y orden*, Unión Editorial, Madrid, 1976, traducida por Luis Reig Albiol (3.ª ed., 1994).

Volumen II: *The Mirage of Social Justice*, The University of Chicago Press, Chicago, y Routledge and Kegan Paul, Londres 1976. Edición española: *El espejismo de la justicia social*, Unión Editorial, Madrid, 1979 (2.ª ed., 1988).

Volumen III: *The Political Order of a Free People*, The University of Chicago Press, Chicago y Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979. Edición española: *El orden político de una sociedad libre*, Unión Editorial, Madrid, 1982.

— *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*

The University of Chicago Press, Chicago, y Routledge and Kegan Paul, Londres, 1988. Volumen I de *The collected Works of F. A. Hayek*. Primera edición española: *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, trad. de Luis Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid, 1990, vol. I de las *Obras Completas de F. A. Hayek* en español.

— *Studies in Philosophy, Politics and Economics*
(Recopilación de ensayos)

The University of Chicago Press, Chicago, y Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967. Contiene los siguientes veinticinco ensayos: "Degrees of explanation" (pp. 3-22); "The Theory of the complex Phenomena" (pp. 22-

43) (en español en la revista de *Estudios públicos*, nº 2, Santiago de Chile 1981; "Rules, Perception and Intelligibility" (pp. 43-66); "Notes on the evolution of Systems of rules of Conduct" (pp. 66-82); "Kinds of Rationalism" (pp. 82-96); The Results of Human Action but not of Human Design (pp. 96-106); "The Legal and Political Philosophy of David Hume" (pp.106-122); The Dilemma of specialization" (pp. 122-135); "Historians and the Future of Europe (pp. 135-148); Opening Adress to a Conference at Mont Pèlerin (pp. 148-160); The Principles of a Liberal Social Order (pp. 160-178); "The Intellectuals and Socialism (pp. 178-195); The transmission of the Ideals of Economic Freedom" (pp. 195-201); "History and Politics (pp. 201-216); The Road to Serfdom after Twelve Years" (216-229); The Moral Element in Free Enterprise" (pp. 229-237); "What is Social? What Does it Mean? (pp. 237-251); The Economy, Science and Politics" (pp. 251-270); "Full Employment, Planning and Inflation" (270-280); Unions, Inflation, and Profits (pp. 280-295); Inflation Resulting from the Downward Inflexibility of Wages (pp. 295-300); "The Corporation in a Democratic Society" (pp. 300-313); "The Non Sequitur of the `Dependence Effect`" (pp. 313-18)"; "The Uses of `Gresham's Law` as an Ilustration of `Historical Theory`" (pp. 318-321); "The Economics of Development Charges" (pp. 321-339); "Three Reviews and a Reply" (pp. 339-351).

— *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*
(Recopilación de ensayos)

The University of Chicago Press, Chicago, y Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978. Contiene los siguientes veinte ensayos: "The Errors of Constructivism" (pp. 3-23); "The Pretence of Knowledge" (23-35); "The Primary of the Abstrac (pp. 35-50); "Two Types of Mind" (pp. 50-54); "The Atavism of Social Justice" (pp. 57-71); "The confusion of Languaje in Political Thought" (pp. 71-98); "The Constitution of a Liberal State" (pp. 98-105); "Economic Freedom and Representative Government" (105-119); "Liberalism" (pp. 119-152); "Whither Democracy?" (pp.152-165); "Three Elucidations of The Ricardo Effect" (pp. 165- 179); "Competition as a Discovery Procedure" (pp. 179-191); "The Campaigns Against Keynesian Inflation" (pp. 191-232); The New Confusion About `Planning`" (pp. 232-249); "Dr. Bernard Mandeville" (pp. 246-267); "Adam Smith's Message in Today's Language" (pp. 264-270); The Place of Menger's Grundsätze in History Of Economic Thought (pp. 270-283); "Personal Recollections of Keynes and the `Keynesian Revolution`" (pp. 283-290); "Socialism and Science" (pp. 309-311).

En español: *Nuevos estudios en filosofía, política e historia de las ideas*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1981.

— *Geldtheorie und Konjunkturtheorie*

Editado por el Österreichisches Institut für Konjunkturforschung, Viena 1929. Publicado en inglés con el título *Monetary Theory and the Trade Cycle*, Jonathan Cape, Londres, 1933. Traducido al español por Luis Olariaga con el título *La teoría monetaria y el ciclo económico*, Espasa Calpe, Madrid, 1936.

— *Preise und Produktion*

Viena 1931. Publicado en inglés con el título *Prices and Production*, Routledge and Sons, Londres, 1931. Trad. española con el título: *Precios y producción: una explicación de la crisis en las economías capitalistas*, en Unión Editorial, Madrid, 1996.

— *Monetary Nationalism and International Stability*

The Graduate School of International Studies, Ginebra, 1937. Londres, Longmans, Green 1937. Edición en español, *El nacionalismo monetario y la estabilidad internacional*. Edición preparada por J. A. Aguirre, Unión Editorial, Madrid, 1996.

— *Profits, Interest and Investment and other Essays on the theory of Industrial Fluctuations*

Routledge and Kegan Paul, Londres, 1939.

— *The pure Theory of Capital*

The University of Chicago Press, Chicago, y Routledge and Kegan Paul, Londres, 1941. Edición en español, *La teoría pura del capital*, Aguilar, Madrid, 1946.

— *A tiger by the Tail. The Keynesian Legacy of Inflation*

Hobart Paperback 4, The Institute of Economic Affairs, Londres 1983. Primera edición, 1972. Ensayos recogidos por S.R. Shenoy.

— *Denationalisation of Money. An Analysis of the Theory and Practice of Current Currencies*

The Institute of Economics Affairs, Londres 1976 (2ª Edición, 1978). En

España, *La desnacionalización del dinero*, Instituto de Economía de Mercado y Unión Editorial, Madrid, 1983. También en Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.

— *¿Inflación o pleno empleo?*

Unión Editorial, Madrid, 1976. Contiene los siguientes ensayos: “La pretensión del conocimiento” (pp. 9-32); “La inflación, el erróneo empleo del factor trabajo y el paro” (pp. 33-60); “El paro es la inexorable consecuencia de la inflación” (pp. 61-74); “Un medio para acabar con la inflación: la libre elección de moneda” (pp. 75-100); “La inflación, camino hacia el paro (pp. 101-110); “La inflación, consecuencia de la rigidez a la baja de los salarios” (pp. 111-120); “Pleno empleo, interferencia estatal e inflación” (pp. 121-140); “Sindicatos, inflación y beneficios” (pp. 141-168); “Libertad económica y gobierno representativo” (pp. 169-196).

— *Principios de un orden social liberal*. Edición y Prólogo de Paloma de la Nuez, Unión Editorial, Madrid, 2001.

Artículos y ensayos

- “Freedom and the Economic System”, en *Public Policy Pamphlet*, nº 29, 1939, pp. 1-31.
- “The London School of Economics. 1895-1945”, en *Economica*, N.S. nº 13, Feb, 1946, pp. 1-31.
- “Las causas de la constante amenaza a la libertad”, en *Ordo*, pp. 261-270.
- “Economía de mercado y política económica”, en L. Beltran, *La economía de mercado*, Tomo, II, Sociedad de Estudios Políticos y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 13-31. (Conferencia pronunciada el 20 de Jul. de de 1953 en el Instituto de Política Económica de la Universidad de Colonia.)
- “Individualismo: verdadero y falso”, Centro de Estudios sobre la Libertad, Buenos Aires, 1968 (también en *Estudios Públicos*, nº 22, 1986, y como cap. I de *Individualism and Economic Order* pp. 1-33).
- “Choice in currency. A way to stop Inflation”, Occasional Paper 48, The Institute of Economic Affairs, Londres 1976 (en español, en J. Huerta de Soto, *Lecturas de economía política* (cit.), pp. 277-289; “Un medio para acabar con la inflación: la libre elección de moneda”; también Cap. IV de *¿Inflación o pleno empleo?*, cit.).
- “Historia y Política”, en F. A. Hayek (ed.), *El capitalismo y los historiadores*, Unión Editorial 1973, pp. 9-33. Recogido también en *Studies* (cit.) en “Historia económica y pensamiento político, *Ordo*, nº 7, 1955, pp. 35-62, y en J. Huerta de Soto, *Lecturas de economía política*, vol. II, cit., pp. 93-109.

- “Will the Democratic Ideal Prevail?, en A. Seldon (ed.) *The coming Confrontation: Will the Open Society survive to 1978?* Hobart Paperback 12, The Institute of Economic Affairs, Londres, 1978, pp. 61-63.
- “El ideal democrático y la contención del poder”, *Estudios Públicos*, nº 1, Dic. 1980.
- “Los fundamentos éticos de una sociedad libre”, *Estudios Públicos*, nº 3, Jun. 1981.
- “Unemployment and the Unions. The Distorsion of Relative Prices by Monopoly in the Labour Market”, The Institute of Economic Affairs, Londres, 1980, 2ª ed., 1984. En español: “El paro y los sindicatos en los años ochenta”, en *Cuadernos del pensamiento liberal*, nº 1, Dic., 1985. También en J. Huerta de Soto *Lecturas*, vol. II, cit., pp. 143-161.
- *Democracia, justicia y socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1985. Trad. de L. Reig Albiol.
- “The moral imperative of the Market”, en *The Unfinished Agenda. Essays on the Political Economy of Government in Honour of Arthur Seldon*, Institute of Economic Affairs, Londres, 1986.
- “Comte y Hegel”, en *Libertas*, nº 11, oc. 1989, año VI, pp. 205-225. También en *Counter-Revolution* (cit.).
- “Los hechos en las ciencias sociales”, en *Libertas*, nº 13, Oc., 1990, año VII, pp. 239-261. También como Cap. III de IEO (cit.)
- “El significado de la competencia”, en *Libertas*, nº 13, Oc., 1990, año VII, pp. 263-280. También cap.V de IEO (cit.).
- “Economía de mercado y política económica”, en L. Beltran, *La economía de mercado*, cit., pp. 13-31. (También en F. Cabrillo, ed., *Lecturas de economía política*, Minerva Ediciones, Madrid, 1991, pp. 169-179), como “Competencia y economía de mercado”, en cap. XI).
- “Ser economista”, en *Economía*, nº 13, 1992, pp. 6-12.

Introducciones

- Introducción a *The Collected Works of C. Menger*, The London School of Economics, Londres 1933-1936 (4 vol.). En español: Introducción a *Principios de economía Política*, de C. Menger, Unión Editorial, Madrid 1983, pp. 15-41.
- Introducción al libro colectivo *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the possibilities of Socialism*, Routledge and Sons, Londres, 1935. Recogido en IEO, cap. VII.
- Introducción a *Capitalism and the Historians* con el título “History and Politics”, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1954. En español: “Historia y política”, introducción a *El capitalismo y los historiadores*, Unión Editorial, Madrid, 1973.
- Introducción al libro de F. Bastiat, *Selected Essays on Political Economy*, The Foundation for Economic Education, Nueva York, 1975, pp. IX-XII. Apéndice del libro de M. von Mises, *My Years with Ludwig von Mises*, Center for Futures Education, Nueva York, 1984, pp.261-223: “Tribute to Ludwig von Mises”.

II

ESCRITOS SOBRE HAYEK

- ACTON, LORD., *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Unión Editorial, Madrid,
- AGONITO, R., "Hayek Revisited: Mind as the Process of Classification" en *Behaviorism: A Forum for Critical Discussion*, III/2, Universidad de Nevada, 1975.
- ALTUSSER, L., *El porvenir es largo*, Destino, Barcelona, 1992.
- ANDRÉS ALVAREZ, V., "El camino hacia la servidumbre del profesor Hayek", en *Moneda y crédito*, nº 13, junio 1945. Reproducido como cap. II de *Libertad económica y responsabilidad social*, Ministerio de trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1951, pp. 69-86.
- ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, Gredos, Madrid, 1993.
- *Política*, Gredos, 1994.
- *Poética*, Aguilar,
- AQUINO, T., *Tratado de la ley*, Porrúa, México, 1990.
- *Tratado de la justicia*, Porrúa, México, 1990.
- *Gobierno de los príncipes*, Porrúa, México, 1990.
- *Suma Teológica*,
- ARGANDOÑA, A., *Orden espontáneo y ética*, en Cuadernos del pensamiento liberal, nº 12, Unión Editorial, Madrid, 1991.
- ARON, R., *Ensayo sobre las libertades*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.
- ARSUAGA, J. L., *El enigma de la esfinge*, Plaza & Janés, Barcelona, 2001.
- AXELROD, R., *La evolución de la cooperación*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.
- BELTRAN, L., "Hayek", en *Historia de las doctrinas económicas*, Ed. Teide Barcelona, 1961, Cap. XXXVII, pp. 331-339.
- "La Escuela de Viena: Menger, Wieser, Böhm-Bawerk", en *Historia de las doctrinas económicas*, cit., cap. XXI, pp. 200-204.
- *Ensayos de Economía Política*, Unión Editorial, Madrid,
- BUTLER, E., *Hayek: su contribución al pensamiento político y económico de nuestro tiempo*, Unión Editorial, Madrid, 1989.
- BOUCKAERT, B., *Salvar la falla entre evolución y derecho natural*, en Cuadernos del pensamiento liberal, nº 12, Unión Editorial, Madrid, 1991.
- BUCHANAN, J. Y TULLOCK, G., *La razón de las normas*, Unión Editorial, Madrid, 1987.
- CASSIRER, E., *La Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1984.

- CICERÓN, M. T., *Las Leyes*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- DAVIS, K., *La sociedad humana*, Eudeba
- DAWSON, CH., *Historia de la cultura cristiana*, FCE, México, 1997.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, Tecnos,
— *Reglas para la dirección del Espíritu*
- DONOSO, J., *Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Otros escritos*, Planeta, Barcelona, 1985.
- D'ORS, A. *Una introducción al estudio del derecho*, Rialp, Madrid, 1989.
- GAUTHIER, D., *Moral por acuerdo*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- GIRARD, R., *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, 1984.
- GOULD, S. J., *Ciencia versus Religión. Un falso conflicto*, Crítica, Barcelona, 2000.
-
- GRAY, J., "The Road to Serfdom: Forty Years on", en "*Hayek's Serfdom Revisited*", pp. 25-41.
- "Evolutionary Functionalism", en *Human Studies Review*, cit., p. 11.
- *Liberalismos*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- "F. Hayek y el renacimiento del liberalismo clásico", en *Libertas*, nº 1, año I, Oct., 1984, pp. 5-115.
- *Hayek on Liberty*, Basil Blackwell, Nueva York, 1984.
- "F. A. von Hayek", Cap. XVII de *Conservative Thinkers, Essays from the Salisbury Review*, The Claridge Press, 1988, pp. 249-259.
- "The liberalism of Karl Popper", en *Essays in Political Philosophy*, Roudledge and Kegan Paul, Londres, 1991, pp. 10-28.
- GROCIO, H., *Del derecho de la guerra y de la paz*,
- GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos*, FCE, Madrid, 1993.
- HAAKONSEN, K., *Una fatal concesión*, en cuadernos del pensamiento liberal, nº 12, Unión Editorial, Madrid, 1991.
- HAMOWY, R., "Law and the Liberal Society: F. A. Hayek's Constitution of Liberty", en Cunningham (ed.), *Friedrich A. Hayek*, vol. III, cit., pp. 95-111.
- HAMPSHIRE, S., *Dos teorías de la moralidad*, FCE, México, 1984.
- HARRIS, M., *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1985.
- HORWITZ, R., "Una relectura de The road to Serfdom", en *Revista del Instituto de Estudios Económicos*, n.º 2, 1980, pp. 21-37. (Ponencia presentada en la reunión de la Mont Pèlerin Society en Madrid, sep, 1979).
- HUERTA DE SOTO, J. Prologo del libro de E. Butler, *Hayek, su contribución al pensamiento político y económico de nuestro tiempo*, ya cit.
- *Lecturas de economía política*, 3 vol., Unión Editorial, Madrid, 1987.
- Prologo a *La fatal arrogancia*, Unión Editorial, Madrid 1990.
- "F. A. Hayek: Los fundamentos de la economía liberal, en *Economía*, nº 12, 1992, pp. 121-125.
- Prologo a *La libertad y la ley*, cit., Unión Editorial, Madrid, 1995.

- “Historia, ciencia económica y ética social”, en *Cuadernos del pensamiento liberal*, nº 12, Unión Editorial, pp. 78-80.
- HUME, D., *Tratado sobre el Entendimiento Humano*, Tecnos,
- *Ensayo sobre el conocimiento humano*, Madrid, 1992.
- *Ensayo sobre los principios de la moral*, Madrid, 1993.
- *Ensayos políticos*, Tecnos, Madrid, 1994.
- JAEGER, W., *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, FCE, Madrid, 1967.
- KANT, E., *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1999.
- *Crítica de la Razón Pura*
- *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Leviatan, Buenos Aires.
- KUHN, T. S., *La tensión esencial*, FCE, Madrid, 1993.
- KUKATHAS, C., *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- LEONI, B., *La libertad y la ley*, Unión Editorial, 1995.
- LOCKE, J., *Ensayos sobre el entendimiento humano*,
- *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- *De la educación de los niños*,
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- *Tres versiones rivales de la Ética*, Rialp, Madrid, 1992.
- MACHLUP (ed.), *Essays on Hayek*, Hillsdale College Press, Michigan, 1976, pp. 95-107.
- “Hayek’s Contribution to Economics”, en *Essays on Hayek*, cit., pp. 13-61.
- MANENT, P., *Historia del pensamiento liberal*, Emece Editores, Buenos Aires, 1990.
- MILL, J. S., *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid,
- MARCOS DE LA FUENTE, J., “¿Por qué la libertad?”, en *Cuadernos del pensamiento liberal*, nº 12, Unión Editorial, Madrid, pp. 11-31.
- MARTIN, V. Y SCHWARTZ, P., “La ética del amor propio en Espinoza, en Mandeville y en Adam Smith”, en *Información Comercial Española*, Nº 691, Marzo, 1991, pp. 31-43.
- MENGER, C., *Investigations into the Method of the Social Science with Special Reference to Economics*, Nueva York University Press, 1985.
- *Principios de Economía Política*, Unión Editorial, Madrid, 1973.
- MILLER, D., “Hayek, F. A., von”, en *Enciclopedia del pensamiento político*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 240-242.
- “The Fatalistic Conceit”, en *Critical Review*, vol. 3, nº 2, cit., pp. 310-324.
- MISES, L. VON, *Liberalismo*, tra. esp. L. Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid, 1975.
- *La acción humana*. Tratado de economía, trad. de J. Rig Albiol, Unión Editorial, Madrid, 1980
- NEGRO, D., *La tradición liberal y el Estado*

- “La lógica de Hayek”, en *Papeles para la libertad*, nº XLIV, cit. pp. 6-7.
- “Un intelectual que trasciende la crítica”, en *Hechos*, nº 32, Diciembre 1991, pp. 31-39.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- *Crepúsculo de los Ídolos*, Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- NISBET, *Conservadurismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- NUEZ, P., *La política de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1994.
- OAKESHOTT, M., *Rationalism in Politics and other essays*, Liberty Fund, Indianapolis, 1995.
- ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Caxtalia, Madrid, 1999.
- PLATÓN, *Protágoras*, Gredos, Madrid,
- *Menón*, Gredos, Madrid, 1992.
- *La República*, Gredos, Madrid,
- *Las Leyes*,
- POPPER, K., *El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- POUNDSTONE, W., *El dilema del prisionero*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Historia de la democracia*, Temas de hoy, Madrid, 1997.
- ROTHBARD, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995.
- ROUSSEAU, J. J., *Emilio, o de la educación*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- SAVATER, F., *El valor de educar*, Ariel,
- SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, FCE, Madrid, 1994.
- SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós, 1992.
- SCHMITT, C., *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1990.
- *Sobre tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1996.
- SCHUMPETER, J., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Orbis, Buenos Aires, 1986.
- SHOEK, H., *La envidia y la sociedad*, Unión Editorial, Madrid,
- SIMON, Y., *Nature and functions of authority*, Marquette University Press, Milwaukee, 1948.
- TAYLOR, CH., *Las fuentes del Yo*, Paidós, Buenos Aires, 1996.
- TOCQUEVILLE, A., *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- ULLMANN-MARGALIT, E., *The emergence of norms*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
- VELARDE, Caridad., *El liberalismo de F. A. Hayek. Una teoría de la justicia, la moral y el derecho*, Universidad de Navarra, Facultad de Derecho, 1991.

LA TRADICIÓN EN F. A. HAYEK

- WALKER, G., *The Ethics of F. A. Hayek*, University Press of America, Boston, 1986
- WASHBURN, S. L. y MOORE, R., *Del mono al hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- ZIMMERMANN, E.A., "La evolución cultural y sus críticos", en *Libertas*, año IV, nº 6, Mayo, 1987, pp. 103-129.