PEDRO SCHWARTZ

EN BUSCA DE MONTESQUIEU

La democracia en peligro

ENCUENTRO

SOCIEDAD

Ensayos 256

PEDRO SCHWARTZ

En busca de Montesquieu

La democracia en peligro

© 2006
Pedro Schwartz y
Ediciones Encuentro

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a: Redacción de Ediciones Encuentro

Ramírez de Arellano, 17-10.ª- 28043 Madrid Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 10
PREFACIO de Juan Velarde Fuertes. 11
PRÓLOGO para europeos: la magdalena de Proust 19

I. El problema: los peligros de la democracia mayoritaria . . . 25 **1. La cuestión.-** División y separación de poderes. La soberanía del Derecho. La confusión de poderes. El ogro filantrópico. Estados fallidos.- **2. Cuatro advertencias previas.**1. 'Globalidad' mejor que 'globalización' y 'liberal clásico' mejor que 'liberal' a secas. 2. Hechos, valores y costes de oportunidad. 3. El enfoque económico del comportamiento humano. 4. El individualismo metodológico.- **3. Contenido del libro.**Pensamiento político e historia económica. Tres paradojas de la filosofía política: 1) El malestar en la modernidad; 2) Libertad o riqueza; 3) El conflicto entre democracia y liberalismo. **4. Posibles soluciones.** Democracia constitucional y mundialismo.

Introducción al capítulo II: La importancia de las ideas en política. 50

II. Montesquieu, descubierto y echado en olvido . . . . . 55 **1. La separación y la división de poderes como defensa de la libertad individual.-** La 'Gloriosa' Revolución de 1688. Locke como precursor: derechos naturales y tres poderes constitucionales. El espíritu que informa las leyes según Montesquieu. La división de poderes. La Constitución de Inglaterra. Madison y la Constitución de Estados Unidos de América del Norte.- 2. **El revulsivo de la Revolución francesa.** Condorcet y la separación de poderes durante la Revolución francesa. La libertad de los antiguos y los modernos, según Benjamin Constant.- **3. Libertad frente a democracia en el siglo XIX.** El experimento censitario. Tocqueville y *La democracia en América.* La defensa de las minorías por John Stuart Mill.- **4. ¿Soberanía popular o soberanía compartida?** Soberanía supuestamente indivisible. La soberanía popular de Rousseau a Lincoln. Las bases teóricas

de los frenos y contrapesos constitucionales.

Introducción al capítulo III: Las sorpresas del comercio internacional 104

III. *«Le doux commerce»* puesto en cuestión . . . . . 109 **1. Visiones del crecimiento.-** ¿Cuántos siglos de 'mundialidad'? La rara combinación de Estados fuertes con libertad económica. Coincidencias y casualidades en el progreso institucional. El progreso económico natural según Adam Smith. La importancia de las instituciones. El capitalismo alienante según Marx. Hayek señala la opacidad del mercado.- **2. «*Le doux commerce»* y la civilización.**- El comercio y las libertades. La liberación de la primera mitad del siglo XIX. **-3. Mundialismo interrumpido.-** La Contrarrevolución industrial. El intento de nacionalizar el capitalismo. **4. Del Estado liberal al Estado planificador, al Estado de Bienestar.** El liberalismo, una doctrina sobre el Estado. La enfermedad del Estado liberal. El crecimiento del gasto público. Hasta la empresa se rinde. Milagros económicos.

Introducción al capítulo IV: Antropología del capitalismo. . . . 141

IV. Primera paradoja: el malestar en la modernidad . . . . . 145 **1. Alienados por la división del trabajo.-** El horror del mercado. Marx denuncia el capitalismo. El error de 'evolución de grupo': la clase social, falso protagonista. Marx y Engels atacan la división del trabajo. División del trabajo, unidad de la especie. El comercio precede al Estado. Mercados y jerarquías. Jerarquías de consumo y jerarquías de producción.- **2. El egoísmo del *homo oeconomicus.*** «Los dioses con prótesis» de Freud. *¿Homo homini lupus?* Freud contradicho por la antropología evolucionista. El gen egoísta y el individuo cooperador. Las dos caras de Adam Smith. El dilema del preso y sus remedios. ¿Es inteligente ser racional?- **3. Masa embrutecida y esclava.** El «hombre-masa» de Ortega. Mundialización y consumismo. Las verdaderas causas de la degradación. Huxley o la degradación por la tecnología del placer. Orwell frente al Gran Hermano. Schumpeter o el Gran Hermano como solución.- **4. Las Tecnologías de la Información y la Comunicación en la cultura y la política.-** El miedo a la libertad. El nivel cultural decae, pero... la cultura popular gana en inteligencia. El lado negativo de las TIC. Las TIC y la libertad individual. Hayek diagnostica el malestar de la modernidad. La

inmensidad del ‘Mundo 3’. Un malestar siempre presente.

Introducción al capítulo V: Libertad clásica y libertad romántica. 199

V. Segunda paradoja: libertad o riqueza . . . . . 205 **1. La extraña muerte del liberalismo clásico.** La herencia del utilitarismo. Socorro de pobres. Breve visita al jardín del bienestar. Estado de Bienestar, Estado corruptor. El otro camino para vencer la pobreza.- **2. Isaiah Berlin y la libertad frente a la violencia y la coerción.** Dos conceptos contrapuestos de libertad personal. Libertad negativa o clásica, y libertad positiva o sustantiva. La seducción de una concepción positiva de la libertad. Libertad como igualdad de oportunidades de goce. ¿Libertad, Igualdad, Fraternidad? Peligrosa confusión. El discutible relativismo ético de Berlin. Meta-reglas y razón práctica.- **3. La autonomía individual según Friedrich von Hayek y según Amartya Sen.-** Dos campeones frente a frente. *A)* Hayek o la fuerza del No. Minimizar la coerción. Definición negativa o clásica de la libertad. La soberanía del Derecho, es decir, *the rule of law.* Libertad y Derecho natural. Contenido básico del individualismo.- *B)* Sen y la igualdad de ‘capacidades de elegir’. Individualismo y comunalismo. Igualdad frente a libertad. Ser iguales ¿en qué? La libertad como discriminación para igualar los ‘funcionamientos’. Libertad curalotodo.- *C)* Crítica del concepto de libertad de Sen. El paternalismo de la igualdad de oportunidades. La insoportable levedad del deber ser. La muerte de los valores absolutos. La libertad, ¿valor supremo? Valores básicos y no-básicos según Sen. Qué son los ‘absolutos relativamente absolutos’. Valores universales y el filtro del consecuencialismo.- **4. Libertad y moralidad personal.-** El comunitarismo y la autofagia del liberalismo. La fragilidad del espíritu comunitario. Valores incompatibles, incomparables e inconmensurables. El liberalismo como una ética meta-normativa… que ha de completarse con reglas morales concretas. Elegir la libertad o elegir bien-estar.

Introducción al capítulo VI: La pobreza de la ‘teoría de la elección social’ 280

VI. Tercera paradoja: democracia o liberalismo . . . . . 286 **1. La democracia inmóvil.** El Estado moderno hace crisis. El enfoque ‘economía constitucional’. Mayorías arbitrarias, democracias viejas. Otra vez individualismo metodológico. Defectos del Estado: *1) Defectos de los*

sistemas de votación; 2) Concentración del gasto en el votante mediano; 3) Búsqueda de rentas. Círculos viciosos. Federalismo fiscal: los peligros de la división vertical de poderes.- **2. La meta-regla de la unanimidad.** La corrección de la democracia mayoritaria. El porqué de la unanimidad: *1) Tipos de unanimidad; 2) Niveles de acuerdo; 3) La incertidumbre en la definición de meta-reglas; 4) El coste de la toma de decisiones.* **3. ¿Puede un liberal clásico ser demócrata?-** La imposibilidad de un 'liberal paretiano'. Paradojas de auto-referencia. La libertad como 'valor absoluto relativamente absoluto'. La propiedad privada, dique contra la elección social.

4. Aproximaciones de la democracia liberal a la regla de la unanimidad. La unanimidad como 'ideal regulador': *1) Legislación general y legislación diferencial; 2) La separación y división de poderes; 3) Los poderes remanentes de la sociedad civil.* **5. La posibilidad de remedios constitucionales.** Sacar fuerzas de flaqueza.

VII. Conclusión: más allá de Montesquieu . . . . . 326 **1. La democracia en peligro.-** La idea de Montesquieu. La mano muerta de la organización. Decadencia de la filosofía liberal.- **2. Paradojas de la democracia.** Bienes públicos. El malestar en la modernidad: primera paradoja. La extraña muerte del liberalismo clásico: segunda paradoja. Las interferencias entre democracia y liberalismo: tercera paradoja. El retrato de la democracia constitucional.**- 3. Caminos de liberación.-** El frágil consenso democrático. Remedios constitucionales. Frente a los temores de Hayek. *1. Liberación por el mercado.* El libre mercado y la separación de poderes. ¿Auto-destrucción del capitalismo… y de la democracia? Democracia y capitalismo no son incompatibles. *2. Liberación por la mundialidad.* El libre comercio como barrera contra los buscadores de rentas políticas. Competencia entre jurisdicciones. Mundialismo y democracia se refuerzan. *3. Liberación por la ciencia y la técnica.* Meditación de la técnica. Ciencia y técnica como contrapesos del poder. *4. Liberación por la comunicación.* Defensa de libertades frente a oferta de oportunidades. Las Tecnologías de la Información y la Comunicación, protectoras de la individualidad. Las TIC, factor de mundialización. El otro lado de la moneda: el Estado, pasado de largo.- **4. Visión optimista de la Sociedad Abierta.** La vuelta del hombre libre. El anti-liberalismo del nuevo milenio. El optimismo de Karl Popper. Comercio y tecnología, condiciones de la libertad.

EPÍLOGO para latinoamericanos: manos a la obra 373
Notas 381
Referencias bibliográficas 419
Índice de conceptos 437
Índice onomástico 445

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Fundación Telefónica la generosa ayuda financiera que me ha prestado durante la composición del presente libro. Leí una versión preliminar de este ensayo como Discurso de Recepción de Académico de Número en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, el día 22 de febrero de 2005. Me siento también muy reconocido a esa ilustre corporación por haberme aceptado en su seno y por la ayuda que me ha supuesto poder usar los eficaces servicios de su magnífica biblioteca. En el Prólogo de mi ensayo hago mención de los maestros con los que tuve la suerte de estudiar filosofía política en mis dos largas estancias en la London School of Economics, desde Laski y Sen, hasta Oakeshott, Robbins y Popper. Pero también debo mencionar que, a lo largo de los años, he tenido el privilegio de profundizar en muchas de las cuestiones aquí tratadas en las reuniones de la Mont Pèlerin Society y en los seminarios organizados por el Liberty Fund, dos sólidos baluartes de la libertad individual frente a las fuerzas reunidas del paternalismo y el intervencionismo. En un sentido diferente, también han resultado muy útiles los congresos de la Comisión Trilateral: en ellos he oído las más hábiles defensas de la visión de la economía como expresión y ejercicio del poder empresarial y nacional, cuando, en un marco de competencia suficiente, la economía es en realidad el reino del acuerdo voluntario en beneficio de todos. También quiero agradecer las críticas y reflexiones de alumnos y colaboradores en el Seminario 'Lucas Beltrán' de la Universidad San Pablo CEU, y en las clases de la Universidad de St. Louis.

Sin embargo, las ideas presentadas en este libro son las mías y no deben atribuirse a ninguna otra persona ni institución. Sólo diré que, al defender posturas poco correctas, me ha movido el espíritu del dicho inglés que reza: 'tell the truth and shame the devil'.

Madrid, octubre de 2006.

N.B.: En este ensayo, las dobles comillas indican citas literales. Las sencillas significan un énfasis especial. Las notas se han puesto al final del texto para subrayar que su consulta no es indispensable para la lectura del ensayo. El nombre de un autor seguido de una fecha remite a las referencias bibliográficas.

LA MARCHA HACIA EL LIBERALISMO

Prefacio de Juan Velarde Fuertes

Los que adquirimos alguna conciencia política en el período que va desde la I a la II Guerra Mundial, fuimos inoculados por una especie de fobia ante el liberalismo. Se consideraba un mal paso de la Historia de la Humanidad. Lo que sucedía, además, era una reacción ambigua ante todo lo que se había producido en el paso del siglo XVIII al XIX. La Revolución Industrial era admitida sin rechistar, pero no así lo que la había impulsado, por ejemplo, el pensamiento de los economistas clásicos. El gran trío de Adam Smith, David Ricardo y Roberto Malthus era vitando. Además, se vivía intensamente aceptando mil aspectos del romanticismo, pero se negaba rotundamente a Rousseau. Sin avances científicos, para los que era exigida la victoria del nominalismo, era evidente que la Revolución Industrial no hubiera siquiera aparecido, pero aún se consideraba, volviendo a la polémica de los universales, y muy especialmente en el terreno de la economía, que el sendero serio era el del realismo, y no el del nominalismo, aunque, sin seguir el cual, repito, ¿hubiera sido posible construir, a partir del siglo XVII, la ciencia moderna? Naturalmente, la frase famosa de Montesquieu, sobre la necesidad, para alcanzar la libertad de que «le pouvoir arrête le pouvoir», no era tolerable, porque el poder ya del Estado, ya del partido único, ya del Ejecutivo, debería ocupar la cumbre de una especie de alternativa a la pirámide de Kelsen. Había lemas muy significativos en este sentido.

Mi generación comenzó a ver, poco a poco, las cosas de otro modo, y con un impulso nada desdeñable, como consecuencia de las enseñanzas que surgían en grandísima parte del Instituto de Estudios Políticos. Luis Díez del Corral, un día en que yo deambulaba, como becario del Instituto, por la biblioteca,

me abordó. De pronto me dio un consejo: «Una persona culta no puede dejar de trabajar a Montesquieu». A mí me enseñó Valentín Andrés Álvarez, también miembro de ese Instituto, todo lo que suponía la aportación de Abate Siéyès, me obligó a trabajar a David Ricardo y me explicó de modo delicioso el antecedente liberal en Quesnay. Stackelberg me aclaró el motivo de su desprecio a los neohistoricistas. Perpiñá Grau, aun con todas sus reticencias ante Mises, me destacó el peso que se debía conceder a David Ricardo y a los retoños de la Escuela de Viena, que entonces encabezaba Gottfried Haberler. La lectura de *La pobreza del historicismo*, el gran ensayo de Karl Popper, en *Economica*, hizo también mucho.

Al volver la vista atrás, llego a la conclusión de que todo eso restauraba el prestigio del liberalismo sin pretender conversiones instantáneas. Estaban seguros estos varios profesores e investigadores de que su mensaje concluiría por fructificar. Personalmente casi llegué a sonreír ante mí mismo cuando, como Rector de la Universidad Hispanoamericana de Santa María de la Rábida, decidí colaborar con dignidad —la presencia de investigadores suizos y franceses fue importante— al centenario de Rousseau, bajo la dirección de Antonio Gimeno Cuspinera. ¿Y qué nos sucedió cuando descubrimos que Keynes, políticamente, siempre fue whig? ¿Y cuando estudiamos con cierta hondura la toma de postura hayekiana de Olariaga frente al keynesianismo que nos llenaba de gozo intelectual, y que nos enseñaba Torres? ¿Y qué supuso la llegada de Norteamérica de Carlos Muñoz Linares, con sus planteamientos en los que reinaba, entre otros, un Lionel Robbins admirable que, por ello, pasamos a trabajar con toda intensidad? El análisis del ‘modelo castizo’ español y la observación de daño que nos había originado el esencial antiliberalismo económico español, desde los tiempos de Mon, de Cánovas del Castillo, o de la etapa postrera de Maura, y no digamos cuando el partido liberal, con Moret al frente, aceptó posturas antiliberales, nos ocupó muchas, muchísimas horas.

Y de pronto, un día, Pedro Schwartz me habló, y me habló muy bien, de Jeremías Bentham. Yo había aceptado, sin mayor problema, la despectiva alusión al benthamismo de Keynes, pero los argumentos eruditos de Schwartz me hicieron revisar posturas mías basadas en prejuicios. Di una batalla, infructuosa, debo confesarlo, para que la Fundación Juan March, precisamente a través de Pedro Schwartz, participase, con la Royal Economic

Society, en la edición de las *Obras completas* de Bentham. Con el peregrino argumento de que la Fundación debía ocuparse únicamente de cuestiones castizas españolas, se acabó rechazando esa propuesta. Fue el motivo, esencial para mí, que me había asomado, debido a Schwartz, a Bentham, y había podido percibir su importancia para la historia española, de considerar que la Fundación Juan March había errado el camino y que carecía de interés seguir colaborando con ella.

Me atrevo a sostener que casi para todos los de mi generación, a partir de los años sesenta, parecía claro que era preciso efectuar un cambio político —yo, personalmente, y como yo, bastantes más— desde dentro del Régimen político que existía, pero claramente hacia un planteamiento liberal democrático. Otros opinaban que para conseguirlo era necesaria una ruptura política. Las marchas atrás de finales de los años sesenta provocaron en muchísimos de mis amigos un rechazo colectivo muy importante a la situación institucional que parecía pretender que cristalizase. Sin tener en cuenta esto, no se entiende nada de lo sucedido desde 1968 a 1975.

Pero antes había venido sobre nosotros otro revulsivo. Recuerdo cuando, con el número de marzo de 1968 de *The American Economic Review* en la mano, me recibió Fuentes Quintana en su despacho de la calle de Jorge Juan, desde el que dirigía *Información Comercial Española*: «¿A que no has leído el discurso de despedida de la presidencia de la American Economic Association de Milton Friedman? Pues a trabajarlo. Yo lo voy a traducir para *Información Comercial Española*, porque todo el mundo debe enterarse, y abandonar el sendero equivocado que llevamos en estos momentos de evidente nacimiento de una crisis económica». Se trataba del famoso ensayo «The role of monetary policy», a partir del cual mi apasionamiento keynesiano descendió algunos grados. Considero que, en el caso del profesor Fuentes Quintana, fue el preludio de su planteamiento, en un célebre folleto editado por la Confederación de las Cajas de Ahorros, que causó enorme conmoción entonces, recomendando, para la economía española, un cambio radical en la política económica, algo antes —pero las prioridades científicas deben manifestarse siempre— de que la OCDE, con el Informe MacCracken, señalase lo mismo. Era preciso desregular, reprivatizar, reducir el peso del gasto público, mantener —con otro sistema fiscal— el equilibrio presupuestario, abrir la economía española al exterior, y comenzar por

hacerlo dentro del ámbito comunitario. Todo esto hizo que la Escuela de Viena comenzase a renacer ante algunos de nosotros y que mirásemos con respeto, no de modo despectivo, la cruzada reivindicativa que el profesor Huerta de Soto iba a iniciar a poco y, de paso, admirados, a comprender el mensaje revolucionario, y premonitorio que se había lanzado desde nuestra Escuela de Salamanca. Se volvió a leer el libro de Larraz, *La época del mercantilismo en Castilla*, de otro modo. Se le examinó, desde entonces, no con un talante erudito, sino con uno apasionado. Y, por supuesto, nuestras posturas en relación con esto, se reorientaban asimismo aceptando este enlace histórico entre catolicismo y liberalismo, como nos mostraba la discípula de Hayek, Margaret Grice-Hutchinson. Recuerdo, por aquellos años, una conversación con Hayek en la Fundación Juan March, donde numerosos economistas le escuchábamos sentados en torno suyo, mientras le oíamos reiterar sus ideas radicalmente liberales. Insistió aquel día en la crítica al monopolio de la emisión de billetes por los Bancos centrales, y sostuvo, con habilidad, una postura que España ya había aceptado en el isabelino bienio progresista. Lejos quedaba ya el incidente, por el artículo sobre *The road to serfdom* de Valentín Andrés Álvarez en *Moneda y Crédito*, que a punto había estado de costarle a este economista el acceso a la cátedra. Cuando redacté el motivo de haberse votado, por unanimidad a Margaret Grice-Hutchinson, para el Premio Infanta Cristina, en Valladolid, recordaba yo todo esto.

Tanto nuestra admiración a los esfuerzos de la Mont Pelerin Society, como el salto en búsqueda de orientación y hallazgos, en enlace con Friedman y la Escuela de Chicago, fue casi un proceso gozoso. Por eso creo que a todos nos parecieron viejos amigos los personajes que vimos actuar, gracias a la prosa de Stigler en sus *Memorias de un economista*, de modo muy vivo. Siempre será ejemplar la descripción que hace del descubrimiento e inicio de la difusión del teorema de Coase.

A través de los hacendistas, no sólo volvimos a leer, no ya con una sonrisa, sino para orientar la política fiscal, los *Mitos y paradojas de la justicia tributaria* de Einaudi —pronto los empleé ante ciertos planteamientos del que fue Secretario de Estado de Hacienda, Borrell—, sino que comprendimos la importancia de la Escuela de Virginia y lo mucho que Buchanan nos enseñaba para siempre.

He de señalar, y ésa es cuestión personal mía, que, como un náufrago que es arrebatado por la tempestad, que, en este caso, era la violenta ofensiva antikeynesiana que reinaba por doquier, me vino maravillosamente bien una roca reivindicativa seria, que me ayudó a encajar todo eso de modo creo que adecuado, gracias a los trabajos de mi colega, el profesor Torrero. Con neokeynesianos como él, era posible darnos cuenta que ignorar a los genios es la estupidez científica mayor que se puede concebir.

El planteamiento liberal que así fue predominando en España necesitaba de un economista, al día en sus conocimientos, y preparado para enlazarlos con los políticos. Ésa es la significación histórica de Pedro Schwartz Girón entre nosotros. Sólo una persona como él, al par de muy culta y, por ello conocedora del pensamiento político, y al mismo tiempo, muy al día en análisis económico y en su unión a la praxis del mundo de los negocios, podía ser capaz de enlazar tantos cabos sueltos como muchos economistas españoles, de las generaciones de 1948, de 1975 y de 1989, han ido teniendo entre las manos, y tejer este tapiz prodigioso que es su *En busca de Montesquieu. La democracia en peligro*. Como le sucede al *Informe sobre la ley agraria* de ese gran economista, también liberal, Jovellanos, a este libro le viene bien aquello de Horacio, «Aeque pauperibus prodest, locupletibus æque:/ Aeque neglectum pueris, senibusque nocebit». ¿No es preciso leer a los unos el apartado «El otro camino para vencer la pobreza», del capítulo V, «Segunda paradoja: libertad o riqueza», y a los otros, en el capítulo I, «El problema: los peligros de la democracia mayoritaria» el titulado «El ogro filantrópico», tomándolo del libro famoso de Octavio Paz? Son, como se puede deducir, cuestiones que afectan a pobres y ricos, a niños que tienen ante sí todo el futuro, y a ancianos a los que se consulta como autoridad.

Tras escribir este libro, el profesor Schwartz puede quedar tranquilo. Recientemente, tras exponer unos puntos de vista sobre Europa que creía yo que no eran, probablemente, del agrado de buena parte de los ciudadanos de la Unión Europea, recordé en Salamanca, en su Universidad Pontificia, aquello que Sócrates, tras exponer a Pericles una tesis favorable a los intereses de Atenas, cómo a éste le parecía ventajosa pero difícil de lograr, le replicó: «Pues bien; puesto que tales planes te agradan, trabaja, óptimo, en realizarlos. Lo que de ellos puedes llevar a la práctica será sin duda bello para ti, y para la ciudad, bueno; pero si tus fuerzas no llegaren en algo, ni

perjudicarás a la ciudad, ni tendrás que avergonzarte de ti mismo».

Schwartz nos plantea aquí una serie de grandes tareas de las que no podemos escabullirnos. Y lo hace consciente de que, por eso no escapará a las críticas que siguen existiendo, de acuerdo con aquella práctica que recogía Yves Guyot, el famoso director del «*Journal des Economistes*» y sucesor de Molinari, en su *La Science Economique* (C. Reinwald, París, 1881), tomándola de una carta de Dupont de Nemours a Juan Bautista Say: «Sabed que en la Asamblea Nacional, en cuanto se plantea una cuestión de comercio o de Hacienda, se comienza siempre por alguna violenta invectiva contra los economistas». Para superar esto, le recomendaría que imitase a otro liberal, Benjamín Franklin, quien en *El hombre de bien*, en el capítulo titulado «Parábola contra la intolerancia», aconseja soportar toda incomprensión, incluso de lo más querido.

El profesor Schwartz en este libro, y es otra de sus virtudes, no alza la voz contra los estúpidos. Expone, explica, y pasa la responsabilidad a los ignaros. Pero nada más. El profesor Schwartz, además de ser un buen científico, de ser una persona muy culta, es un cortés y liberal hombre de bien.

León, 6 noviembre 2006.

«La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden compararse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres».

Miguel de Cervantes Saavedra
Dedico este libro a Ana Bravo, en reconocimiento por su paciencia

PRÓLOGO PARA EUROPEOS: LA MAGDALENA DE PROUST

«Tout seroit perdu si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçoient ces trois pouvoirs: celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers».

Montesquieu, *L'esprit des lois* (1748)

«Cuando la Constitución atribuya a la Unión una competencia compartida con los Estados miembro en un ámbito determinado, [... l]os Estados miembros ejercerán su competencia en la medida en que la Unión no haya ejercido la suya o haya decidido dejar de hacerlo».

Proyecto de Constitución para Europa (2004)

La famosa doctrina de la separación de poderes como principal baluarte de la libertad, presentada por Montesquieu en el Libro XI, capítulo 6, de *El espíritu de las leyes* (1748), pasó a formar parte del acervo del pensamiento político de Occidente. Sirvió de inspiración de la Constitución de los Estados Unidos de América y es una doctrina que en alguna medida tuvieron en cuenta los redactores de otras muchas leyes fundamentales. Según esta doctrina, los frenos y contrapesos constitucionales para defender la libertad individual frente al poder del Estado forman parte de la esencia del constitucionalismo liberal. Mas todos estaremos de acuerdo en que la división y separación de poderes casi ha desaparecido de las sociedades democráticas durante los últimos cien años, sobre todo a medida que ha tomado fuerza el principio de la soberanía popular y gobierno de la mayoría. En todas las democracias crece la concentración y centralización del poder político a costa de la sociedad y sobre todo de los individuos. La necesidad de esos frenos y contrapesos en todos los niveles de la política ha ido olvidándose.

Una tal erosión de las libertades clamaba por un renovado diagnóstico y urgente tratamiento. Mas parecía que nadie sentía urgencia en señalar los fallos de la democracia moderna. ¿A qué las prisas por despertar un público

hipnotizado por las doctrinas del Estado Providencia? Pues bien, hubo algo que en mí al menos despertó el deseo de analizar y denunciar el olvido de la doctrina de Montesquieu: el proyecto de Constitución europea propuesto a la aprobación de los ciudadanos de los distintos Estados miembros de la UE en 2005.

Los científicos de la economía, en su búsqueda de universales sistemas y estrictos modelos, olvidamos a menudo la inspiración nacida de las creaciones de poetas, novelistas y filósofos, como son las del autor de las *Cartas persas* (1721) y *El espíritu de las leyes* (1748). ¿Cómo explicar que de repente, un día del año 2004, resurgieran en mi memoria innumerables lecturas de los tiempos remotos en que yo cursaba el doctorado de Ciencias políticas en la Escuela de Economía de Londres? ¡Qué notables maestros tuve! De los labios de Laski, Oakeshott, Cranston, Popper, Robbins, Sen, recibí doctrinas muy diversas y aun contrarias, pero aún mejor, fui invitado a leer los clásicos del pensamiento político de todas las escuelas, Platón, Aristóteles, Cicerón, Aquino, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Hume, Smith, Jefferson, Hamilton, Bentham, Mill, Tocqueville, Marx, los idealistas alemanes e ingleses, Pareto, Keynes … y también Montesquieu. Entonces me preguntaba yo muchas veces ¿qué beneficio podía sacar de tales maestros y lecturas un modesto economista en ciernes? Pues ahora de repente, agobiado por el preocupante presente político español y las aún más agobiantes perspectivas del mañana europeo, sentí que llamaban a la puerta de mi memoria, pidiendo la voz y la palabra para opinar sobre la democracia moderna, los pensadores políticos con los que tanto conversé y discutí, en persona o en imaginación, años atrás.

Relata Marcel Proust al final del primer volumen de *À la recherche du temps perdu*, titulado *Du côté de chez Swann*, su desesperación al no conseguir recordar de su infancia, en realidad de su vida, otra cosa que no fueran el disgusto que, de niño, le producía la diaria obligación de irse a la cama sin la compañía de su madre. Pasados los años, una tarde en que ésta quiso reconfortarle con una taza de tisana y una magdalena como las de su niñez, el sabor del pastelillo remojado en la infusión le abrió las puertas del recuerdo.

«Y como en ese juego en el que los japoneses se divierten echando en un bol lleno de agua unos papelitos hasta entonces indistintos, que en cuanto tocan

el agua se estiran, toman forma y color, se diferencian, se convierten en flores, casas, personajes consistentes y reconocibles, de la misma manera todas las flores de nuestro jardín y las del parque de Swann, los nenúfares de río, la buena gente del pueblo y sus casitas y la iglesia y todo Combray y sus alrededores, todo eso tomó forma y adquirió solidez, saliendo, pueblo y jardines, de mi taza de té».

Hay sin duda una gran diferencia entre la magdalena de Proust, «esa pequeña concha de repostería, tan mantecosamente sensual bajo sus pliegues severos y devotos», y la grasienta empanada de 448 artículos de la proyectada Constitución europea. Mas el paladar de un economista no es tan delicado como el de un literato francés, por lo que puedo confesar sin desdoro que el sabor que me hizo salir desesperadamente «à la recherche de Montesquieu» fue algo tan indigesto como ese texto constitucional, cuando comenzó a hablarse de someterlo a referéndum.

Durante el siglo XX, la autonomía individual y asociativa estuvo a punto de desaparecer a manos de administradores de toda laya: burócratas de la planificación centralizada o indicativa; controladores de los movimientos de mercancías y capitales; reguladores del mercado laboral; monopolistas privados en busca de subvenciones o aranceles; publicanos obsesionados por elevar los tributos; paternales cuidadores de la salud o las pensiones individuales; ministros de Educación, Deporte, Cultura con pretensión de gobernar la vida del espíritu... La idea de que la Administración pública lo puede todo había llevado poco a poco a los ciudadanos a comportarse como los siervos en una plantación caribeña bien administrada, en la que el ejercicio de la libre elección, acudiendo con dinero propio a mercados competitivos, estaba desapareciendo. El Estado se encargaba de todo lo importante: el cuidado y la educación de los hijos, la salud de la familia, el control de los alimentos, la jornada y condiciones de trabajo, los permisos para crear una empresa, el ejercicio del derecho de propiedad, la edad de jubilación, la pensión de los trabajadores, la atención a los mayores, la difusión de la cultura, hasta el idioma en el que expresarse. Para los individuos, con su menguada renta disponible, sólo quedarían las decisiones sobre qué placeres buscar y de cómo divertirse[1].

Derruido el muro de Berlín en 1989 por las fuerzas de la libertad[2], se

derrumbó también el ‘socialismo real’, quedó irreparablemente desprestigiada la filosofía marxista, y perdió su base y sustento la ilusión socialista de crear Estados Providencia que cuidaran de los individuos de la cuna a la tumba. La creciente resistencia a un continuo aumento de los impuestos y el disgusto por la burocratización del Estado de Bienestar han hecho cundir entre el público la sospecha de que los servicios ‘gratuitos’ universales no son sostenibles. Todo es confusión y desorientación. Los ciudadanos creen que no cobrarán las pensiones ni recibirán los cuidados prometidos, pero ven con temor toda propuesta de verdadera reforma. Los gobernantes intentan tranquilizarles diciendo que los cambios van a ser mínimos y tienen por objeto mantenerlo todo como estaba. He aquí que los socialistas de todos los partidos han despertado de un sueño para encontrarse viviendo en una contradicción.

La deriva hacia el Estado Providencia gobernado por coaliciones de grupos de interés ha dejado su destructiva huella en las instituciones. La separación y división de poderes, en vez de un baluarte de las libertades, es ahora un mero pretexto para disputas entre administradores deseosos de más amplia jurisdicción. Así al menos se me aparecieron las protestas de los redactores del Proyecto de Constitución Europea: decían querer sólo democratización y eficacia para la Unión Europea, mientras en realidad profundizaban en la tendencia centralizadora e intervencionista típica del Estado moderno. No me tranquiliza que ese Tratado parezca haber muerto antes de nacer, gracias a los confusos Noes del pueblo francés y el holandés. Entre en vigor algún día o no, queda claro que los redactores del Proyecto han buscado aprovechar la necesidad de simplificar el funcionamiento de algunas de las instituciones de la Unión para extender las competencias y atribuciones de su poder ejecutivo, legislativo y administrativo. Es cierto que el texto insistía en los principios de «subsidiariedad» y «proporcionalidad» en el funcionamiento de la UE. Según estos principios, la Unión debería intervenir justo lo necesario para complementar la acción de los Estados cuando éstos se enfrentaran con cuestiones que sobrepasasen su capacidad o su jurisdicción. Pero el contenido del proyecto de Constitución descubría un ánimo de intervención, para bien y para mal, muy contrario a esos principios[3].

Sobre todo olvidaba el Proyecto un elemento esencial de las democracias liberales: el papel de la economía de mercado como dique o valladar frente a

las posibles extralimitaciones de la política comunitaria. En efecto, habría sido muy importante que, en una Unión tan basada en los textos interpretados por un Tribunal de Justicia creador de Derecho[4], el proyecto de Constitución inscribiera en su frontispicio el principio jurídicoconstitucional de absoluto respeto de la economía de mercado y la iniciativa empresarial, de la propiedad privada y la libertad de contratación, de la libre competencia y la libre formación de precios, del libre comercio y la apertura al mundialismo[5]. En vez de eso, se movía estrictamente dentro de la idea tradicional de que sin intervención administrativa la libertad de mercado muere sin remedio: todo era 'armonizar' legislaciones, impuestos, reglamentaciones laborales, condiciones ambientales, para no tener que esperar a que esos resultados los trajera la competencia. No había ni un ápice de reconocimiento del poderoso mecanismo de progreso que supone que los individuos puedan elegir entre distintos marcos institucionales para llevar su trabajo, sus capitales, su iniciativa empresarial, su domicilio allí donde vean un futuro más halagüeño por menos intervenido.

Al caer en mis manos ese Proyecto de Constitución Europea, que el Gobierno español quería que yo aprobase sin leerlo siquiera, sentí repentinamente, como digo, la necesidad de acudir a los clásicos para cuestionarme si, en las democracias actuales, siguen siendo necesarios frenos y contrapesos de una excesiva centralización de poderes, o si los avisos de Montesquieu ya no son para este siglo. El resultado es el presente ensayo.

En un principio sólo pretendía yo compilar un recordatorio de la prudente doctrina constitucional de los liberales clásicos. Pero mi trabajo se ha convertido en algo más ambicioso: un intento de reconstruir las bases ideológicas y científicas de esa filosofía liberal clásica y de adecuarla a las circunstancias económicas y tecnológicas de nuestro mundo. Se ve que las reglas constitucionales de nuestras democracias no bastan ya para defender las libertades individuales. Debemos plantearnos de nuevo lo que significa el individualismo en un ambiente tan socializado como es el nuestro, preguntarnos cuáles son los límites de los derechos al bienestar que reclamamos sin atender a consecuencias, averiguar el modo de reformar nuestros sistemas políticos para que al menos reflejen los deseos de los ciudadanos.

Me he animado a emprender esta labor por temor a que las democracias se despeñen por el *Camino de servidumbre* del que nos avisó Friedrich von Hayek en 1944, en plena II Guerra Mundial. Pero ahora, en vez de caminar hacia la sima de la planificación económica de la que hablaba Hayek, podemos hundirnos en el lodazal de un pretendido mundo feliz y sin responsabilidades, bajo la tutela de un Estado voraz y paternal

La libertad naciente del siglo XVIII y triunfante en el XIX, el siglo del liberalismo, a duras penas sobrevivió el siglo XX, y vuelve a estar amenazada en el XXI: pero ahora es el temor a la subversión de los fanáticos y es el deseo de seguridad a todo riesgo los que nos ciegan ante el peligro que supone la concentración del poder político. Es cada vez más evidente que nuestras Constituciones políticas no bastan para corregir la deriva hacia la centralización paternalista, si es que siquiera lo intentan. Es, pues, urgente descubrir si será posible reforzar las flacas reglas constitucionales de limitación del poder político y defensa de la libertad individual aún subsistentes en nuestras legislaciones, con nuevas reglas de buen comportamiento democrático —y sobre todo descubrir si quedan en nuestras sociedades frenos y contrapesos espontáneos capaces de contener el deslizamiento hacia la esclavitud tribal, como no parecen conseguirlo endebles defensas constitucionales—.

Montesquieu, al observar *in situ* la Constitución de Inglaterra, destacó la importancia del papel del comercio en la transformación de la sociedad estamental británica hacia una sociedad individualista; y sobre todo subrayó (Libro XX, capítulo iv) la íntima relación entre el comercio y una Constitución libre, señalando la natural relación entre «el gobierno de muchos» y «el comercio de economía», como él llamaba el comercio de corto beneficio y estrechos márgenes pero repetidas transacciones. Quizá necesitemos redescubrir el secreto del liberalismo clásico y apoyarnos en la mundialidad económica y la comunicación tecnológica para que desempeñen en el siglo XXI el mismo papel constituyente y liberador que el comercio en el Siglo de las Luces.

I. EL PROBLEMA: LOS PELIGROS DE LA DEMOCRACIA MAYORITARIA

«Democracy cannot be fully characterised as the rule of the majority, although the institution of general elections is most important. For a majority might rule in a tyrannical way. […] In a democracy the powers of the rulers must be limited; […] in a democracy, the rulers —that is to say, the government— can be dismissed by the ruled without bloodshed».

Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (1945)

El texto de Popper que encabeza este primer capítulo se ha hecho famoso pero suele citarse de manera incompleta. Se define, sí, la democracia, siguiendo al maestro vienés, como el sistema que permite echar a los gobernantes sin que corra la sangre, pero se olvidan las frases anteriores: la regla de la mayoría no es la esencia de la democracia, dijo Popper, pues la mayoría podría gobernar de manera tiránica; la esencia de la democracia es la limitación del poder de los gobernantes. No se trata de que la mayoría democráticamente elegida no pueda gobernar, sino de que prime como norma constitucional el respeto de la minoría, de tal manera que quienes transitoriamente ocupan el poder no puedan expulsar a los oponentes e incluso a los meros discrepantes de la vida civil.

1. LA CUESTIÓN

Al interpretar la democracia como un sistema político caracterizado por la omnipotencia de la mayoría, se abren las puertas de la ciudad al populismo. Igual peligro se corre cuando el poder de los votantes se entiende expresión de la ‘soberanía del pueblo’. Las mayorías no son de por sí mágicas, ni el pueblo puede hacer siempre lo que quiere, so pena de graves vaivenes y aun excesos. Para que florezca la libertad, la soberanía debe estar dividida y el pueblo no ha de ejercer de soberano, sino sólo tener un voto de censura sobre las autoridades. Sin frenos ni contrapesos que mantengan los poderes en un cierto equilibrio y frenen las extralimitaciones de los poderosos, la democracia puede derivar en opresión.

División y separación de poderes

La deriva que está sufriendo el constitucionalismo liberal hacia un populismo democrático, ha llevado a que ni siquiera se entienda bien lo que hoy llamamos la ‘doctrina Montesquieu’.

En primer lugar hay que saber que la distribución de la soberanía pública entre distintos órganos del Estado tiene dos dimensiones, una horizontal y otra vertical. Horizontalmente hablamos de la *separación de poderes* entre el ejecutivo, la legislatura y la judicatura en cada plano y circunscripción. Verticalmente, decimos *la división de poderes* entre los órganos nacionales y los de las Autonomías, estados, provincias; más abajo, entre el aparato entero del Estado y la sociedad civil, compuesta por familias, asociaciones, iglesias, empresas, medios de comunicación, a la postre, por individuos.

En segundo lugar, esa separación y división de poderes no significa el aislamiento de cada uno de ellos en compartimentos estancos, sino la división del trabajo y necesaria colaboración entre ellos para tomar decisiones colectivas. La esencia de la 'doctrina Montesquieu' estriba en que un solo poder no pueda tomar decisiones colectivas sin la colaboración, apoyo, refrendo o revisión de otro. No es un arreglo de compartimentos estancos, sino un sistema de «autoridad concordante», como lo ha llamado acertadamente Gordon Tullock[6]. Tan no se suele entender esto que algunos de los más decididos partidarios de un poder ejecutivo fuerte y sin trabas han apelado a la doctrina de Montesquieu *pro domo sua*, interpretándola como una regla de separación de los poderes en compartimentos estancos, de tal manera que nada puedan decir o hacer que afecte a otro poder del Estado. En especial, la separación entre el legislativo y el ejecutivo se ha interpretado a menudo en el sentido de que el Parlamento estaba sólo para hacer leyes y no para controlar el Gobierno[7]. En la misma línea, el Derecho Administrativo francés hasta muy recientemente prohibió, en nombre de la separación entre el poder ejecutivo y el judicial, que los Tribunales pudieran entrar a juzgar los actos administrativos[8]. Muy al contrario, la separación de poderes o de funciones entre los órganos del Estado, la división de poderes entre el gobierno central y las autoridades locales, y entre todas las Administraciones públicas y la sociedad civil tiene como fin que nadie, ni siquiera la mayoría del pueblo, pueda tomar decisiones sin contar con otras instancias de poder. Esa necesidad de colaboración debe entenderse como la asignación de poderes de veto a distintas instituciones. Vista de esta forma, la separación y división de poderes son una manera de concordar poderes y de obligarles a tener en cuenta todos los intereses y puntos de vista —en suma, reduciendo la posibilidad de que alguna minoría sea pasada por alto y explotada, acercar así la toma de decisiones públicas al ideal individualista de decisiones por

unanimidad—.

La soberanía del Derecho

El principio de separación y división de poderes no sería sostenible si no se aceptara la idea de que la ley está por encima de los tres poderes, ejecutivo, legislativo y judicial: no sólo están sometidos a la ley los gobiernos y administraciones que ejercen el poder político, sino también las cámaras que promulgan las leyes, así como los propios tribunales que las interpretan o, en su caso, las adecuan a las circunstancias del caso.

Hay aquí al parecer un elemento paradójico, pues ¿cómo es posible que se consideren sometidos a la ley los poderes que las redactan, promulgan o las interpretan para sus fines? Parecería que eso era posible cuando, en tiempos medievales, se creía que la ley existía ahí fuera, como una costumbre eterna y natural. Hoy día aceptamos que la ley no es inmutable, ni en su creación, ni en su aplicación. Sin embargo, no hace falta adherirse necesariamente a la teoría del Derecho Natural para entender que los bueno legisladores, jueces, abogados, 'descubren' el Derecho: como hizo notar Bruno Leoni, la creencia de que la legislación lo puede todo es análoga a la ilusión de que un planificador central conoce todos los datos sobre las demandas y ofertas de la economía[9]. Si existen normas constitucionales y, por encima de ellas, principios generales del Derecho que deben ser respetadas en nombre de la soberanía de la ley, entonces sí podemos considerar esta doctrina compatible con el funcionamiento ordinario de la democracia.

No es el momento de enunciar esos principios generales, pero sí de indicar con algunos ejemplos de qué se trata. Primeramente, se trata de principios de legalidad formal: que la ley consiste en reglas generales conocidas por adelantado; que se dirija a casos futuros indeterminados y no sea retrospectiva sin especial justificación; que sea clara y razonablemente estable en su contenido; que no sea contradictoria o exija lo imposible; que, en cuestiones penales haya en el reo intención de delinquir o al menos imprudencia culpable; que se administre según procedimiento reglado. En segundo lugar, algunos de esos principios tienen contenido sustantivo: puede parecer que la igualdad ante la ley sea una cuestión meramente formal, pero pronto se ve que no es así si se la interpreta como 'igual ciudadanía': no sólo que nadie está por encima de la ley, sino que la ley no ha de discriminar en

contra o a favor de ninguna persona, grupo o clase. Como veremos en el capítulo V, según Hayek, el principio de igualdad ante la ley no resulta compatible con la interferencia de la Administración en el libre funcionamiento del mercado en persecución de objetivos de política económica y social, ni con legislación favorable a grupos de interés o de presión: pero el Estado democrático moderno hace caso omiso de esta conclusión. El que los legisladores no hayan hecho caso al principio fundamental de igualdad ante la ley explica el desorden y 'ruido' que se ha instalado dentro de nuestros sistemas jurídicos.

La confusión de poderes

La realidad política de las democracias modernas se ha alejado notoriamente de ese ideal de limitación y concordancia de los poderes y respeto de la autonomía individual.

1. Veamos, en primer lugar, lo ocurrido con el papel que los Parlamentos deberían desempeñar en ese equilibrio de poderes. Una imagen marinera refleja la triste realidad de la vida parlamentaria: la legislación navega empujada por los vientos cambiantes de la opinión pública pero son los grupos de presión los que la pilotan rumbo a sus intereses.

En los países de régimen parlamentario cabe señalar que las Cámaras han abandonado en manos del Ejecutivo la función de legislar y apenas son capaces de vigilar ese poder ejecutivo, que acapara información y recursos burocráticos. Eso es así especialmente en los sistemas parlamentarios unicamerales. El poder de legislar ha resultado demasiado importante para que los Gobiernos se muestren dispuestos a dejarlo en manos de los representantes del pueblo. Las leyes aprobadas cada año aumentan en número y longitud, lo que no sería necesario si la ley se contuviese dentro de los límites de su función primordial, que es la de confirmar el marco de estabilidad que necesitan los libres acuerdos de los particulares. La labor legislativa ya no disimula su entrega a la necesidad del Ejecutivo de buscar votos contentando a sus amigos y seduciendo a sus enemigos.

Tampoco son esos Parlamentos muy eficaces en su otro cometido, el de controlar el Gobierno. Los escándalos los destapa la prensa, de la que los diputados se hacen mero eco en ruidosas sesiones semanales de preguntas. El

control para el que originariamente nacieron los Parlamentos según la famosa máxima de '*no taxation without representation*' —se entiende, nada de impuestos sin una representación popular que vigile el gasto de lo obtenido por el Fisco—, ese control, digo, ya no lo ejercen los diputados del pueblo, sino el ministro de Hacienda, que es quien ha de poner coto a las peticiones de gasto de unas Cámaras enfermas de prodigalidad.

En los países presidencialistas , como EEUU, es el Congreso el que más utiliza la autoridad reguladora y fiscal para suministrar, a costa del procomún, bienes privados a grupos influyentes en proporción a los votos que se supone que acarrean. La situación se ha agravado porque, en ausencia de todo límite temporal de la ocupación del escaño por parte de los congresistas, el Congreso ha multiplicado su poder a expensas del ejecutivo[10]. Los representantes y senadores, apretados por los lobbies, consiguen añadir al articulado de los proyectos de ley disposiciones sin relación con la materia principal[11]: el presidente americano no puede vetar esos proyectos línea a línea, por lo que a menudo transige para no rechazar la totalidad de la disposición. Así pues, incluso cuando la función legislativa reside aún en las Cámaras y no está en manos del ejecutivo como ocurre en los sistemas parlamentarios, esa función es adulterada por intereses particulares, cuyos abogados, en busca de privilegios para sus clientes, se agolpan en los pasillos del Congreso u organizan campañas de telegramas, llamadas de teléfono y correos electrónicos. Doquiera se encuentre ese poder de iniciativa legislativa, se juntan los grupos de interés, como ocurre en Bruselas, donde la Comisión tiene la iniciativa de la legislación comunitaria. Las leyes, que deberían ser normas generales de aplicación universal, se convierten en medidas que privilegian a unos y desfavorecen a otros, según haya sido su capacidad de presionar a los redactores —lo que redunda en un coste neto para la sociedad en su conjunto—.

2. El poder ejecutivo ha ido aumentando de peso y protagonismo en la política de día a día. Sus sociólogos domésticos consultan los sondeos de opinión como antaño los arúspices las entrañas de las víctimas sacrificiales. Sus jefes de prensa intentan crear olas de opinión pública a través de la prensa, la radio y, sobre todo, la televisión. Los gobernantes no dan abasto para realizar una labor coherente: azuzados por sus asesores, toman medidas precipitadas, sin haber podido estudiar sus consecuencias, buscando atender a

problemas siempre urgentes cuyas causas desconocen y cuyos remedios no aciertan a encontrar. A menudo ni críticas ni advertencias valen para contener sus afanes demagógicos: crean pensiones públicas de reparto, entregan el sistema educativo al funcionariado, proclaman la falsa gratuidad del sistema de salud, congelan precios, controlan alquileres, nacionalizan el agua, elevan el salario mínimo, construyen vivienda social, tratan clínicamente a los delincuentes, sin pensar en las consecuencias inesperadas y no queridas que notarán generaciones futuras.

En muchos Estados federales es necesario atender al fenómeno que podemos llamar de las 'Federaciones fallidas': la división vertical de poderes puede caer en círculos viciosos semejantes a los que causa la separación horizontal. Las Provincias y Autonomías han comenzado a imitar el mal comportamiento de los Estados centrales, gobernando despóticamente, gastando y endeudándose a costa del resto del país, como ha sido el caso de la República Argentina[12]. A menudo ocurre que la rivalidad entre los poderes de los distintos niveles desemboca en la imposibilidad de estabilizar la economía, el despilfarro de recursos, y la persistente expansión del sector público. La concurrencia entre jurisdicciones, en una Constitución federal bien diseñada, como la que escribieron los Padres de la de los EEUU, tiende a garantizar la libertad individual, contribuye a promover el desarrollo económico y favorece la eficiencia de la labor gubernamental. Pero no siempre es así o casi nunca es así, por ser difícil acertar con la estructura de incentivos conducente a esos resultados.

3. El poder judicial parece estar convirtiéndose en el verdadero legislador, en vez de 'descubrir la ley'. Especialmente en los EEUU, pero también en las Comunidades Europeas, los jueces ya no conciben «las leyes como [...] algo que se limita a resumir las normas no escritas ya adoptadas por todo el pueblo en una sociedad dada»[13]. Tanto en los países de tradición *common law*, como en los países en los que los jueces deben atenerse a la ley escrita, los tribunales van tomándose la libertad de interpretar el Derecho según sus propias inclinaciones, no según lo que los precedentes o la ley escrita recoge del modo de actuar y las concepciones de una sociedad basada en el acuerdo implícito de los individuos. No era ése el papel que los redactores de la Constitución de EEUU señalaron para el Tribunal Supremo: su obligación era preservar la Constitución y las tradiciones políticas en que se basaba, no

rescribirla[14]. Además, el haber atribuido indebidamente los constitucionalistas al Tribunal Supremo la exclusiva de defender la Constitución americana, lleva a que hoy se olvide que los tres poderes tienen cada uno la obligación de preservarla. Todo esto hace que el nombramiento de los magistrados del Tribunal Supremo de los EEUU sea objeto de las más encendidas controversias políticas[15].

Caso especial es el de la Corte de Justicia de la Unión Europea, que, siguiendo el sistema de precedentes o *stare iudicis* típico de los países anglosajones, ha acumulado decisiones siempre favorables a la preeminencia de la Unión por encima de la letra de los Tratados y del Derecho de los Estados miembro. En todo caso, los juicios de esa Corte se eternizan y acumulan, con lo que se demora demasiado la corrección de los abusos de legislativos o ejecutivos.

4. La doctrina tradicional de la necesidad de frenos y contrapesos para limitar las concentraciones excesivas de poder no ha tomado suficientemente en cuenta la aparición y crecimiento de un cuarto poder crecido a la sombra del ejecutivo: me refiero a la burocracia, a las masas de empleados públicos gremializados o sindicalizados, que dirigen en propio beneficio su tarea de aplicar día a día las leyes o las decisiones administrativas[16]. Los cuerpos educativos y sanitarios resisten todo intento de privatizar la prestación de sus servicios. La administración tributaria, obligando a los contribuyentes a recurrir decisiones tomadas a sabiendas de que son contrarias al Derecho fiscal, ahoga los tribunales contenciosoadministrativos. Los funcionarios judiciales, so capa de ser un poder constitucionalmente independiente, resisten los controles de productividad. Los maestros nacionales cierran el paso a las reformas de la enseñanza. Los médicos de la sanidad pública hacen huelga con desprecio de su juramento hipocrático. Las gestores de la Seguridad Social son cómplices de un impuesto regresivo sobre el empleo cargado sobre los trabajadores. Los funcionarios laboralistas conspiran tácitamente con sindicatos y letrados para mantener y engrosar una legislación laboral que ya sólo les favorece a esos tres grupos de intermediarios. La corrupción cunde entre los cargos locales encargados de administrar las leyes urbanísticas. Estas y otras corruptelas no tendrían tanta importancia si la expansión de la intervención pública traída por el Estado de Bienestar (en sus cuatro manifestaciones de enseñanza, salud seguridad social

y legislación laboral) no hubiera multiplicado la importancia de la Administración como centro de poder cada vez más crecido.

5. Los partidos políticos y los sindicatos, a los que los artículos 6 y 7 de la Constitución española conceden papel fundamental en la democracia, se han convertido en entes de ficción, financiados por el Estado y ocupados por buscadores de rentas. Al faltar la financiación y la participación de sus respectivos representados, tanto unos como otros sufren de lo mismo que las instituciones de la UE, un grave 'déficit democrático'.

6. La prensa y los medios de comunicación marcan el tono de la vida social, no sólo por cuanto se refiere a la política, sino en lo tocante a costumbres, gustos, opiniones de la sociedad civil. Es general la inquietud que causa este poder muchas veces incontrolado. Muchos periodistas carecen de la formación cultural necesaria para contrarrestar la precipitación con la que el medio les exige tratar las cuestiones diarias. La moral profesional de algunos de ellos es, por decirlo suavemente, claudicante. No es lo más grave que cunda la prensa amarilla, especialmente en el Reino Unido, o que las televisiones en Holanda o España se llenen de '*reality shows*' y magazines del corazón, cuyo atractivo es mostrar el lado más vulgar de la naturaleza humana. Lo más preocupante no es su vulgaridad, sino su simbiosis con los poderes políticos, de lo cual el ejemplo más escandaloso es la íntima relación entre televisión y poder en Italia. No sabemos si la concurrencia de abundantísimos medios de comunicación, en especial los que están naciendo en internet, será bastante para contener este dominio dentro de límites prudenciales.

El ogro filantrópico

El peligro que supone la concentración y extensión del dominio público se ha hecho más acuciante por razón de las expectativas de los ciudadanos de que se les debe lo que los otros tienen, y todo ello sin incertidumbre alguna. Concentración de poder y expectativas de bienestar han desembocado en el peso e importancia que ha adquirido el Estado en las naciones democráticas más adelantadas. Como el gasto total tiene en fin de cuentas que venir cubierto por el ingreso total (provenga éste de impuestos, ingresos patrimoniales, deuda o inflación), es revelador el crecimiento de la proporción del gasto total de las Administraciones públicas en el ingreso o el

producto nacionales. En 1913, el gasto del Estado equivalía a un 17 por ciento del PIB en Francia, un 13 en el Reino Unido, un 8 por ciento en EEUU y un 11 por ciento en España[17]. Al principio del siglo XXI, la cifra de gasto público comparada con el PIB se había multiplicado al menos por tres: en 2002, el gasto del Estado central equivalía a un 54 por ciento en Francia, un 41 por ciento en el Reino Unido, un 32 por ciento en EEUU y un 42 por ciento en España[18].

Esa exagerada cantidad de recursos en el sector público es, en mi opinión, el resultado de dos fuerzas en su esencia anti-libertarias: una, la mayor eficacia en la recaudación de impuestos, gracias al mejor funcionamiento de la burocracia ayudada por las nuevas tecnologías de la información; otra, la presión de los grupos de interés, que como cien mil moscas acuden al panal de rica miel de las rentas públicas, para conseguir una redistribución del producto social a su favor, con justificaciones más o menos peregrinas.

En suma, la confusión de los cuatro poderes ha convertido el Estado del siglo XX en el «ogro filantrópico» que dijo de Octavio Paz, de quien vale la pena recordar frases tomadas de un ensayo de hace un cuarto de siglo:

«Los liberales creían que, gracias al desarrollo de la libre empresa, florecería la sociedad civil y, simultáneamente, la función del Estado se reduciría a la de simple supervisor de la evolución espontánea de la humanidad. [...] Esperanzas y profecías evaporadas: el Estado del siglo XX se ha revelado como una fuerza más poderosa que la de los antiguos imperios»[19].

El Estado nacido de la búsqueda del bienestar por la acción pública es devorador de la sociedad con la mejor de las intenciones: de ahí el acierto de la expresión de Octavio Paz. En efecto, como señaló Anthony de Jasay en su cuento filosófico *El Estado* (1985), el poder público omnipresente del Estado democrático ya no inquieta a los ciudadanos, anestesiados como están por la convicción de que son ellos los que ejercen el poder sobre sí mismos y convencidos de que tal poder de la comunidad sobre ellos es el que ellos en todo caso elegirían libremente por considerarlo benéfico[20].

Son dos, pues, las dolencias que aquejan al ogro filantrópico en la actualidad: una es el ansia de intervención creciente en todos los aspectos de la vida; otra

es la impotencia nacida del intento de hacerlo todo y controlarlo todo. Dicho de otra forma, todo se politiza y todo se paraliza, excepto aquello poco que queda a la libre decisión de los individuos en el mercado económico. ¿No se deberán estos fenómenos a un funcionamiento deficiente de la democracia? ¿O es un mal más profundo que afecta la institución misma del Estado, democrático o no?

Estados fallidos

Una contestación afirmativa a cualquiera de esas dos preguntas sería profundamente inquietante. Un Estado propiamente constituido y respetuoso de la vida, la propiedad, las actividades de los individuos, es un elemento esencial para el desarrollo de la democracia y para el mismo funcionamiento del mercado.

En efecto, uno de los graves problemas del mundo actual es la decadencia de la institución estatal, ya sea de forma lenta en los países adelantados por elefantiasis, ya de manera aguda e incluso catastrófica en muchos países en desarrollo. Bien ha dicho Wibbels, «las Federaciones del mundo en desarrollo se encuentran en mala situación económica»[21]. Y el retraso del África comprendida entre el Sahara y el Kalahari se debe en gran parte a los «Estados vampiro», incapaces de mantener el marco institucional necesario para el funcionamiento de los mercados económicos[22].

Una de las cuestiones más complejas del mundo contemporáneo es el óptimo tamaño y funciones del Estado. No cabe duda de que la evolución centralizadora e interventora que vengo señalando responde en gran parte a la voluntad política de una gran mayoría de los ciudadanos. Ante tal inclinación socializante de la ciudadanía cabe una respuesta en dos etapas: una, acatando las decisiones de los votantes, explicar, sin embargo, el peligro de dejarse seducir por el canto de las sirenas; y otra, acordar límites constitucionales de autodisciplina, semejantes a los que impuso Ulises a sus marineros y a sí mismo. Entre esas auto-limitaciones se encuentran los mecanismos constitucionales de contención o limitación del poder político. Si esas auto-limitaciones fallan, habrá que pensar en barreras espontáneas de carácter asociativo y mercantil.

2. CUATRO ADVERTENCIAS PREVIAS

El problema, pues, está planteado: cómo hacer que el Estado democrático, en principio baluarte de la libertad individual, no derive en instrumento de opresión. Pero antes de entrar en materia tengo que hacer cuatro advertencias instrumentales, que facilitarán la lectura de este ensayo.

1. 'Globalidad' mejor que 'globalización' y 'liberal clásico' mejor que 'liberal' a secas

Primero hay que solventar la cuestión de la carga emotiva de dos palabras utilizadas repetidamente en el debate sobre el Estado democrático: 'globalización' y 'liberal'[23]. Ambos términos, aunque aparentemente descriptivos, están sujetos a malentendidos que reflejan confusiones básicas del pensamiento. Me gustaría verlos sustituidos en el uso social por otros cuyas connotaciones se correspondan con las realidades analizadas en este ensayo.

El lector notará que, a lo largo del libro, aparece la palabra 'globalidad' más a menudo que la más corriente de 'globalización' (o 'mundialidad', en vez de 'mundialización', como decía Ortega). El término de 'globalización' se asocia con una apertura económica impuesta a la fuerza por los plutócratas, contra la voluntad de la gran mayoría de las pequeñas gentes, en especial de los más pobres y desvalidos. El uso de ese término da pábulo a ideas equivocadas, como es la de que, en el libre mercado «el pez grande siempre se come al chico», según dijo san Agustín, y el poderoso impone sin falla su voluntad. Por eso he tomado la sugerencia de Mario Vargas Llosa de hablar de 'globalidad' y 'mundialidad'. La mundialidad sugiere fenómenos espontáneos, situaciones en las que las masas del mundo empiezan a tener más poder que las elites. Recuerda que la resistencia a la rápida integración del mundo no es la de las masas hambrientas y sin trabajo, sino la de los grupos de presión y los sindicatos de países ricos que temen la deslocalización de actividades a Marruecos o a Chekia y Polonia. Señala la contradicción entre los auto-nombrados líderes de las ONGs críticas del libre comercio y las poblaciones que ansían exportar bienes agrícolas desde Brasil, Argentina o Vietnam, o textiles desde China, o tecnológicas desde India. El carácter espontáneo de la mundialidad queda más claro aún cuando se ve con qué entusiasmo se unen a ella los emigrantes, los mercaderes, los mínimos empresarios, las pequeñas empresas, y todos los que intercambian a distancia

información y transacciones por internet.

Por eso, me propongo introducir progresivamente los términos de ‘globalidad’ o ‘mundialismo’, para indicar la emergencia y difusión en la Humanidad de un orden no planeado, por efecto de instituciones y modos espontáneos de comerciar, neutrales entre personas y países. Ese orden espontáneo, por mal nombre ‘capitalismo’, se basa en el respeto de la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos: lejos de ser un arma de los occidentales para someter el resto del mundo a su poder, es temido por los ricos porque capacita a los habitantes de países ‘atrasados’ para invadir Occidente con sus mercancías y servicios; y también contribuye a romper la dominación a la que sus sátrapas locales tienen sometidos a los pobres del mundo.

Es uso común decir que es ‘liberal’ quien evita el dogmatismo, muestra un talante comprensivo y abierto, se conduce de forma tolerante y civilizada. Estos rasgos sin duda forman parte del liberalismo pero ni mucho menos agotan todo lo que comporta.

Aún confunde más el uso que del término ‘liberal’ hacen algunas personas de izquierdas, sobre todo en Estados Unidos: para ellas significa abstenerse de criticar toda conducta privada que no sea un delito —menos la de los empresarios que buscan crear riqueza—; significa pedir la intervención del Estado para resolver cualquier problema social —sin mirar si la intervención crea otros peores—; significa reducir a toda costa y a la fuerza la desigualdad entre ricos y pobres —sin preguntarse si la dependencia no empeora la situación de los socorridos—. En Europa diríamos ‘social-demócrata’.

Al escribir este ensayo, en algún momento he pensado adoptar para mi doctrina, en aras de la claridad, la denominación de ‘neo-liberal’ y ‘neoliberalismo’. Pero muchos utilizan esos nombres para denigrar la filosofía del individualismo y la libertad. Como las ideas aquí defendidas datan de tiempos de Locke, Montesquieu y Adam Smith, me he inclinado por hablar de ‘liberal clásico’ y ‘liberalismo clásico’.

2. Hechos, valores y costes de oportunidad

El lector podrá comprobar que en este ensayo defiendo la democracia liberal

sobre la base de dos tipos de consideraciones: por un lado, hago apelación a muy diversos hechos, biológicos, históricos, económicos, sociales, que abogan en favor del liberalismo clásico; por otro, sostengo que la fuente última de valor en filosofía política es el individuo. Sin embargo, David Hume (1711-1776), haciendo notar en su *Tratado de la naturaleza humana* que no era legítimo pasar sin más de proposiciones de hecho a afirmaciones de valor, arrojó dudas sobre lo probatorio de los hechos históricos en la discusión sobre el mérito de los valores políticos.

«En todos los sistemas de moralidad con los que me he encontrado hasta ahora, siempre he notado que el autor sigue durante algún tiempo por el camino del razonamiento ordinario […]; cuando de repente me sorprende el encontrarme, con que en vez de la cópula habitual entre proposiciones, *es*, y *no es*, no me topo sino con proposiciones que están conectadas por un *debe*, o por un *no debe*. Este cambio es imperceptible; pero es, sin embargo, de la máxima importancia. Porque […] debería darse una razón, para lo que parece totalmente inconcebible, el que esta nueva relación pueda ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella. Pero como los autores no suelen tomar esta precaución, me atrevo a recomendarla a mis lectores; y estoy convencido de que este pequeño detalle subvertiría todos los sistemas vulgares de moralidad, y nos dejaría ver que la distinción entre vicio y virtud no se funda meramente sobre la relación entre objetos, ni la percibe la razón»[24].

Estas frases, que han marcado la filosofía moral y política hasta el día de hoy, condenan como ilógica lo que ha venido en llamarse la ‘falacia naturalista’. Quien comete esta falacia puede caer en dos errores: no ver que lo que ocurre o existe en la realidad puede no ser moral; y no entender que lo moral o deseable puede no ser realizable: ni cinismo ni utopía. El que una práctica o una situación existan realmente no debe llevarnos a considerarla por ello moralmente aceptable. Así, Mancur Olson (1982) acierta al decir que es «un error la afirmación de *algunos* conservadores de que, cuando las instituciones sociales han sobrevivido durante largo tiempo, tienen necesariamente que ser útiles para la sociedad»[25]. Es falaz la actitud funcionalista, en la que a veces parece caer Hayek, de que todo producto de la evolución social o toda costumbre inmemorial haya de acatarse sin rechistar. Las sociedades pueden sufrir parálisis o caer en círculos viciosos, que sólo se rompen por la

imposición de nuevos valores, violentamente como ocurrió con la Revolución francesa, o pacíficamente con el cambio de dirección que imprimió Lady Thatcher al Reino Unido.

Inversamente, no debemos caer en la falacia de creer que podemos proclamar nuevas reglas y nuevos modos de comportamiento sin tomar en cuenta las leyes de funcionamiento de la sociedad, como si todo lo que nos viniera en gana pudiésemos aplicarlo inmediatamente sin atender a su efecto sobre otras cosas que valoramos. La cultura occidental sin duda ha innovado en materia ética, por ejemplo al rechazar la esclavitud o al imponer la igualdad de los sexos ante la ley, pero tales innovaciones fueron objeto de larga consideración y debate, y se han mantenido en el tiempo porque la práctica ha permitido ver que eran realizables, que no iban contra *la nature des choses*.

El conocimiento de los hechos importa para nuestros juicios de valor; y el mundo de los valores puede repercutir y repercute en la organización y funcionamiento de la sociedad. Pero la sentencia de Hume nos exhorta a hacerlo de manera correcta[26]. ¿Cómo? Pues distinguiendo entre valores últimos y propuestas condicionales, como acertadamente ha dicho Viktor Vanberg[27]. Por ejemplo, en el ámbito de la medicina, la salud será un imperativo categórico y los remedios que propongan los médicos, proposiciones normativas condicionales. Entre los valores últimos habrá alguno que estemos dispuestos a mantener absolutamente, a morir por ellos si hace falta; otros, los consideraremos «absolutos relativamente absolutos», cual los llamó Frank Knight[28]; es decir, los tomaremos como absolutos en la aplicación diaria, aunque en otros momentos podamos examinarlos críticamente para ver si dan lugar a consecuencias demasiado destructivas de otras cosas que valoramos. Por tanto, los hechos pueden ser tomados en cuenta en nuestras valoraciones en dos momentos: cuando intentemos aplicar los valores básicos para saber cómo hacerlo; y cuando examinemos críticamente los imperativos categóricos, por ver si hay que suspender su aplicación en un caso especial.

La mutua influencia entre valores y hechos recogida por conceptos como ‘absolutos relativamente absolutos’ o ‘proposiciones normativas condicionales’ sólo se comprende con ayuda del concepto de ‘coste de

oportunidad'. Como explica James Buchanan[29], si no hubiera escasez en esta Tierra, podrían ser satisfechas todas las demandas de todos en todo momento.

«La escasez da entrada a la necesidad de elegir, ya sea directamente entre objetos finales alternativos, ya sea entre instituciones o arreglos procedimentales en los que la interacción social generará una selección de objetivos finales»[30].

Como toda elección implica no sólo seleccionar una opción preferida, sino también rechazar otras opciones menos valoradas,
«el coste de oportunidad es el valor que [cada persona] asigna [por anticipado] a las opciones u oportunidades rechazadas».

La escasez de tiempo y recursos que sufrimos hace inalcanzable la consecución plena y simultánea de todo lo que valoramos, lo que nos obliga a elegir y descartar. Por lo tanto, la consideración de los hechos y especialmente de la escasez puede llevarnos a establecer una prelación de valoraciones: los valores son independientes de los hechos pero la escasez crea incompatibilidad entre ellos. Por ejemplo, la redistribución de la riqueza por métodos coactivos tiene un coste en términos de libertad individual y de productividad económica. Es posible que decidamos redistribuir la riqueza a pesar de ese coste, pero el conocimiento de lo que se ha de sacrificar nos obliga a elegir entre redistribución, libertad y productividad, o a combinarlas de forma distinta de lo que pensábamos inicialmente. La naturaleza de las cosas hace que la aplicación de un valor conlleve el sacrificio de otros. Las limitaciones del mundo real nos obligan a elegir entre los valores y atenuarlos en su aplicación.

3. El enfoque económico del comportamiento humano

Es, pues, necesario saber cómo funciona la sociedad en la práctica.
Para ello se necesita un modelo del comportamiento humano con el que conseguir predicciones contrastables con los hechos. Sólo con esta base pueden luego hacerse propuestas de política pública.
La idea fundamental del «Enfoque económico del comportamiento humano», según explica Gary Becker[31], es explicar *toda clase* de comportamientos humanos aplicando «firme e inexorablemente» los tres supuestos fundamentales del análisis económico, a saber:

• «Comportamiento maximizador»: los individuos, en los hogares, las empresas, los sindicatos, la Administración, intentan constantemente conseguir un máximo de utilidad o riqueza, bajo la constricción de sus costes de oportunidad, incluido el coste de la información, que nunca es gratuita;
• «Equilibrio de mercado»: los mercados económico, político y social, por medio de precios monetarios o virtuales, armonizan, coordinada o competitivamente, la acción de los individuos;
• «Preferencias estables»: no es que sus *gustos* por «las naranjas, los automóviles o los servicios médicos» hayan de *suponerse fijos* para conseguir predicciones, sino que los hogares organizan su producción, con recursos propios y los obtenidos en la sociedad, sobre la base de *preferencias* respecto de «aspectos fundamentales de la vida, tales como la salud, el prestigio, el placer sensual, la benevolencia o la envidia», que *son fijas e iguales*[32].

Es sorprendente la abundancia de predicciones y explicaciones interesantes que pueden obtenerse con ese modelo en todos los campos de la acción humana, desde el del matrimonio y la familia, hasta el delito, la política y la discriminación racial, pasando por el comportamiento puramente mercantil en los mercados económicos. La estructura de incentivos, tanto positivos como negativos, tanto de utilidad obtenida como de costes sufridos o soportados, es un instrumento de necesaria aplicación en el diseño de políticas públicas.

4. El individualismo metodológico

El enfoque económico del comportamiento humano no es sino un caso de aplicación del individualismo metodológico, el intento sistemático de explicar los fenómenos de la sociedad refiriéndonos siempre a las preferencias, intenciones, planes, decisiones de individuos. Para toda persona de formación económica, los colectivos como el Estado, el mercado, el dinero, la demanda, la oferta, no son entes con vida propia, sin consecuencia no planeada o no querida de miríadas de decisiones individuales. El individualismo metodológico es una de las contribuciones más notables de la Escuela Histórica Escocesa del siglo XVIII, precisamente aquella cuyos miembros introdujeron de forma sistemática en la historiografía consideraciones sociológicas y económicas. Ellos señalaron, en palabras de Ferguson, que «las naciones se tropiezan con sus instituciones, que, si son en

efecto el resultado de la acción humana, no son el resultado del designio humano»[33].

Esta regla metodológica a la que me atendré estrictamente en mi ensayo no es sino una forma de 'reductivismo', de explicación o análisis de acontecimientos e instituciones por reducción o análisis en términos de acciones individuales.

El reductivismo puede ser bueno o malo, como el colesterol, ha dicho ingeniosamente Steven Pinker[34]. Algunos científicos intentan reducir destructivamente todos los fenómenos a los elementos de su especialidad, por ejemplo, aquellos neurobiólogos que creen que con el estudio de la estructura molecular de las sinapsis podrían darse grandes pasos adelante en la pedagogía. Cosa distinta es intentar la conexión de conocimientos para iluminar un problema: así, mi creencia de que los individuos, uno con otro, reaccionan 'racionalmente' ante costes e incentivos, no me impedirá tomar en cuenta los resultados de la psicología evolutiva y modificar el supuesto de racionalidad en determinadas situaciones[35].

3. CONTENIDO DEL LIBRO

Queda claro, pues, que la democracia mayoritaria, mirada desde el punto de vista de las libertades individuales, plantea graves problemas que merecen un cuidadoso análisis.

Pensamiento político e historia económica

Los liberales clásicos del siglo XXI, si se me permite este aparente anacronismo, preocupados por defender las libertades individuales en un sistema de decisión popular, hemos vuelto la mirada hacia las propuestas de los filósofos de la separación y división de poderes. Era la suya una propuesta moderadora que buscaba contener la aparición de poderes absolutos. Hoy la aplicamos a la difícil tarea de prestar estabilidad a la combinación de liberalismo y democracia, de libertades personales y poder popular.

Por ello comienzo estudiando la evolución de la idea y la práctica de la separación y división de los poderes desde el siglo XVII hasta finales del XX: en el capítulo II hago ver de qué manera evolucionó la teoría política del

Estado liberal; y en el capítulo III, de qué forma la mundialización económica comenzada a finales del siglo XV ayudó a mantener la independencia de la sociedad frente a poderes públicos empeñados en controlar y centralizar.

Ese repaso histórico de la evolución de los frenos y contrapesos en la doctrina y en la práctica del Estado liberal dejará sin duda en los lectores una favorable impresión de la prudencia política de aquellos autores clásicos que la propusieron. Sin embargo, no basta con justificar esas propuestas clásicas empíricamente y por motivos únicamente de prudencia y moderación, que las expondrían a que se las rechazase por anacrónicas. También hace falta analizarlas partiendo de una filosofía individualista renovada.

Tres paradojas de la filosofía política

Para levantar el asedio al que los socialistas de todos los partidos han sometido al liberalismo, no basta, pues, con recordar las lecciones de la historia. También es necesario resolver tres viejos problemas de la filosofía liberal planteados por: 1) la dialéctica individuo-comunidad; 2) la posible conexión entre libertad y riqueza; y 3) y la tensión entre el respeto de la libertad individual y la eficacia de las decisiones colectivas. Son tres cuestiones éstas que han sido abordadas separadamente y con desigual fortuna por numerosos autores, pero que en este ensayo, sistematizando ideas mías y de mis maestros, pretendo resolver juntas y de una vez por todas.

Un liberalismo nuevo y seguro de sí no puede dejar de enfrentarse con esas tres cuestiones fundamentales de la filosofía política —tan complejas que incluso me atrevo a llamarlas paradojas—[36]. Más concretamente hablando, la primera paradoja es la de si la filosofía individualista es acorde con el comunitarismo genético y cultural del ser humano. La segunda es la de si hay contradicción entre el concepto tradicional de libertad como defensa frente a los poderosos, y el concepto de moda hoy de la libertad como abundancia de oportunidades individuales y sociales. La tercera es la de si la autonomía individual puede sobrevivir en un sistema democrático mayoritario sin necesidad de exigir a los individuos una constante participación política en la vida social. Animado por la confianza de mi maestro Karl Popper de que hay problemas filosóficos aparentemente intratables que resultan tener solución, como él se la encontró al de la inducción, dedicaré los capítulos IV, V, y VI a estas tres paradojas del liberalismo político, para resolverlas con argumentos

intelectuales pero también con observaciones empíricas. Si hay algo nuevo en este libro son esos tres capítulos. La crítica dirá si mi confianza en las soluciones que propongo está justificada. Amplío estas reflexiones.

1. El malestar en la modernidad .- El numerado como capítulo IV se enfrenta con una vieja dificultad del individualismo. Ciertamente, son los individuos los componentes elementales de las sociedades humanas, pero desde Aristóteles en adelante los más diversos pensadores han subrayado que el hombre es un 'animal político', entiéndase, un ser que vive en la 'polis' o la comunidad. El ser humano ha llevado la división social del trabajo, la dependencia de sus congéneres, a una perfección nunca alcanzada por otros animales sociales, como son las hormigas o las abejas, cuyo estudio ha fascinado a tantos filósofos. El ser humano, de entre todas las especies animales, trueca, baratea e intercambia bienes y servicios con extraños a los que a menudo ni ve ni conoce, extraños con los que no está emparentado genéticamente, como lo están las abejas de una colmena y las hormigas de un hormiguero, que son hermanas. Por lo tanto, la humanidad no puede representarse como una conjunción de mónadas autistas, cerradas en sí mismas, y egoístamente interesadas en su inmediato beneficio personal. Los individualistas debemos ser capaces de explicar la vida en sociedad, la conciencia moral, las reglas éticas, que influyen tan considerablemente en el comportamiento de los individuos, sin abandonar por ello la filosofía individualista. También debemos conseguir explicaciones que eviten prestar ficticia personalidad, existencia metafísica, a los complejos sociales que los individuos han creado con sus acciones —la mayor parte de las veces involuntariamente y a ciegas—. La solución que propongo para esta paradoja se basa en la idea de novedades que emergen como consecuencia inesperada de la acción humana.

2. Libertad o riqueza .- El capítulo que lleva el número V intenta resolver una segunda dificultad del liberalismo clásico. Es ésta la planteada por la definición tan difundida de la libertad como riqueza y posibilidades de realización personal, en vez de la más estricta de reducción al mínimo de toda violencia o coacción externas. Dicho de otra forma, se trata de saber si la libertad personal debe incluir «la oportunidad real de alcanzar aquello que valoramos»[37], o si basta con una «común» inmunidad frente a la interferencia de otros». Fue Isaiah Berlin fue quien formuló con mayor acierto la distinción

entre «liberty to» y «liberty from»[38], entre libertad como abanico de oportunidades, frente a libertad como limitación del campo de decisión social. También Hayek se negó a confundir el goce del mayor bienestar unido a la máxima participación democrática, con lo que consideraba la verdadera libertad individual[39]. ¿Es distinta su postura de la de otros grandes liberales, como Milton y Rose Friedman (1979, 1980), que parecen querer definir la libertad individual como «libertad de elegir»?[40]. El viejo liberalismo se originó en la resistencia de los ciudadanos contra la imposición ilegítima de sus gobernantes absolutos. Pero ha ido cundiendo la idea de que no hay libertad personal sin un mínimo de bienestar, idea que se ha convertido en el lugar común de que de poco pueden servirle las libertades políticas a una criatura enferma y hambrienta. Habrá que ver si esto es cierto, pues ello implicaría que la libertad consiste en la realización de los propios anhelos, gracias a una abundancia de cosas, estados o capacidades entre los que sea posible elegir. La paradoja estriba en que, si concebir la libertad individual sólo como inmunidad frente a la violencia y la coacción ilegítimas parece mezquino y contraintuitivo, el entenderla como realización personal y abundancia de medios ha desembocado en dos patologías de la vida moderna: 1) la idea de que el inconformismo y la excentricidad señalan a todos el camino de una vida humana mejor y más alta, como pensaba Stuart Mill[41]; y 2) la de que «toda necesidad es un derecho», en frase de Evita Perón[42]. Se considera, con el romántico Stuart Mill, que la libertad más importante y primera del ser humano es vivir inconforme e innovadoramente; y con el paternalista Roosevelt, que no es posible vivir en libertad sin «*freedom from want*», sin estar libre de hambre, de enfermedad, de ignorancia. Como esta concepción de la libertad personal abre las puertas al nihilismo moral en la persona y al exceso de intervención pública en la sociedad, parece imprescindible que los liberales clásicos consideren la conveniencia de volver a una concepción ‘negativa’ o ‘formal’ de la libertad individual, según la presentó Berlin y la reafirmó Hayek. Como bien han dicho Rasmussen y Uyl (1997, pp. 9-61),

«hay señales de la disolución del orden liberal. La presente inflación de exigencia de derechos —es decir, la tendencia a pensar que cualquier cosa que uno necesite, o incluso desee, de alguna forma crea un derecho— está socavando las formas de vida convencionales y empobreciendo al contribuyente. Incluso si uno distingue nítidamente entre derechos negativos

y positivos, nos sigue pareciendo que la sociedad liberal, especialmente en los EEUU de hoy, está perdiendo las tradiciones que en última instancia mantienen las sociedades vivas y en funcionamiento».

Recuerden esa frase: «pensar que cualquier cosa que uno necesite o incluso desee crea un derecho». Tendremos ocasión de volver sobre ella.

3. El conflicto entre democracia y liberalismo .- El capítulo VI examina otra tercera paradoja. Se trata la posible incompatibilidad entre liberalismo y democracia, subrayada por Ortega en «El espectador», cuando dijo[43]:

«Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político totalmente distintas. La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos. [...] El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público».

Las democracias, al dejar el poder en manos de minorías irresponsables, pues en ellas se toman las decisiones colectivas por mayoría de votos, a menudo no prestan suficiente atención a los derechos individuales. Sin duda, el modo más liberal de tomar las decisiones comunes sería el del acuerdo unánime. Pero ¿no es la decisión por mayoría de votos una solución práctica, dada la imposibilidad de conseguir para los asuntos públicos el asentimiento de todos y cada uno de los ciudadanos? Si somos demócratas, ¿cómo podemos defender que se limite la voluntad del pueblo expresada libremente en las urnas? ¿No caemos en una contradicción cuando atacamos la democracia mayoritaria en nombre de una filosofía individualista?

Hay que convenir en que estas tres cuestiones no son baladíes. Son cuestiones que todo individualista debe resolver satisfactoriamente, antes de atreverse a ir más allá de una mera llamada a la prudencia ante la marcha de las democracias hacia la centralización y la intervención. Por eso doy tanta importancia a mi contribución para resolverlas. Las tres soluciones que propongo tienen un aire de familia por su *común estructura lógica*.

1. Explico la paradoja del malestar en la modernidad por la emergencia a lo largo de la historia de un orden de mercado que no es ni natural ni racional, orden en el que la acción humana se eleva a un *meta-plano*, donde nacen y evolucionan instituciones nuevas, mal comprendidas y a menudo rechazadas en nombre del instinto o de la razón.

2. Por lo que se refiere a la impaciencia mostrada frente al liberalismo clásico porque no entiende la necesidad de un relativo bienestar y plenitud vital para ser libres, señalo que el liberalismo no pretende ser una moral completa, sino sólo un *meta-ordenamiento* o ética pública, que fija el marco político mínimo en el que es posible crear riqueza y desarrollar diversos modos de enfocar la vida personal.

3. En cuanto al posible conflicto entre liberalismo y democracia, lo resuelvo distinguiendo entre unas *meta-normas* constitucionales, que deben concordarse por procedimientos lo más próximos que se pueda a la unanimidad, y unas normas políticas mayoritarias para funcionar en el día a día.

Tal es el corazón argumental de mi trabajo: evitar la que los lógicos llaman *ignoratio elenchi* y los castizos 'confundir churras con merinas' — confusión en la que suelen caer los que rechazan las instituciones que no sean racionales o plenamente comprensibles por la razón—; los que no entienden la diferencia entre política y moral; y los que no distinguen entre Constitución y legislación ordinaria. Gracias a esa higiene mental es posible reconstruir el liberalismo sobre la base de la naturaleza humana, de una ética incompleta y de unas Constituciones unánimemente acordadas.

El camino que los humanos llevamos hacia la libertad y el progreso es incierto. Necesitamos «hacer todas las distinciones necesarias, tales como entre el Diablo y el Espíritu Santo, y cómo hacer Códigos y Enciclopedias, y cualquier cosa que sea bueno hacer», como Bentham dijo a James Mill que estaba dispuesto a enseñar al niño John Stuart Mill[44]. Yo también propongo estratégicas distinciones a los amantes de la libertad, para dibujar un mapa que nos ayude a salir del Egipto de los faraones hacia la Tierra prometida.

4. POSIBLES SOLUCIONES

No está escrito que la democracia constitucional vaya a seguir progresando en el mundo, ni siquiera en las naciones adelantadas. El mero cambio de las normas constitucionales no basta para garantizar la pervivencia de la libertad personal ni para que su defensa resulte compatible con el buen gobierno de nuestras naciones. Las soluciones que propongo dependen por desgracia del concurso de múltiples circunstancias favorables.

Democracia constitucional y mundialismo

Discutidos y quizá resueltos esos tres problemas, el capítulo VII resume las diversas maneras de enfrentarnos en la práctica con los defectos más graves de las democracias modernas que han ido surgiendo a lo largo del ensayo. Esos defectos son la creciente centralización y socialización del Estado, cuando el objeto de éste debería ser la defensa de la libertad individual. Sin duda será posible diseñar reformas políticas y constitucionales que detengan esa deriva. Ya se están probando en diversos países frenos y contrapesos del poder popular o de la ocupación de ese poder por minorías abusivas o burócratas omnipotentes: por ejemplo, han cundido las privatizaciones de empresas públicas, para evitar su explotación por sindicatos de empleados y directivos; por ejemplo, se ha extendido la idea de independizar los bancos centrales respecto del gobierno, para permitirles aplicar una política monetaria estable e independiente de vaivenes políticos; por ejemplo, se aplica en cada vez mayor número de países una tarifa única en los impuestos sobre el ingreso personal, sobre los beneficios de las sociedades y sobre el consumo, para evitar la distorsión que causan los comportamientos estratégicos de los privilegiados que buscan reducir subrepticiamente su carga fiscal. En cuanto a reglas constitucionales, el mejor ejemplo es el de la prohibición (relativa) de los déficit públicos por el Pacto de Estabilidad y Crecimiento, compañero de la creación del euro.

Pero la experiencia indica que esas medidas políticas y barreras constitucionales son endebles. Aun así, no hay que perder la esperanza. De vez en cuando, el votante ‘de a pie’ descubre que su nivel de vida padece por las conspiraciones de «siniestros intereses», que decía Bentham[45], y elige un Gobierno reformador. El libre mercado, con su corolario natural, la mundialidad, es uno de los mecanismos más efectivos de división del poder económico y, por tanto, una poderosa salvaguarda de las libertades

individuales. '*Globalization is the spread of liberty*', que dicen los americanos: el mundialismo es difusión de libertad. Con ayuda de la competencia y la tecnología las libertades personales podrán sobrevivir.

Este diagnóstico de la moderna confusión de poderes y sus consecuencias no habría sorprendido a los clásicos del liberalismo, como Locke, Montesquieu, Madison o Tocqueville, que supieron sentar los cimientos intelectuales de la libertad pública; y de otros grandes pensadores, como Hayek, Berlin, y Buchanan, que han analizado la deriva del siglo XX desde distintos puntos de vista. Siempre es bueno volver a los clásicos modernos y contemporáneos en busca de formulaciones claras de doctrinas que parecen haber perdido su lustre pasando de mano en mano: fue Stuart Mill quien dijo que, por muy verdaderas que creamos son nuestras opiniones, «si no hay quien las discuta a fondo, sin descanso y sin miedo, se convertirán para nosotros en dogma muerto en vez de verdad viva»[46]. Por eso es bueno enfrentarse con los argumentos más persuasivos de enemigos de la *Gesellschaft*[47] o Sociedad Abierta, cual Carlos Marx o los críticos asaltados de dudas ante la modernidad, sean Freud, Ortega o Schumpeter.

En el mundo occidental ha ido conformándose insensiblemente un sistema mixto, síntesis del principio del voto y del principio de la autonomía individual, que suele designarse con el nombre de 'democracia liberal' o 'democracia constitucional'. Pese a ser un sistema inestable, a su amparo se cobijan las distintas culturas y formas de vida que componen nuestra civilización actual. Los ataques de los enemigos exteriores deben preocuparnos, pero el mayor peligro está en nuestras propias confusiones. Con el presente ensayo quiero contribuir a reforzar los cimientos intelectuales de nuestra casa común para evitar que nuestros errores y nuestros enemigos la echen abajo.

INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO II LA IMPORTANCIA DE LAS IDEAS EN POLÍTICA

Pese a lo que suele decirse, Marx no sostenía que las ideas fueran una mera consecuencia, retrasada quizá, de las infraestructuras materiales de la sociedad. Una visión mecánicamente materialista de la historia habría

vaciado de sentido el esfuerzo intelectual llevado a cabo por él, con el apoyo de su amigo Engels, a lo largo de toda una vida de conspiraciones, persecuciones y estrecheces. Sin duda las leyes de la historia, derivadas de los avances de la tecnología y la infraestructura productiva, llevaban inevitablemente las sociedades humanas hacia la superación del capitalismo por el socialismo y más tarde el comunismo. Pero a los revolucionarios les era dado «acortar los dolores del parto» con el análisis, la propaganda, y la acción revolucionaria. Un pensador que escribió que «die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt darauf an, sie zu *verändern*» —«los filósofos se han contentado con dar diversas interpretaciones del mundo, la cuestión ahora es cambiarlo—»[48] tenía que admitir que las ideas desempeñaban algún papel en la transformación de la sociedad.

La teoría del conocimiento de Marx era compleja y singular. Según él, los seres humanos conocen la realidad cuando la cambian: como dice Kolakowski, para Marx «la naturaleza exterior no significa nada para el hombre, pues sólo la conoce como objetivación de su propia actividad»[49]. Puesto que «la cognición consiste en dar sentido humano a las cosas», las categorías de 'verdadero' y 'falso' no tenían sentido para el barbado profeta, sólo era importante saber si el pensamiento servía al progreso de la humanidad. De aquí nace la separación marxista de las ideas en dos categorías: ideología y pensamiento progresista. La ideología es pensamiento alienado, el producto de una falsa conciencia que da lugar a la ilusión de que uno piensa libremente, cuando en realidad obedece las condiciones sociales y los intereses de la clase social a la que uno pertenece[50]. Sin embargo, algunas raras personas sabían liberarse de esa enajenación, al formular cuando nadie lo había hecho antes el conflicto de intereses subyacente en la ideología común. David Ricardo fue para Marx uno de esos raros seres, por «poner de manifiesto el antagonismo económico existente entre las diversas clases» y sacar a la luz la realidad de la explotación bajo las apariencias del sistema burgués[51]. Marx y Engels confesaron con admirable modestia en el *Manifiesto comunista* (1848) que ellos pertenecían a esa «parte de la burguesía [que] se pasa al proletariado», por haberse «elevado a la inteligencia teórica del movimiento general de la historia»[52]. Es una concepción de la influencia de las ideas en la realidad social que algún bromista ha llamado 'la teoría de la escalera mecánica': la humanidad llegaría

de todas formas a estadios superiores de vida social, pero podía ascender más deprisa por los peldaños de la historia gracias a los pensadores revolucionarios.

No es necesario señalar aquí el lado siniestro de esta doctrina de Marx de dividir las ideas, no en verdaderas y falsas, sino en reaccionarias, por un lado, y progresistas, por otro: sabemos cuántos pensadores acabaron sus días en el Gulag por haber buscado la verdad en vez del progreso del proletariado, tal y como lo definía en cada momento la minoría dirigente del Partido Comunista. En todo caso, no es éste el papel que, en mi opinión, desempeñan las ideas en la historia.

Curiosamente, J. M. Keynes argumentó en sentido totalmente contrario al escribir sus conocidas frases sobre la influencia de los pensadores en los políticos:

«Las ideas de economistas y filósofos, tanto cuando son acertadas como cuando son equivocadas, son más potentes de lo que se suele creer. En realidad, el mundo no se gobierna por otra cosa. Los hombres prácticos, que se creen del todo exentos de influencias intelectuales, son normalmente los esclavos de algún economista difunto. Los locos en el ejercicio del poder, que oyen voces en el aire, destilan su frenesí de un escribidor académico de algunos años atrás...»[53].

Con estas palabras, Keynes quiso rechazar la teoría materialista del progreso intelectual y buscó reivindicar la importancia del cultivo de las ideas, pero fue demasiado lejos en su afirmación del carácter aleatorio de las ideas de los políticos. Como bien ha subrayado Gary Becker[54], la explicación de lo que piensan y hacen las personas en puestos de responsabilidad no debe atribuirse a su locura, lo que vaciaría cualquier predicción de todo contenido: las acciones más crueles o extremosas del peor dictador tienen siempre su lógica, dentro de la estructura de su información de cómo es la realidad, de cómo reaccionan sus aliados y rivales, y de cómo funciona la sociedad en general. Quien diga que Lenín, Hitler, Stalin o Mao estaban locos se priva de todo instrumento de explicación de sus actos. Los crímenes cometidos por gobernantes ‘que oyen voces en el aire’ y los errores de gobernantes que conducen la nave del Estado hacia escollos y bajíos han de intentar explicarse

analizando la situación en que se encuentran, los objetivos que persiguen y los conocimientos e información con los que cuentan.

Así, para explicar los errores de un hombre de bien y un gran patriota como fue Keynes, hay que atender primeramente a la situación de paro obrero que sufrió la Gran Bretaña durante la década de 1920 y especialmente después de la crisis del 29. Pero el contenido de la teoría macroeconómica de Keynes no eran un mero reflejo de su circunstancia histórica[55]. La crisis ayudó a su gestación, pero las teorías concretas, que fueron las que hicieron daño, las formuló Keynes autónomamente, ahondando en las teorías monetarias de su maestro Marshall. La idea de que la excitación artificial de la demanda fomenta el crecimiento económico; la creencia de que la inflación nace del 'recalentamiento' de la economía y no del exceso de creación de dinero; el supuesto de que los trabajadores y los empresarios no se comportan racionalmente; la confianza en que los expertos son capaces de planear la economía en beneficio del bien común: he aquí un conjunto de ideas que no se derivaba de los hechos y que fue el que llevó a Keynes a proponer medidas que los políticos desorientados del Gobierno de Su Majestad pusieron luego en práctica terminada la II Guerra Mundial —al contrario de lo que ocurrió en la Alemania de Erhard y Adenauer, por lo que la recuperación del país vencido fue mucho más rápida que la del vencedor—.

Son tres las consideraciones que pueden aportarse para precisar el posible papel de las ideas en el cambio social.
1) Si las ideas no son sino expresiones de intereses, hay que preguntar entonces por qué no se presentan en la discusión política en términos puramente cínicos y normalmente se revisten de una justificación ética. Las reclamaciones de trato favorable presentadas por pequeños grupos de presión, proletarios o industriales, siempre se defienden ante el público en términos de reparación de una injusticia o de defensa de la patria. Eso quiere decir que las ideas generales de lo que es moral tienen su virtualidad. Como veremos en el capítulo IV, desempeñan un papel fundamental en el buen funcionamiento de la división social del trabajo. Formuladas y defendidas por profetas y predicadores, forman el marco de las controversias políticas. Los cambios en estas preconcepciones morales repercuten sin duda en las controversias prácticas: tal es el caso de la condena moral de la esclavitud o de la desigualdad entre hombres y mujeres.

2) En la medida en que la ciencia política o la económica descubren relaciones necesarias de las cosas, ello tiene que influir en el comportamiento de los grupos de interés. La información cierta es un instrumento indispensable de la actividad práctica. Así, por ejemplo, el descubrimiento de que un prolongado exceso de creación de dinero termina dando lugar a subidas continuas del nivel de precios ha cambiado los términos de la discusión entre partidarios de la inflación y economistas ortodoxos, y ha contribuido a la creación de bancos centrales independientes.
3) Las situaciones de crisis ofrecen un resquicio u oportunidad para la difusión de nuevas ideas. Cuando la retórica, al hacerse evidentes los fallos que pretende encubrir, pierde su poder de persuasión, los políticos se desesperan, pues el público exige resultados positivos o si no les echa del poder. Cuando la sociedad se enfrenta con situaciones graves que los hombres prácticos no saben resolver, las ideas se cuelan por las grietas de la muralla de intereses. La repentina y acertada decisión de Lady Thatcher de derogar el control de cambios nada más acceder al Gobierno en 1973, a pesar del cúmulo de intereses favorable a su mantenimiento, se explica por la conjunción de dos circunstancias: la larga batalla intelectual iniciada por el tristemente desaparecido Milton Friedman con su artículo «En defensa de los tipos de cambio flexibles» (1950), y el desconcierto de los anteriores responsables de la política económica del Reino Unido. De igual manera, sabemos que la política de privatizaciones de empresas públicas que llevó a cabo tan enérgica gobernante empezó a discutirse en 1968 en la sede del Institute of Economic Affairs de Londres, cuando los conservadores tenían aún por delante muchos años de oposición[56]. Sólo cuando la economía británica entró en crisis terminal, por así decir, y cundió la evidencia de que las empresas públicas habían dejado de funcionar, esas ideas se abrieron paso, cuando pocos años antes se las había tenido por ridículas. Los ejemplos de los caminos de influencia de las ideas, para bien y para mal, pueden repetirse hasta la saciedad. Las prácticas anticientíficas se mantienen mucho tiempo en los países conservadores y viejos a pesar de sus consecuencias negativas. Ocurrido un terremoto político, como el que sufrieron las antiguas naciones comunistas de Europa, aparece la ocasión de que se apliquen ideas que parecen nuevas porque antes habían sido rechazadas por total falta de realismo: por ejemplo, la adopción de la tarifa única de los impuestos sobre el ingreso, de sociedades y el IVA en los países de Europa antes comunistas[57]. Por desgracia, también es posible que los países en crisis reaccionen como la

Argentina de Kirchner, con el impago de su deuda exterior y la aplicación de políticas populistas.

Como bien ha resumido Milton Friedman al recordar el éxito de su propuesta de dejar que el mercado fijara los tipos de cambio, los economistas «no influimos en el curso de los acontecimientos persuadiendo a las personas de que acertamos con lo que consideran propuestas radicales. Más bien ejercemos influencia al mantener abiertas opciones para cuando hay que hacer algo en momentos de crisis»[58].

II. MONTESQUIEU, DESCUBIERTO Y ECHADO EN OLVIDO

«Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir; donner, pour ainsi dire, un lest à l'une, pour la mettre en état de résister à une autre».

Montesquieu, *L'esprit des lois* (1748)

El presente capítulo busca resumir la historia intelectual del constitucionalismo liberal hasta el principio de su actual decadencia. A lo largo de los dos siglos que siguieron el derrocamiento en 1688 de la dinastía de los Estuardos por Guillermo y María, se fue creando un cuerpo de doctrina política novedoso que destacaba los beneficios de una Constitución mixta. En Inglaterra, los liberales, siguiendo el impulso dado por Locke al inicio del siglo XVIII, subrayaron el derecho natural del individuo a la libertad y el carácter contractual de la Constitución del Reino; los conservadores, por su parte, destacaron, como sostuvo Burke en puertas ya del XIX, la necesaria obediencia de los individuos a la autoridad investida en el rey y el Parlamento y la secular sabiduría de las libertades tradicionales del país. Del choque de ambas facciones en el Reino Unido, en EEUU y en el Continente Europeo, nació el liberalismo clásico, basado en el respeto de las libertades personales y el derecho de propiedad, y en la limitación del poder político.

1. LA SEPARACIÓN Y LA DIVISIÓN DE PODERES COMO DEFENSA DE LA LIBERTAD INDIVIDUAL

La 'Gloriosa Revolución' de 1688

Después de la Revolución de 1688, Inglaterra era un ejemplo de Estado poderoso militarmente, próspero comercialmente y libre políticamente que tenía asombrados a los filósofos políticos de Francia.

La Revolución tuvo su origen en la sospecha de que el rey Jacobo II, él mismo católico, pretendía restaurar la religión romana en Inglaterra, sospecha que paradójicamente se acrecentó tras la publicación del Acta de Tolerancia, por la que se suspendía la persecución de las religiones distintas de la oficial

anglicana. Los prohombres de la Iglesia de Inglaterra tenían puesta su esperanza en que al rey le sucedería su hermana María, esposa del Guillermo de Orange, capitán general y almirante general de las Provincias Unidas, ambos protestantes. La crisis se agudizó cuando la segunda esposa de Jacobo dio a luz un hijo, cuya educación sería católica. Animado por los protestantes, Guillermo de Orange puso en marcha la última invasión extranjera con éxito de la historia de la Gran Bretaña. Con una poderosa armada holandesa, cuyos efectivos doblaban los de la Invencible de Felipe II, desembarcó en Devon. Ello provocó una reacción inesperada de Jacobo, que huyó a Francia tras lanzar al Támesis el Gran Sello del Estado. El Parlamento de Londres, rodeado de fuerzas holandesas 'amigas', tras declarar que el rey había dimitido y su hijo era espurio, proclamó reyes a María y Guillermo[59]. La lucha entre las dos facciones se prolongó hasta que Guillermo derrotó al propio Jacobo en la batalla del Boyne en Irlanda en 1690.

Desde el punto de vista de la doctrina constitucional, fueron importantes dos acontecimientos, lógico el uno, fortuito el otro: el primero que, contra los deseos de los anglicanos, Guillermo, que era calvinista, confirmó la libertad de conciencia proclamada por Jacobo II, pues él mismo ya la había establecido en Holanda; el segundo es que Guillermo hubo de marchar casi inmediatamente después del Boyne a los Países Bajos, para defenderlos de Luis XIV, lo que desplazó el centro del poder al Parlamento. Inmediatamente fueron promulgadas tres leyes, el *Bill of Rights* o Carta de derechos, el *Act of Tolerance*, o Ley de tolerancia, y el *Triennial Act*, o Ley de Parlamentos trienales: pese a las limitaciones impuestas por los parlamentarios *Tories*, estas leyes reconocían en algún grado los derechos individuales de libertad de palabra y libertad de religión y obligaban al rey a convocar Cortes regularmente. Así se desarrolló un sistema político que iba a hacer la admiración de quienes, en el Continente europeo, ansiaban mayores libertades personales y una monarquía limitada.

Locke como precursor: derechos naturales y tres poderes constitucionales

Uno de los secretamente implicados en las conspiraciones contra Jacobo II fue el médico, filósofo y economista John Locke (1632-1704), quien desarrolló sus teorías políticas a la vera del líder *Whig*, el conde de

Shaftesbury: tras operar con éxito a su patrón de un quiste en el hígado, se le hizo indispensable no sólo como médico, sino también como consejero y amigo. Pese a su educación tradicional, se interesó desde sus años de estudiante en Oxford por las ciencias experimentales, lo que le llevó a convertirse en el filósofo del empirismo y de la observación como fuente de conocimiento científico. Tanto en materia de religión como de política mantuvo posturas tolerantes y abiertas, que le llevaron naturalmente a la defensa de la monarquía parlamentaria y de la limitación de los poderes plasmadas en el *Act of Settlement* (1701) o Constitución moderada nacida de la «Gloriosa Revolución» de 1688.

Su crítica de la teoría paternalista de los *Tories*, por la que había que obedecer ciegamente al rey como al padre de familia; su defensa de la destitución del monarca si infringía el pacto social constitutivo del Estado; su creencia en la tolerancia religiosa como base de una vida social y económica prósperas: esas ideas típicamente liberales han hecho de él uno de los santos patrones de la doctrina política de la división del poder como garantía de la libertad individual.

Su primer tratado de filosofía política lo escribió Locke para refutar el opúsculo *Patriarca o el poder natural de los reyes* del escritor *Tory* Robert Filmer (1680). Filmer sostuvo que los reyes derivaban su poder directamente de Dios, a través de Adán y sus sucesores, y que los súbditos les debían obediencia completa, por lo que, incluso si una orden del monarca fuera contraria al Derecho divino, deberían contentarse con desobedecer pasivamente y soportar el castigo. Para Filmer, «el dogma de la libertad natural de la Humanidad es nuevo, atractivo y peligroso»[60]. Locke, en su *Primer libro sobre el gobierno,* negó la filiación de los reyes de nuestro primer padre y reivindicó por el contrario el derecho natural del hombre a la libertad.

En su segundo tratado sobre el gobierno civil, o más propiamente *Un ensayo concerniente al verdadero origen, extensión y objeto del gobierno civil*[61], se extendió Locke sobre los derechos naturales de los humanos y basó la legitimidad de los gobernantes en el acuerdo o pacto tácito de los individuos que, cediendo parte de sus derechos, aceptaban obedecerles. Pasó así a enumerar las condiciones para que en un Estado se respetasen los derechos

individuales de ‘la vida, la libertad y la propiedad’, sin menoscabo del cumplimiento del fin para el que estaba instituido, a saber, la paz social.

Partía Locke de la afirmación de la libertad completa del individuo en el estado natural. En ese estado, sin embargo, el goce de tal libertad era muy inseguro: a pesar de que los hombres sabían que la ley natural les obligaba a respetar las personas y las propiedades de los demás, todos estaban expuestos al ataque de alguno de sus congéneres. «Por eso, el fin principal para el que los hombres se unen en repúblicas, y se ponen bajo un gobierno, es para la preservación de sus propiedades» (cap. IX).

Esas repúblicas o ciudades han nacido de acuerdos o contratos entre hombres libres que buscaban la forma de gozar de sus libertades sin verse expuestos a las depredaciones de los demás.

«Como los hombres [...] son por naturaleza todos libres, iguales, e independientes, nadie puede [...] ser sometido al poder político de otro sin su consentimiento, lo que se hace acordando con otros hombres el juntarse y unirse en una comunidad para vivir cómoda, segura y pacíficamente, [...] en seguro goce de sus propiedades» (cap. VIII).

Es muy importante destacar la última cláusula de esta cita: «en seguro goce de sus propiedades». Para Locke, el primer derecho natural era el de los hombres sobre su propio cuerpo. De este derecho se derivaba el de propiedad, primero sobre los recursos con los que habían «mezclado su trabajo», y luego sobre los bienes producidos por el trabajo aplicado a los recursos naturales. No es al caso entrar en una crítica de la teoría de la propiedad privada ideada por Locke, pues justificar la propiedad por el trabajo no cubre en toda su extensión los derechos de propiedad existentes y generalmente aceptados[62]. Lo que aquí importa es destacar que Locke recoge aquí la idea de los escolásticos y los primeros protestantes de que el poder político se ha constituido entre los hombres para defender su vida y riquezas[63]. Dicho de otra forma, resultaba inaceptable toda invasión indebida del espacio personal y propietario de una persona. A la inversa, el respeto de la propiedad privada se convertía así en uno de los frenos y contrapesos más eficaces contra la opresión política —y ello no sólo contra la autocracia de entonces, sino hoy en día contra las extralimitaciones de la democracia mayoritaria—[64].

El poder supremo, que los hombres cedían al procomún para asegurar su libertad, es el poder de legislar. Muy acertadamente concebía Locke la ley, no como una limitación de las libertades, sino como la condición de la existencia de éstas. La libertad no consiste, decía, en que cada hombre haga lo que le venga en gana cuando quiera, pues así nadie puede gozar de ella, visto el peligro de la violencia de los demás.

«Mal se puede llamar limitación a lo que nos defiende de pantanos y precipicios. Así que [...] el fin de la ley no es de abolir o restringir, sino el de reservar y ampliar la libertad. [...] Donde no hay ley no hay libertad. [...] Sólo así dejará [uno] de estar sujeto a la voluntad arbitraria de otro y podrá seguir su propia voluntad libremente» (cap. IX).

El poder legislativo así constituido quedaba limitado a preservar los derechos que, según Locke, los hombres tenían en el estado de la naturaleza, aunque no pudieran en él ejercerlos plenamente. Por tanto, las leyes no debían ser arbitrarias ni opresivas, pues los hombres no habían cedido su poder para ser oprimidos. Dentro de ese límite, podían las sociedades así constituidas gobernarse por la regla de la mayoría. La razón para él era que si se exigiese la unanimidad en las decisiones, la sociedad civil nacida del contrato social caería en continua disputa, como ocurría en el estado natural, en el que cada hombre era soberano de sí mismo.

Sostenía Locke que leyes que hubieran de ser observadas de continuo y por largo tiempo no tenían por qué ser muchas, con lo que el cuerpo legislativo no estaría en sesión continua. Cuando los legisladores hubieran hecho su trabajo

«se separarían y quedarían ellos mismos sujetos a las leyes que habían hecho; lo que sería una limitación estrecha para que tuvieran cuidado de hacerlas por el bien público» (cap. XII).

Pero si bien las leyes necesitan poco tiempo para redactarse y aprobarse, sí es necesaria continuidad en su aplicación, por lo que hacía falta un ejecutivo,

«un poder que se ocupe de la ejecución de las leyes así hechas y en vigor. Así es como el poder legislativo y el ejecutivo a menudo vienen a estar separados».

El tercer poder para Locke no era el judicial, como vendría a ser en la doctrina de Montesquieu, sino el «federativo» o poder de declarar y conducir la guerra y firmar la paz. Sorprendentemente, sostenía Locke que este tercer poder no tenía por qué estar en terceras manos, pues no podía no convenir a la salud de la república que la ejecución de las leyes y la defensa exterior fueran encomendadas a autoridades distintas. Tres poderes, pues, y dos autoridades.

Cabe hacer alguna conjetura sobre la razón por la que Locke no destacó la importancia de una judicatura independiente para la preservación de las libertades. En Inglaterra, la justicia se impartía siempre en nombre del rey, que era quien formalmente nombraba los jueces, aunque no pudiera destituirlos. Además, la base principal del Derecho era la *common law*, que se suponía sabida e inmemorial, por consistir en la aplicación por los jueces de decisiones precedentes a los nuevos casos. Otra fuente de Derecho era *equity*, las decisiones tomadas en *Chancery* para corregir anomalías en el funcionamiento de la *common law* sobre la base de la equidad. A todo ese derecho consuetudinario y judicial se añadían los estatutos aprobados por *the King in Parliament*. La magistratura era, pues, de nombramiento real y el derecho era o consuetudinario o parlamentario, con lo que no se planteaba la elevación del poder judicial a un rango equivalente al de los poderes legislativo y ejecutivo. Otra sería la idea de Montesquieu, escritor en una Francia en la que los decretos del rey debían ser refrendados por los Parlamentos de Jueces de las distintas Provincias.

Sea como fuere, hechas las leyes, debía ser prerrogativa del ejecutivo para Locke el convocar las Cortes para hacer leyes si surgía alguna inesperada situación que exigiera un cambio de normas, así como para tomar medidas administrativas que las circunstancias demandaran.

«Donde el poder ejecutivo y el legislativo están en manos distintas, como lo están en todas las monarquías moderadas y gobiernos bien constituidos, el bien de la sociedad requiere que diversas cosas deban dejarse a la discreción de quien tiene el poder ejecutivo» (cap. XIV).

Aquí vemos, por fin, proclamado el principio de la separación de poderes como condición de que el gobierno sea moderado y el poder constituido de tal forma que no peligren las libertades por excesivo predominio de uno. Sin

embargo, aún no estaba esa doctrina cabalmente expresada, como la veríamos bajo la pluma de Montesquieu.

El espíritu que informa las leyes según Montesquieu

La idea de que la división de poderes es esencial para la preservación de las libertades fue difundida por Montesquieu, que supo completar las enseñanzas de Aristóteles y Locke, gracias a la observación de la Constitución de la Gran Bretaña[65].

En efecto, Aristóteles en la *Política*, Libro IV, capítulos xiv a xvi, fue el primero en estudiar, que sepamos, los que el filósofo llamó «elementos» comunes a todos los regímenes, aunque se arreglaran de forma peculiar en cada ciudad: el órgano deliberativo, las magistraturas, y el que administra justicia. Aristóteles no habló en absoluto de su conveniente o necesaria separación, sino de las distintas combinaciones y formas de funcionamiento observadas en las diferentes constituciones[66]. Locke, como hemos visto, presentó una clasificación diferente de la de Aristóteles, mas sí que introdujo la idea de los peligros de la concentración de poderes para la pervivencia de la libertad. Fue, pues, Montesquieu quien formuló la doctrina clásica de la separación de poderes, doctrina luego recogida con mayor o menor fortuna por las Constituciones liberales de siglos posteriores.

Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu (1689-1755), nacido en una familia noble pero de pocos medios, heredó de un tío materno la baronía de Montesquieu y el puesto de vicepresidente del Parlamento de Burdeos, un típico Consejo del Antiguo Régimen, que, como los de Castilla, combinaban funciones judiciales y ejecutivas. Casó con una viuda con fortuna y capacidad empresarial, que se encargó de la administración de los bienes de la familia. Ello permitió a Montesquieu dedicarse a la vida social y amorosa en la Corte, a la observación de costumbres y Constituciones en sus viajes a países extranjeros, al cultivo de la literatura y la filosofía política en sus gabinetes de La Brède y de París. Especialmente influyentes en su filosofía política fueron su estudio del Derecho y la historia de Roma, su interés por las ciencias experimentales cultivadas en la Academia de Burdeos, y su estancia de un año y medio en Inglaterra. Dedicó a su máxima obra trece años de estudio y composición. La

tituló *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc.* (1748). Es una obra cuyos principios quiso obtener aplicando los métodos experimentales e inductivos que había aprendido en su juventud. Montesquieu buscó así descubrir las relaciones necesarias que nacen de «la naturaleza de las cosas» en el mundo de la política[67]: siguiendo el surco abierto por Maquiavelo, se convirtió en uno de los primeros en señalar que la sociedad no se cambia o maneja arbitrariamente, sino que obedece unas 'leyes' o regularidades que hay que descubrir y conocer para saber gobernar y legislar.

Sus tres máximas contribuciones a la ciencia política en esa obra clásica fueron, como escribió Robert Shackleton en la *Enciclopedia Británica*, las siguientes. Primeramente quiso estudiar el efecto del clima sobre las instituciones políticas, combinando el análisis de su influencia con la de las leyes, la religión, y las máximas de gobierno. Aunque sin duda era Montesquieu un materialista, que subrayaba los elementos fisiológicos y climáticos en la formación del carácter de los pueblos y su disposición al progreso, ello no le impedía destacar en un plano superior la influencia de las leyes, la religión y las máximas de gobierno[68].

En segundo lugar, ordenó de manera novedosa las formas de gobierno. Aristóteles había clasificado las formas políticas en tres tipos: monarquía, aristocracia, y república; junto con tres formas degeneradas de las mismas: tiranía, oligarquía y democracia. Esa clasificación se había convertido en un lugar común de los tratados de política, hasta que Montesquieu la modificó de la manera siguiente. Distinguió entre tres tipos de gobierno según el espíritu que los animaba: la monarquía, cuyo principio animador era el honor; la república, ya fuera aristocrática, ya democrática, que necesitaba de la virtud; y el despotismo, que se caracterizaba por el temor.

En tercer lugar, presentó la teoría de la separación de poderes, que constituye el objeto de estas páginas. Ese mecanismo de la separación de poderes le permitió distinguir entre gobiernos moderados, bajo los que reina la libertad política, y gobiernos sin límites, bajo los que padece la libertad.

Llama, pues, la atención su nueva clasificación de las formas de gobierno

según la cualidad espiritual o intrínseca que las gobernaba. La monarquía se caracterizaba por la motivación del honor, que había de inspirar los actos del rey y sus súbditos. Entendía por honor del príncipe la gloria de las grandes acciones y conquistas; y por honor de los súbditos, el deseo de elevarse en el mundo por el favor del príncipe.

«En las monarquías, la política hace hacer grandes cosas con el mínimo posible de virtud; como esas hermosas máquinas, en las que el arte emplea cuantos menos movimientos, fuerza y ruedas que se pueda. El Estado subsiste independientemente del amor a la patria, del deseo de la verdadera gloria, de la renuncia a sí mismo, [...] y de todas esas virtudes heroicas que encontramos en los antiguos. [...] Las leyes toman el lugar de todas esas virtudes, de las que no hay necesidad alguna» (Libro II, cap. v).

Esta caracterización de la monarquía por Montesquieu como un sistema que ahorraba virtud pública gracias a la división del trabajo entre la minoría política y unos súbditos dedicados a sus intereses privados, tendría su eco en la quintaesencia de la sociedad mercantil tal y como la definió más tarde Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759)[69]:

«Aunque entre los distintos miembros de la sociedad no hubiese ni amor ni afecto mutuos, la sociedad, aunque menos feliz y agradable, no necesariamente se disolverá. La sociedad puede subsistir entre diferentes hombres, como entre diferentes mercaderes, por un sentido de utilidad, sin amor ni afecto mutuos» (II.ii.3).

Mas para que una sociedad pudiera subsistir únicamente sobre la base del propio interés de cada uno de sus miembros, añadió Smith, era indispensable una estricta aplicación de las normas de justicia, es decir, dar a cada uno lo suyo y obedecer las reglas del juego limpio. Smith creía posible esta forma de vida social. Pero, sin embargo, era poco menos que imposible una sociedad basada en el puro interés. Esto queda claro en la parodia que, en sus *Cartas persas*, hizo Montesquieu del estado de naturaleza al estilo de Hobbes: los «trogloditas» de su cuento sólo pueden sobrevivir cuando se comportan con cierto altruismo[70]. También se ve en el papel que Smith prestaba a los sentimientos morales nacidos de la atención de los individuos a la opinión que los demás tenían de ellos[71].

La situación, en cambio, continuó diciendo Montesquieu, era muy distinta en una república, que sólo podía subsistir si todos los ciudadanos se movían a impulsos de la virtud política. Esta caracterización romana de la república recogía ideas muy difundidas en la Francia de las Luces, ideas que iban a influir profundamente en la concepción puritana y absolutista de la virtud republicana de Marat, Saint-Just, Robespierre, quienes, durante el Terror, cometerían los crímenes más detestables en nombre de ella. Lo que moderaba el concepto que de la república tenía Montesquieu, tanto en su forma 'aristocrática' veneciana, como 'democrática' ateniense, era la insistencia en la división de poderes. Lo mismo ocurría con la monarquía, que caería en el despotismo si no era así contenida.

Otro elemento moderador en la filosofía política del presidente Montesquieu era su creencia de que no había una forma de gobierno absolutamente mejor que otra, pues

«el gobierno más conforme con la naturaleza es aquel cuya disposición particular es más conforme con la disposición del pueblo para el que se ha establecido. [...] Sería una gran coincidencia que las de una nación pudiesen convenir a otra» (Libro II, cap. iii).

Las formas de gobierno tenían que ser relativas a la geografía física del país, a la manera de obtener la subsistencia los habitantes, como labradores, cazadores o pastores, al grado de libertad que soportase su constitución, a su religión, a su riqueza, a su número, a su comercio, a sus costumbres. Por fin las leyes siempre venían marcadas por su origen, su historia, y el sistema legal del país en su conjunto.

La división de poderes

Pero, de entre las formas de gobierno, Montesquieu sin duda prefería las que preservaban la libertad. En los países en los que la voluntad del soberano era suprema, distinguía Montesquieu entre los despotismos, donde el poder apenas tenía límites, y las monarquías moderadas, en las que el súbdito podía desobedecer si la orden atentaba a su honor y en las que, por tanto, el poder omnímodo tenía límites.

Por lo que se refiere a la libertad en las repúblicas, Montesquieu les dedicó el

Libro XI, «De las leyes que forman la libertad política en su relación con la Constitución», y el Libro XIII, «De las leyes que forman la libertad política en relación con el ciudadano».

Comenzó por definir lo que era la libertad. No era la licencia para hacer lo que uno quisiera.

«La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten; y si un ciudadano puede hacer lo que ellas prohíben, ya no habría libertad, porque los demás tendrían igualmente ese poder» (Libro XI, cap. iii).

En las repúblicas, fueran aristocráticas o democráticas, no siempre se respetaba la libertad. Aquí es donde nuestro pensador se separaba de la concepción despótica de la virtud republicana. La libertad no anida necesariamente en la forma republicana, dijo.

«La democracia y la aristocracia no son Estados libres por su naturaleza. La libertad política no se encuentra sino en los gobiernos moderados. Pero no se encuentra siempre en los Estados moderados; sólo existe donde no se abusa del poder; pero es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder tiende a abusar de él; llega hasta donde encuentra límites. ¡Quién lo diría! Hasta la virtud necesita límites». En este punto añadió Montesquieu una afirmación crucial, sobre la que elevó el mecanismo de frenos y contrapesos que protegía la libertad.

«Para que no se pueda abusar del poder, hace falta que, por la disposición de las cosas, el poder pare el poder. [Entonces...] es posible una Constitución tal que nadie se vea constreñido a hacer cosas a las que la ley no le obliga, y a no hacer aquellas que la ley le permite» (Libro XI, cap. iv).

La Constitución de Inglaterra

Para describir la Constitución de Inglaterra, Montesquieu partió del esquema de poderes establecido por Locke, pero lo completó con los conocimientos adquiridos en París en conversaciones con el vizconde Bolingbroke y luego en Londres durante su estancia de año y medio en la corte británica.

El capítulo vi del Libro XI lo tituló Montesquieu precisamente de esa manera: «De la Constitución de Inglaterra». Comenzó por volver en términos generales sobre la relación entre los distintos poderes y el ciudadano.

Distinguió, como después de él iban a hacer tantos autores, el poder legislativo, por el que el gobernante «promulga leyes para un momento o para siempre, y corrige y deroga las ya promulgadas». El segundo es «el poder ejecutivo del Estado [...] en las cosas que dependen del derecho de gentes», a saber, la defensa y las relaciones con otros Estados. El tercero, o «poder de juzgar», es el que ejerce quien «castiga los delitos o resuelve los diferendos entre particulares».

A continuación reiteró Montesquieu la esencia de su pensamiento sobre la división de poderes. «Si en una misma persona, o un mismo cuerpo de magistratura, el poder legislativo está unido al poder ejecutivo, no hay libertad». La razón es que ello hace temer que el magistrado promulgue leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente. «Tampoco hay libertad si el poder de juzgar no está separado del poder legislativo y el poder ejecutivo». Ello haría arbitraria la potestad sobre la vida y la libertad del ciudadano, pues el juez legislaría y además tendría fuerza para oprimir. Concluyó con la siguiente frase memorable:

«Todo estaría perdido si el mismo hombre, o el mismo cuerpo principesco, o noble, o ciudadano, ejerciese esos tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o dirimir los pleitos entre particulares» (p. 397).

Proclamada la doctrina, pasó Montesquieu a describir la Constitución inglesa casi sin mencionar a Inglaterra, con sumo cuidado de no irritar a quien en Francia pudiera darse por aludido. «No soy yo quien debe juzgar si los ingleses gozan de esa libertad, o no. Me basta con decir que se encuentra establecida por las leyes» (p. 407). Luego, refiriéndose aparentemente a otros pueblos, fue desgranando la esencia de las instituciones inglesas.

Primeramente comenzó por elogiar el sistema de jurado o de juicio por los pares del acusado, un tribunal «formado por personas sacadas a suerte», de las cuales el acusado «pueda recusar tal número, que los que quedan sean como elegidos por él» (p. 399). También destacó la necesidad de que los arrestados lo fueran sólo por un tiempo corto y limitado, para ser acusados sin demora de un delito ante los tribunales. En cuanto a los miembros de la Legislatura, «convenía que, en cada lugar principal, los habitantes eligiesen un representante» (p. 400). Para que los nobles no se vieran sometidos a las

medidas discriminatorias de la representación popular, sería indispensable la creación de una Cámara Alta, que pudiera vetar las decisiones de la Baja, como ésta la de los pares (p. 401). La asamblea de los comunes no podría convocarse a sí misma ni prorrogar sus sesiones indefinidamente a su voluntad, para que no se arrogara así todo el poder. Era el rey quien debía convocarla y disolverla, además de ejercer el poder ejecutivo, «porque esta parte del gobierno casi siempre tiene necesidad de una acción inmediata» (p. 401). El poder ejecutivo no habría de tener financiación perpetua independiente del legislativo, pues entonces padecería la libertad, sino un servicio votado año a año por el legislativo. Terminó Montesquieu esta descripción del sistema inglés señalando con perspicacia que de los germanos «habían sacado los ingleses la idea de su gobierno político: ese hermoso sistema ha sido encontrado en los bosques» (p. 407)[72].

La Constitución así idealizada no es ya la misma de la que hoy goza la Gran Bretaña: más se parece a la original de los EEUU, lo que no es de extrañar, pues tanto Jefferson como Hamilton y Madison, padres de la Constitución americana, se inspiraron en Locke, en Montesquieu y en las normas tradicionales del Derecho público inglés.

Madison y la Constitución de los Estados Unidos de América del Norte

El principio de la separación y división de poderes, su mutua limitación y su necesaria coordinación tienen su monumento en la Constitución de los EEUU de 1787.

Dicho principio se define ahí en dos dimensiones: es horizontal entre los tres poderes federales, y vertical entre la Federación y los Estados. Pero además todos estos poderes están controlados en última instancia por el pueblo americano. Tal división horizontal y vertical, con la última palabra en el *demos*, tiene dos consecuencias: una, la existencia de frenos y contrapesos institucionales con los que se enfrenta cualquier magistrado de EEUU; otra, la necesidad de todo magistrado de colaborar con otras instituciones separadas y contar con la voluntad popular para poder legislar, gobernar o juzgar.

La mejor manera de entender el texto constitucional redactado por la Convención de Filadelfia durante el caluroso verano de 1787 es verlo como

un contrato o acuerdo para crear las instituciones que pudieran encargarse de los asuntos públicos de la Federación, sin merma de aquellos derechos de los Estados y de los ciudadanos que no fuera absolutamente necesario centralizar.

El texto intentaba hacer compatibles varios fines de contraria tendencia. En primer lugar, perseguía una eficaz dirección de los asuntos públicos, entregando algunas funciones a las nuevas instituciones centrales. En segundo lugar, aspiraba a evitar que, en nombre de la eficacia, alguna de las magistraturas federales pudiera llegar a ejercer un poder absoluto. En tercer lugar, buscaba conservar para los Estados y sobre todo para los ciudadanos un amplio residuo de poder, pues ellos eran quienes 'ordenaban y establecían la Constitución'.

Los bienes públicos declarados en el Preámbulo eran «formar una Unión más perfecta, establecer la justicia, asegurar la Tranquilidad en el interior, asegurar la defensa común, promover el Bienestar general, y asegurar las Bendiciones de la Libertad para nosotros y nuestra Posteridad».

Para ello se establecían tres ramas del Estado: el Congreso, el Presidente y su gabinete, y los tribunales federales, muy especialmente el Tribunal Supremo. En realidad esas ramas no estaban separadas, sino forzadas a gobernar conjuntamente cada una en su papel y a controlarse mutuamente.

La Constitución entregó la potestad legislativa al Senado y a la Cámara de Representantes; pero el Presidente obtuvo poder de veto sobre los proyectos de ley. Los secretarios del Gabinete y los altos funcionarios de la rama ejecutiva no podían formar parte de las Cámaras y los había de elegir el Presidente fuera de ellas, práctica muy contraria a las de las Asambleas parlamentarias, de cuyas mayorías salen los ministros; pero el Senado examinaría los candidatos a los cargos más importantes y ambas Cámaras crean comisiones de investigación del comportamiento de la burocracia. Es cierto que en EEUU, como en otras democracias, el Ejecutivo ha ido ampliando su poder y sus funciones crecientemente, pero las barreras establecidas por la Constitución han defendido el poder del Congreso con más éxito que en otros lugares: incluso el Presupuesto se origina en la Cámara Baja, aunque se tomen en cuenta oficiosamente las propuestas de la rama ejecutiva.

El Tribunal Supremo y los tribunales inferiores recibieron jurisdicción sobre todos los casos judiciales y sobre las propias leyes de los EEUU. De ahí ha nacido un poder de revisión y de interpretación que ha convertido la rama judicial y en especial el Tribunal Supremo, más que en explicador de la Constitución, en un verdadero legislador. El justicia John Marshall, que presidió el Tribunal Supremo de 1801 a 1835 desobedeció una ley del Congreso negándose a que el Tribunal entrara en materias de carácter político. El camino hacia la interpretación lata de texto constitucional, apartándose de una 'interpretación estricta' (*strict construction of the Constitution*) que habría limitado el aumento de poder no sólo del Alto Tribunal sino de las autoridades federales, se inició cuando en 1857 el Tribunal buscó invalidar una ley del Congreso tocante a la esclavitud en los estados nuevamente ingresados en la Unión. Esa inclinación política se acentuó gravemente durante la época del *New Deal*, cuando el Tribunal acabó aceptando como constitucionales las discutibles medidas de carácter 'social' tomadas por el Gobierno de Franklin D. Roosevelt. Hoy en día el Tribunal Supremo se ha convertido en una instancia activista que toma decisiones casi equivalentes a enmiendas constitucionales[73].

Pero volvamos a 1787. Aprobado el texto por la Convención de Filadelfia, comenzó el proceso de ratificación: la Constitución entraría en vigor en cuanto la hubiesen ratificado nueve Estados de los trece. Uno de los más populosos e importantes era el de Nueva York y parecía que el voto allí iba a ser contrario. A favor de la ratificación aparecieron en los periódicos de Nueva York, entre el 27 de octubre de 1787 y el 4 de abril de 1788, bajo el seudónimo de «Publius», la serie de 85 artículos que hoy conocemos como *The Federalist Papers*. Sus tres autores, Hamilton, Madison y Jay, defendieron en ellos la postura de que el nuevo texto conseguía combinar el conveniente grado de centralización con la necesaria defensa de las libertades estatales e individuales.

James Madison (1751-1836) se ha convertido en el símbolo de la limitación del poder político en EEUU, tanto que allí se habla de una '*Madisonian Republic*' para significar un Estado en el que los poderes centrales quedan estrictamente limitados. Fue Madison uno de los fundadores de la nueva República americana. Su servicio a la nación fue prolongado y extraordinario. Fue quizá el miembro más activo de la Convención constitucional,

considerado por ello en su tiempo como el «padre de la Constitución». Defendió, como digo, junto con Hamilton y Jay, la ratificación en los *Federalist Papers*, convertidos en el comentario clásico de la carta fundamental. Ahí mantuvo la postura de que los poderes cedidos al Estado Federal no debían suponer una infracción de los derechos individuales ni una disminución de la jurisdicción de los Estados federados. Fue Madison quien promovió en la Cámara de Representantes la primera enmienda de la Constitución en 1791, cuyos diez artículos constituyen un *Bill of Rights*, una carta de derechos de los individuos y los Estados. En un principio los consideraba innecesarios, pero los defendió finalmente, insistiendo en la importancia de las garantías de libertad de religión, palabra, y prensa. Fue luego secretario de Estado durante ocho años y cuarto presidente durante otros ocho. Para muchos es uno de los grandes héroes de la libertad política y civil de la humanidad.

Tiene especial interés la distinción de Madison entre la república que él deseaba y la democracia que él temía. Quienes se oponían a la nueva Constitución solían citar la opinión de Montesquieu de que «está en la naturaleza de una república el tener sólo un territorio pequeño; sin eso casi no podrá subsistir. [...] En una gran república, el bien común se sacrifica a mil consideraciones, queda subordinado a excepciones, depende de accidentes. En una pequeña, se siente mejor el bien público, se lo conoce mejor, está más cerca de cada ciudadano; los abusos son menos extensos, y, por tanto, menos protegidos»[74].

Pues bien, Madison subrayó por el contrario la ventaja que la extensión del territorio y la multiplicidad de intereses suponía para el mantenimiento de las libertades: y se opuso a la idea de que en una república fuera necesario armonizar intereses en una común sintonía. En la famosísima Carta número 10 de *The Federalist*[75], Madison comenzó por afirmar que, paradójicamente,

«una democracia pura, con lo que quiero significar una sociedad consistente en un pequeño número de ciudadanos, que se reúnen y administran el gobierno en persona, no tiene remedio para los males de la facción».

Consideraba que una democracia a lo Rousseau, a cuyas ideas estaba sin duda aludiendo, estaba expuesta sin remedio a la lucha entre banderías y a la

opresión de unos grupos por otros. Pero el remedio de la armonía sería peor que la enfermedad:

«Los teóricos de la política, que han defendido esta especie de gobierno, han supuesto que, reduciendo la humanidad a una perfecta igualdad en sus derechos políticos, quedarían [los humanos] perfectamente igualados y asimilados en sus posesiones, sus opiniones y sus pasiones» (p. 133).

Muy al contrario, creía Madison que si la República era extensa y populosa, los grupos políticos se verían obligados a apelar a una multiplicidad de intereses, que tenderían a contrarrestarse, como ocurre en las elecciones presidenciales en las que el distrito electoral es toda la nación. La doctrina implícita en este pensamiento de Madison consta de cuatro elementos, como acertadamente ha señalado Tom G. Palmer[76]: 1) que intereses no es lo mismo que derechos; 2) que los intereses pueden resultar contrarios a los derechos; 3) que debe haber frenos y contrapesos de las pasiones inmediatas y los intereses enraizados de los ciudadanos; y 4) que los derechos comunes y el bien verdaderamente común no pueden consistir en nada que suponga beneficio de unos a costa de otros, sino sólo en lo que fluye de la igualdad de todos ante la ley.

Madison es, pues, una figura que refuta la general afirmación de que «los liberales clásicos [...] creen que la vida social y política es un mero enfrentamiento de intereses particulares», en especial de intereses de clase y de capilla[77].

Tocqueville señalaría más adelante con aprobación, como argumento contra la afirmación de Montesquieu de que era imposible que pudiera subsistir una república con un gran territorio, la combinación de unidad y federalismo en el nuevo Estado que Madison había destacado en la Carta n.º 39:

«La Constitución [...] no es ni una Constitución nacional ni federal, sino una composición de ambas. En su fundamento es federal, no nacional; en las fuentes de las que fluyen los poderes ordinarios de gobierno, es en parte federal y en parte nacional; en la operación de esos poderes, es nacional, no federal; y finalmente, en el modo de introducir enmiendas, no es ni totalmente federal ni totalmente nacional» (p. 286).

En especial es reveladora la reflexión de Madison sobre la operación o aplicación de los poderes instituidos por la nueva Constitución: «El gobierno propuesto no puede decirse que sea *nacional*; ya que su jurisdicción se extiende sólo a ciertos campos enumerados, y deja a los distintos Estados una soberanía residual e inviolable sobre todos los demás campos» (p. 285).

Hoy vemos que Madison pecó de optimista al pensar que el gobierno federal iba a atenerse a los objetos tasados que una interpretación estricta de la Constitución le marcaría. Otro de los tres autores agrupados bajo el nombre de «Publius» era Alexander Hamilton (1755/57-1804), notable hombre político de persuasión federalista, quien no consiguió que prevalecieran sus ideas centralizadoras en la Convención de Filadelfia. En el discurso final pronunciado antes de estampar la firma en el documento constitucional, Hamilton defendió una visión cuasi-monárquica de la nueva República, con un presidente, unos senadores y unos jueces supremos de por vida, y unos Estados vacíos de todo poder político. No prevaleció su criterio. La Constitución quedó en un término medio entre la necesidad de un poder central fuerte y la precisión de conservar las libertades públicas e individuales. La historia, sin embargo, ha ido inclinando la balanza hacia los centralistas, aunque sin llegar a los extremos de uniformidad de la Francia republicana y napoleónica o de otros países europeos. La Constitución consiguió suficientes ratificaciones para que, en 1789, comenzara a funcionar el nuevo Gobierno. Pero muchos de los Estados acompañaron sus ratificaciones con cláusulas de reserva que buscaban reforzar los derechos de los Estados y de los individuos. El resultado de estos esfuerzos de quienes temían una excesiva centralización fueron las diez enmiendas adoptadas en 1781 y constitutivas de un verdadero *Bill of Rights*, una 'Carta de derechos' inspirada en la de la Constitución de Virginia de 1776. Una de las enmiendas más características, la décima, propuesta por Nueva York, encaminada a limitar el poder central creado por la Constitución, fue aprobada en los términos siguientes:

«Los poderes no delegados a los Estados Unidos por la Constitución, ni prohibidos por ella a los Estados, quedan reservados a los Estados, respectivamente, o al pueblo».

Esta enmienda comenzó a perder fuerza en el ambiente unionista posterior a la Guerra de Secesión y su derogación *de facto* ha culminado por obra de un Tribunal Supremo infiel al texto constitucional que debería defen-der. El que al final haya quedado en papel mojado es un indicio de la casi imparable tendencia hacia el reforzamiento del poder central en EEUU como en todos los Estados modernos.

Esa barrera frente al ansia de poder de la Unión resultó, pues, bien flaca. Pero en la Constitución de EEUU faltó desde el principio otra barrera más frente al abuso del poder político que podría haber sido muy efectiva: la obligación de mantener abierto el comercio con otras naciones. Es sabido que la competencia internacional es el mejor antídoto de los monopolios locales y de la búsqueda de rentas por grupos de interés sectoriales. Pero, así como la Sección 9 del Artículo 1 prohibía los aranceles interiores sobre las producciones de otros Estados de la Unión, el Congreso obtuvo el poder de «regular el comercio con las naciones extranjeras». Esa cláusula era quizá comprensible a finales del siglo XVIII, cuando el intercambio internacional se encauzaba a través de tratados comerciales y cuando los embargos se consideraban instrumentos necesarios en las disputas con otras naciones. Incluso hubo un momento durante las negociaciones de la Paz de París de 1783, que dio fin a la conflagración internacional encendida con motivo de la independencia de EEUU, en el que pareció que el Reino Unido iba a aceptar la propuesta de los delegados americanos de establecer un acuerdo de libre comercio entre los dos países. Los mercantilistas *Tories* británicos rechazaron esta propuesta[78], con lo que el recurso a políticas proteccionistas pudo convertirse en una constante estadounidense. El paladín del proteccionismo industrial y la unión monetaria fue el luego secretario del Tesoro Alexander Hamilton. A su pluma se debe la que quizá sea la mejor defensa del proteccionismo industrial de la historia del pensamiento económico[79]. Esta tradición de limitar el comercio en nombre de las ‘industrias nacientes’, y luego en nombre de las industrias decadentes, ha estado presente en EEUU a lo largo de los dos últimos siglos, para daño de la neutralidad del Estado e incluso con peligro de la unidad de la nación, pues fue una de las causas próximas de la Guerra de Secesión.

Pese a la deriva centralista aquí anotada, la Constitución de EEUU, con su división horizontal de los tres poderes y la vertical entre la Federación y los

Estados, a más del poder de última instancia de los votantes y la opinión pública y las libertades personales y económicas de los habitantes en ese amplio territorio, consiguió acercarse a la idea de «*limited Government*» como ninguna otra Carta política. Este texto ha contribuido así a crear una de las naciones más libres de toda la historia de la humanidad.

2. EL REVULSIVO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Condorcet y la separación de poderes durante la Revolución francesa

Nada más acordar los americanos los detalles de un gobierno libre y limitado, se abrió en Francia un largo debate intelectual y político sobre el modo de organizar la soberanía nacional y de preservar las libertades públicas e individuales. Los errores de la solución adoptada por los revolucionarios franceses vienen personificados en la trágica vida de JeanMarie-Antoine de Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794). Fue un notable estadístico, un innovador científico social y un ingenuo hombre político, que, aun manteniendo convicciones profundamente republicanas, intentó conducir la Revolución por caminos de moderación. Su filosofía social era muy semejante a la de Adam Smith, con cuya amistad se honró y cuyos libros tradujeron él y su bella esposa Sophie de Grouchy. Se caracterizó por la creencia en la perfectibilidad del ser humano, por el respeto de las libertades personales y económicas, por la política de la razón, y, lo que es más notable desde el punto de vista de la ciencia social, por la aplicación del cálculo de probabilidades a las decisiones de las asambleas públicas. Condorcet, apasionado de la justicia, fue un político carente de la prudencia de su admirado Smith, una prudencia que quizá le habría salvado la vida[80].

Aquí nos interesa el pensamiento político de Condorcet, inspirador del proyecto de Constitución moderada de 1792 que no llegó a aprobarse por la violenta toma del poder por los jacobinos. Es tristemente irónico que, pese a sus convicciones liberales y a su individualismo radical, Condorcet desconfiara del constitucionalismo y se opusiera a la división de poderes.

Reunidos los « *États généraux*» o Cortes del Reino de Francia en 1789, el Tercer Estado se proclamó representante de la nación con el Juramento del *Jeu de Paume.* El abate Sieyès (1748-1836) reinterpretó la doctrina de la voluntad general de Jean Jacques Rousseau (1712-1778), que según el ginebrino había de guiar el funcionamiento cotidiano de la ciudad, en el

sentido de convertirla en el poder constituyente soberanamente libre de cualquier atadura histórica. «Una nación», proclamó el abate en *Le tiers état* (1789), «no puede enajenar ni renunciar el derecho de ejercer su voluntad y, cualquiera sea su contenido, no renuncia a la facultad de modificarlo cuando lo requiera su interés»[81]. Desde ese mismo momento, la Asamblea nacional buscó redactar una Constitución.

Se enfrentaban dos visiones de la norma fundamental deseada: según una, el Reino ya tenía una Constitución secular y se trataba de reformarla; según la otra, el pueblo se había proclamado soberano y debía promulgar un texto en el que incluso la Monarquía derivara su preeminencia de la voluntad popular. La facción más conservadora pronto hubo de derivar hacia el cauce trazado por Montesquieu y la Constitución americana. La facción revolucionaria, por el contrario, buscó inspiración en la doctrina de Rousseau. Unos siguieron fieles a «la preocupación pre-revolucionaria de limitar el ejercicio arbitrario del poder por una protección legal de los derechos y una clara separación de los poderes»[82]. Otros se inspiraron en la idea totalitaria de un pacto social a lo Rousseau. La esencia de ese contrato, había dicho el ginebrino casi treinta años antes en el *Contrato social* (1762 b), tenía que ser la siguiente:

«Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos corporativamente *[en corps]* cada miembro como parte indivisible del todo»[83].

En una república de esta índole, había dicho Rousseau en el *Émile* (1762 a) «cada hombre, al obedecer al soberano, no obedece sino a sí mismo»[84]. En el *Contrato* añadió:

«El Soberano, al estar formado sólo de los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario al de ellos; por consiguiente, la potencia del Soberano no tiene ninguna necesidad de garantía hacia los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera dañar a todos sus miembros ni [...] a ninguno en particular. El Soberano, por el hecho de serlo, es siempre todo lo que debe ser»[85].

Una república a lo Rousseau era lo contrario de una república a la americana y en ella la soberanía popular iba a resultar incompatible con la división de

poderes. De todas maneras, el Comité constitucional de la Asamblea nacional hizo un intento por cohonestar la soberanía popular con la división de poderes en el texto finalmente aprobado de la efímera Constitución de 1791, por el que se establecía la Monarquía constitucional.

Rousseau había rechazado la democracia representativa por la democracia directa, pues predecía que los representantes pronto serían infieles a la voluntad general. Pero, en un país tan populoso como Francia, la democracia directa era inviable. Por otra parte, la doctrina de la división de poderes no era compatible con una Asamblea legislativa única, sometida a pasiones repentinas y caprichos imprevisibles, como la que gobernaba en Francia. Los moderados del Comité propusieron, en consecuencia, que la nueva Constitución dejara abiertas dos vías para que el pueblo soberano pudiese poner coto a las extralimitaciones de la Asamblea. La Constitución de 1791 aplicó en efecto dos remedios; uno, el curioso expediente del veto real suspensivo, que permitía al rey aplazar durante dos años la aplicación de los decretos del cuerpo de representantes; otro, el plazo de tres años durante el que no era posible enmendar la Constitución.

Estos intentos tienen valor mucho más que anecdótico, pues su base conceptual forma parte de la esencia de este ensayo. Tanto el veto real suspensivo como el plazo mínimo para iniciar una reforma de la Constitución eran arbitrios para que la Convención se atuviera al mandato popular primero y evitar así que los diputados aprobaran leyes favorables a intereses particulares más que a los de la nación. El rey, como otro representante de la nación, contribuiría con un uso prudente del veto a reencauzar el curso de la política en el sentido de la voluntad popular. Igualmente, para evitar posibles cambios de reglas con fines inmediatos, la Constitución debería tener un carácter más permanente que las mociones parlamentarias de cada momento[86]. Dicho de otra manera, la multiplicidad de instituciones mutuamente controladoras no era sino una manera de hacer que pudieran oírse las voces de todos, no sólo las de una mayoría minoritaria temporal, formada de manera más o menos arbitraria. Es ésta una intuición muy profunda: la separación y división de poderes es un modo de acercarse a la regla de unanimidad. Volveré más adelante sobre esta tesis.

Todo quedó en papel mojado. En septiembre de 1792, Luis XVI fue

destituido y encarcelado. Sin haberse cumplido el año desde la aceptación y juramento de la Constitución de 1791 por el rey y apenas un mes después de su aprobación por referéndum[87], la Convención la suspendió. Nombró luego una comisión presidida por Condorcet y de mayoría girondina para redactar un nuevo proyecto, que estuvo preparado en cuatro meses, pero los jacobinos, con maniobras parlamentarias, fueron dilatando su aprobación[88]. Al volverse desesperada la situación de la nueva República, atacada por todas sus fronteras por los realistas, el pueblo se rebeló contra una Convención que juzgaba demasiado blanda. El 2 de junio de 1793, ochenta mil *sans-culottes* de los barrios de París, apoyados por 150 cañones, asediaron la Convención y consiguieron de ella la entrega de los diputados girondinos y la instauración de una dictadura jacobina. Inmediatamente se procedió a la discusión de un nuevo texto constitucional. El 24 de junio de ese 1793, la Convención procedió a promulgar la denominada Constitución del Año II. Constaba de una Declaración de los «Derechos del hombre y del ciudadano», en la que formalmente aparecían todas las garantías individuales y políticas, entre estas últimas el derecho de resistencia a la opresión y de insurrección contra quienes oprimen al pueblo. Pero el articulado mismo tenía un carácter bien distinto: una Asamblea única anual, elegida directamente por sufragio universal; un Consejo ejecutivo de 24 miembros, plenamente sometido a la Cámara; plebiscitos para confirmar las leyes[89]. Es decir, como acertadamente resume Furet (1988), «la soberanía absoluta e indivisible de una Asamblea única, que se supone representa la voluntad general salida del sufragio universal»[90]. No puede concebirse nada más alejado de la Constitución americana —ni más peligroso para los derechos del hombre—.

Pero, además, la República asediada ni siquiera hizo amago de poner en práctica esta nueva Ley fundamental. Dos comités de la Convención, el de Salud Pública y el de Seguridad General, gobernaron, uno la economía y la defensa, y otro el orden interior con el terror. Fue Robespierre quien, en un Informe presentado en la Cámara el 25 de diciembre de 1793, mejor elaboró la teoría del «gobierno revolucionario»: es lo contrario de un gobierno constitucional, en la medida en que obedece a «reglas menos uniformes y menos rigurosas»; en otras palabras, añade Furet (1998), un gobierno que escapaba al imperio de la ley[91]. Añade este notable historiador una metáfora reveladora de la naturaleza del poder revolucionario:

«En el año II, el poder del pueblo se asienta por fin sobre una pirámide de identidades: el pueblo está en la Convención, que está en el Comité de Salud Pública, que pronto estará en Robespierre» (p. 234).

Volvamos a Condorcet. Destacó sobre todo en el cultivo del cálculo de probabilidades, que aplicó a la solución de problemas de filosofía política. En especial, Condorcet utilizó la teoría de la probabilidad para saber por qué la ciudadanía debería obedecer las decisiones acordadas por sus representantes. En el notable «Discurso preliminar» de su *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785), partió del supuesto muy acorde con la visión de ciertos economistas actuales de que el cálculo racional es el que motiva a los hombres a tomar decisiones acertadas y a acatarlas. Ahora bien, ¿cómo asegurarnos de que acertamos cuando tomamos decisiones colectivas?[92].

Si la organización de la sociedad fuera 'democrática' en el sentido de que las decisiones se tomaran en asambleas abiertas de todos los ciudadanos, la probabilidad de que acertaran sería baja, como veremos que dijo: por eso defendió en todo momento un sistema 'republicano' o representativo. En efecto, si la probabilidad de que sea acertada la opinión de un miembro de un colectivo estuviera entre 1/2 y 1, la probabilidad media de acierto del colectivo será de 3/4 (75%, el punto medio entre el 50 y el 100%). Ahora supongamos que la decisión se toma, no unánimemente, sino sólo por mayoría, pongamos con un 60% de votos a favor: entonces habrá que multiplicar la probabilidad media de acierto (75%) por el porcentaje favorable a la decisión (60%). Eso reducirá la probabilidad media de acierto del grupo por debajo de 1/2, concretamente a un 45%. Para que el resultado alcanzara al menos 1/2 de probabilidad de acierto, habría sido necesaria el apoyo del 69% de los votos.

De aquí deducía Condorcet que cuanto más ignaros fueran los votantes, más amplias habrían de ser las mayorías exigidas: por ello proponía que las asambleas locales y provinciales no decidieran por sí, sino que eligieran representantes instruidos y capaces para formar parte de la Asamblea nacional, a la que habrían de confiar las decisiones, pues con ese tipo de representantes de calidad, la probabilidad de acierto sería más alta y las mayorías necesarias más exiguas. Paralelamente, cuanto más trascendentales

fueran las materias a decidir y más graves las consecuencias de un error, mayor habría de ser la proporción de voces a favor: por ejemplo, habría que exigir una mayor proporción de votos a favor cuando se trataba de decidir sobre el castigo de delitos con la muerte en vez de con la cárcel.

Como puede verse, Condorcet argumentaba contra la democracia directa y a favor de la representativa, pero lo hacía sobre la base de que era salvaguarda suficiente otorgar la confianza a representantes instruidos y capaces. También creía que era posible alcanzar decisiones colectivas racionales y que el cálculo de probabilidades era una buena guía para escoger el camino para decidir racionalmente sobre los asuntos públicos.

Todo ello aparece en una curiosa obra de nuestro autor, titulada *Lettres d'un Bourgeois de New Haven à un citoyen de Virginie, sur l'inutilité de partager le pouvoir législatif entre plusieurs corps* (1788). En este profuso ensayo estableció Condorcet el modo de elección de los representantes en el «cuerpo legislativo» y los diversos objetos de las leyes que esta Cámara habría de promulgar o modificar. El detalle es enfadoso y el tono mecánico, y es la obra de un pensador racionalista en el peor sentido del término, ayuno de sentido histórico.

El primer indicio de su oposición a la idea de frenos y contrapesos fue su rechazo de la conveniencia de acordar un texto constitucional. El único campo en el que el poder legislativo no podía entrar era el de los derechos individuales, es decir, «de los derechos cuyo ejercicio independiente debe conservar el hombre en sociedad» (Carta tercera)[93]. Incluso en este campo, cualquier ley fundamental sería o inútil o peligrosa, pues si prohibía que el Legislativo se inmiscuyese en esos derechos naturales, sería redundante. Para otras cuestiones, si la Constitución estableciera reglas que pudieran limitar las decisiones del Legislativo, que reflejan la voluntad de los electores cuando el sistema está bien arreglado, ello equivaldría a conceder un poder supremo sin término a los legisladores que la hubieran redactado y promulgado: «toda ley fundamental rigurosamente irrevocable es un mal [...] pues no hay ninguna cuya utilidad perpetua pueda probarse rigurosamente» (p. 245).

A continuación mostró Condorcet una confianza ciega en los obstáculos que su sistema de elección elevaba frente a los intereses particulares o frente a la corrupción. Baste citar una frase para percibir su ingenuidad.

«En un país en el que se imprime mucho sobre los asuntos públicos, es difícil creer que la elección de los distritos no caiga sobre hombres dignos de ser los representantes de sus iguales; es difícil que si en un distrito se encontrase un hombre dotado de un espíritu justo, amplio, capaz en suma de pastorear una legislación, no llegara a formar parte del cuerpo legislativo» (p. 248).

Hay que decir a favor de Condorcet que el freno de la mala legislación lo concentró en la institución del referéndum, que bien arreglada puede tener los efectos positivos que ha tenido en Suiza. Según propone nuestro autor, el cuerpo legislativo solamente discute y redacta las leyes. «La totalidad del pueblo decide siempre sobre lo que es conforme o contrario a sus derechos». De esta manera, añadió, tal solución, más que ninguna otra, quita

«influencia al populacho, influencia que es uno de los más grandes inconvenientes de los Estados democráticos, y [...], sin embargo, priva menos que ninguna otra a las últimas clases de ciudadanos de sus derechos naturales» (p. 246).

No sólo se habrán de «someter a la decisión de la generalidad de los ciudadanos las cuestiones más importantes», sino que las de menor trascendencia serán decididas por el voto de los representantes, sí, pero obedeciendo al mandato imperativo de los votantes del distrito que representan.

Parece, sin embargo, más prudente y realista partir de la idea de que, cuando los costes de una decisión colectiva no recaen sobre el que la toma sino sobre el resto de la sociedad, los votantes y sus representantes tenderán a buscar su propio beneficio a costa del interés general, por lo que son esenciales los frenos y contrapesos limitadores del poder. Igualmente discutible es la idea de que todas las cuestiones colectivas podían decidirse casuísticamente por votaciones más o menos reforzadas: las libertades y el bienestar quedan más protegidos cuando existen reglas constitucionales inspiradas en la auto-limitación al estilo de las que Ulises impuso para resistir la seducción de las sirenas. La visión constitucional de Condorcet, aparte de ser utópicamente mecánica, resultaba profundamente ajena al espíritu que había inspirado la Constitución americana.

Condorcet, el promotor de las luces contra la superstición, el defensor de los Derechos del hombre y del ciudadano, el demócrata en busca de una Constitución perfecta, el cruzado de la razón y creyente en el progreso ineludible de la humanidad, tuvo triste fin. Enfrentado con Robespierre y los jacobinos por haber osado criticar la nueva de Constitución de 1793, fue declarado fuera de la ley. Hubo de esconderse en la casa recoleta de una amiga, donde apenas podía recibir la visita de la hermosa e inteligente Sophie, su mujer. En su escondite escribió el *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*[94], progreso que consideraba inevitable. Temeroso de acarrear la ruina de sus protectores, huyó al campo, fue detenido y murió esa misma noche en prisión, por desgracia muy poco antes de que el 'incorruptible' fuera él mismo derrocado y ajusticiado. En la conclusión del ese último libro de Condorcet podemos leer:

«Este esbozo de la especie humana, liberada de todas sus cadenas, sustraída tanto al imperio del azar como al de los enemigos de su progreso, y caminando con paso firme y seguro por el camino de la verdad, de la virtud y de la felicidad, presenta al filósofo un espectáculo que le consuela de los errores, los crímenes, las injusticias que aún manchan la tierra, de los cuales él mismo es a menudo la víctima. Es en la contemplación de ese cuadro en lo que recibe el premio de sus esfuerzos a favor del progreso de la razón y de la defensa de la libertad».

¡Trágico destino de un racionalista y triste mentís de un ciego progresismo!

La libertad de los antiguos y los modernos, según Benjamin Constant

En el año de 1819, el veleidoso liberal Benjamin Constant pronunció ante el Ateneo Real de París una conferencia titulada «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos». Se trata de un texto fundamental en la tarea doctrinal de distinguir claramente la democracia unitaria y centralista de la democracia constitucional representativa.

La carrera política a la que aspiró durante toda su vida se vio afectada por sus continuos cambios de lealtad. Partidario de la Revolución francesa, apoyó inicialmente el golpe de Estado de Napoleón Bonaparte. Pronto se distanció del autócrata y hubo de exiliarse, lo que hizo en compañía de Madame de Staël, con quien mantenía tormentosa relación amorosa. Restaurada la monarquía borbónica en 1814, pronto se desilusionó de las tímidas reformas

constitucionales de Luis XVIII y, por influencia de Mme. de Récamier, el otro gran amor de su vida, se reconcilió con Bonaparte durante los Cien Días, ilusionado por el proyecto de Imperio liberal del emperador. Vuelto Luis XVIII al trono, Constant se convirtió en un líder periodístico y político del liberalismo doctrinario, una filosofía política profundamente recelosa del principio de la soberanía popular, en realidad de toda soberanía no compartida. En Constant, la defensa de la autonomía personal adquirió nuevo vigor por influencia del romanticismo, movimiento estético que en el siglo XIX subrayó el valor fundamental de la autenticidad y espontaneidad de la persona: un movimiento que denunciaré más adelante en este ensayo como contrario al liberalismo clásico, pero por lo menos profundamente reñido con toda invasión de la persona por el poder político. Los derechos personales, creía Constant, eran absolutamente inviolables e imprescriptibles. Alrededor del individuo había trazada una línea de autonomía que nadie podía traspasar.

«Cuando traspasa esa línea, la autoridad es usurpadora, la mayoría facciosa. [...] Cuando la autoridad realiza semejantes actos, poco importa la fuente de que emanen, llámese individuo o nación, aunque fuese la nación entera menos el ciudadano que oprime, no por ello sería más legítima»[95].

Como puede suponerse, el principio de la división de poderes era funda

Como puede suponerse, el principio de la división de poderes era funda 1874), en su *Cours d'histoire du gouvernement représentatif* (1816), subrayó que el sistema representativo forzaba a los poderes del Estado a conseguir constantemente el concurso de los otros poderes, por medio de la convicción y la argumentación. Los doctrinarios en su conjunto, resume acertadamente Díez del Corral, creían que era necesario que hubiera «varios poderes iguales, indispensables el uno al otro, en el ejercicio de la soberanía de hecho, para que ninguno de ellos pueda arrogarse la soberanía de derecho»[96]. Constant fue incluso más lejos y supo ver que la mera separación y división de poderes no es suficiente para la pervivencia de la libertad individual, premonición confirmada por lo ocurrido en el siglo XX tras la instalación del Estado de Bienestar. Si la totalidad del poder es ilimitada, los poderes divididos no tienen más que coincidir o ponerse de acuerdo en sus fines para que el despotismo vuelva por sus fueros.

«Es poco [establecer] que el poder ejecutivo no tenga derecho a actuar sin el concurso de una ley, [...] si no se declara que hay cuestiones sobre las que el legislador no tiene derecho a hacer una ley»[97].

El grupo de los 'liberales doctrinarios' en el que se inscribía Constant consiguió el poder político en Francia tras la revolución de 1830 y la instalación en el Trono del rey Luis Felipe de Orleáns, pero Constant no pudo saborear las mieles de ese final feliz, pues murió al año siguiente.

Pero veamos la contribución de Constant a la teoría del gobierno representativo. Presentó una sugerente distinción entre la libertad de los ciudadanos de la Grecia clásica y la República romana, y las libertades en una democracia representativa, caracterizada por la actividad comercial y económica —precisamente el tipo de sociedad en la que vivimos hoy—. Entre los antiguos, la libertad

«consistía en ejercer colectivamente pero directamente los elementos de la soberanía en su conjunto, en deliberar, sobre la plaza pública, de la guerra y de la paz, [...] en votar las leyes, en juzgar los pleitos, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados».

Esa participación directa de los ciudadanos en el gobierno de la ciudad sin duda ha inspirado a los actuales 'republicanos' como Philip Pettit o Charles Taylor, según los que «sólo una teoría de la sociedad que pone los bienes comunes en el centro del escenario puede suministrar una explicación o justificación de un orden social coherente y viable»[98]. Tal libertad colectiva, dijo por el contrario Constant, era «compatible con el sometimiento completo del individuo a la autoridad del conjunto»[99].

Admitía Constant que la situación en la Atenas democrática, por mucho que el pueblo decidiera directamente reunido en *Ecclesia* o Asamblea, y juzgara y sentenciara en el *Dikasterio,* era algo diferente de la de otras ciudades helénicas, por una razón principal: la importancia del comercio. Ahora diré algo más sobre esta relación entre libertad individual y comercio, que tan bien supo ver Constant. Pero antes quiero comparar la famosa oración fúnebre de Pericles para honrar a los muertos del primer año de la Guerra del Peloponeso y la definición de libertad de los modernos en Constant. Vale la

pena citar ambos textos con amplitud:

«Nuestro sistema político no rivaliza con instituciones en vigor en otros lugares. No copiamos a nuestros vecinos, sino que intentamos servir de ejemplo. Nuestra administración favorece a los muchos en vez de a los pocos, por eso se la llama democracia. Nuestras leyes ofrecen justicia igual a todos por igual en sus disputas privadas, pero no pasamos por alto los merecimientos del talento. Cuando un ciudadano se distingue, es llamado al servicio público, no por privilegio, sino como recompensa al mérito, y la pobreza no es un obstáculo. [...] La libertad de que gozamos no nos hace ingobernables; no somos recelosos de los demás y no importunamos a nuestro vecino si decide vivir a su manera. [...] Pero esta libertad no hace de nosotros unos sin-ley. Se nos ha enseñado a respetar los magistrados y las leyes, y a no olvidar nunca que debemos proteger a los desgraciados. Y también se nos ha enseñado a observar esas leyes no escritas, sancionadas únicamente por el sentimiento universal de lo que está bien.

Nuestra ciudad está abierta al mundo; nunca expulsamos un extranjero. [...] Somos libres de vivir como nos plazca y, sin embargo, siempre estamos prontos a responder a un peligro. [...] No es vergüenza admitir que uno es pobre; pero consideramos vergonzoso no hacer un esfuerzo para no ser pobre. [...] Amamos la belleza sin dejarnos llevar de caprichos, y, aunque intentamos mejorar nuestra inteligencia, ello no debilita nuestra voluntad. [...] No consideramos inofensivo el hombre que no se interesa por los asuntos públicos, sino inútil; y aunque sólo unos pocos originen una decisión política, todos somos capaces de juzgarla. No consideramos la discusión como un obstáculo para la acción política, sino como una condición preliminar para actuar sensatamente. [...] Creemos que la felicidad es el fruto de la libertad y la libertad el del valor y no nos encogemos ante los peligros de la guerra. [...] Para resumir, sostengo que Atenas es la escuela de la Hélade y que cada ateniense crece hasta desarrollar una feliz versatilidad, una capacidad para enfrentarse con las emergencias, una gran confianza en sí mismo»[100].
Constant, para contrastar ambas formas de libertad, la comunal y la personal, pregunta qué diría un inglés, un francés o un habitante de los Estados Unidos que es la libertad.

«Es para cada uno el derecho de no estar sometido más que a las leyes, de no

poder ser arrestado ni detenido, ni ejecutado, ni maltratado de manera alguna, por efecto de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos. Es para cada uno el derecho a decir su opinión, de elegir su profesión o actividad y de ejercerla; de disponer de su propiedad e incluso de abusar de ella; de ir y venir sin obtener permiso, y sin explicar sus motivos o sus gestiones. Es para cada uno el derecho de reunirse con otros individuos, sea para cambiar impresiones sobre materias de común interés, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea sencillamente para llenar sus días de la manera más conforme con sus inclinaciones, sus fantasías. En fin, es el derecho de cada uno de influir sobre la administración y el gobierno, sea por el nombramiento de todos o algunos funcionarios, sea por comunicaciones, peticiones, exigencias, que la autoridad deberá tomar en consideración en mayor o menor grado»[101].

En este texto es de notar que no está ausente la libertad política, sólo que, en vez de una actividad realizada en propia persona como parte de un cuerpo soberano, se convierte entre los modernos en una potestad política por representación.

En efecto, es Constant defensor de la democracia representativa y enemigo de la directa defendida por Jean Jacques Rousseau.

«El sistema representativo no es otra cosa que una organización con ayuda de la cual una nación descarga sobre algunos individuos lo que no quiere o no puede hacer por sí misma» (p. 615).

La necesidad de gobernarse por representación viene de que las sociedades modernas son mucho más numerosas que las pequeñas polis griegas. Pero sobre todo nace de que los modernos no tienen tiempo ni ganas de ocuparse del gobierno directo de la nación.

Los ciudadanos modernos quieren la prosperidad. La participación política que consolaba a los espartanos ya no colma las aspiraciones de los ciudadanos modernos, ávidos de bienestar. «El comercio no deja en la vida de los hombres intervalos de inactividad». En las naciones modernas, los conciliábulos, maniobras, facciones, reuniones de la política, no dejarían tiempo para el ejercicio de la actividad de los negocios. Los modernos, «ocupados en sus especulaciones, sus empresas, los beneficios que obtienen o esperan, no quieren que se le distraiga más que momentáneamente y lo menos posible» (p. 600).

Constant añadió otra influencia de la vida económica y comercial en la democracia moderna. Consiste ésta en la limitación que la actividad comercial supone para la arbitrariedad política, una tesis central del presente ensayo. No es sólo que la actividad privada ocupa la atención de los ciudadanos, que reducen su participación política al ejercicio del voto y de la crítica y a la vigilancia de sus representantes. Es también que el comercio «hace más fácil eludir la acción arbitraria [de los gobernantes], porque cambia la naturaleza de la propiedad, que, con este cambio, se hace casi inasible». Además el comercio crea el crédito y los Estados y Gobiernos dependen del crédito para funcionar.

«El dinero [...] es el arma más peligrosa del despotismo; pero al mismo tiempo es su freno más poderoso; el crédito está sometido a la opinión; la fuerza es inútil, el dinero se esconde o huye; todas las operaciones del Estado quedan suspendidas. [...] Para obtener los favores de la riqueza, hay que servirla» (pp. 614-615).

Concluyó Benjamin Constant negándose a renunciar a cualquiera de las dos libertades de los ciudadanos modernos, pero reduciéndola al lugar debido en una sociedad comercial.

«No quiero renunciar a la libertad política, [pero] es la libertad civil la que reclamo con otras formas de libertad política» (p. 613).

3. LIBERTAD FRENTE A DEMOCRACIA EN EL SIGLO XIX

El experimento censitario

Los excesos del Terror en la República unitaria francesa llevaron a los políticos y pensadores de inclinación liberal a buscar una forma de acomodar el voto popular sin caer en la democracia totalitaria.

En Gran Bretaña, las limitaciones del derecho de sufragio formaban parte de la Constitución, así como la lenta extensión de ese derecho a clases más amplias, a medida que el pueblo se civilizaba. El cambio principal de ese sistema electoral, limitado y ya corrompido, vino con la gran Reforma de 1832, que quitó la representación parlamentaria a casi todos los ‘burgos podridos’ y extendió el derecho de voto a las ciudades industriales y a los votantes que ocuparan una casa con valor en alquiler de al menos 10 libras esterlinas[102].

En Francia y España igualmente, diversos Gobiernos moderados buscaron limitar el registro electoral sobre bases censitarias, es decir, exigiendo un mínimo de riqueza para tener derecho al sufragio. Así, la Carta de 1814, concedida a la nación francesa por Luis XVIII, establecía un mínimo de contribución directa de 300 francos para gozar del sufragio[103]. Esas condiciones se ampliaron tras la revolución de 1830. En España, hasta 1878 el registro de votantes apenas incluía el 5 por ciento de la población y, aunque en 1890 se introdujo el sufragio masculino universal, pronto fueron necesarias las reformas de 1907 para evitar el fraude generalizado[104].

No es al caso traer aquí todos los experimentos de limitación del sufragio en el mundo entero para evitar la concesión de poder excesivo al *demos.* Por ese camino no era posible transitar, porque era imposible poner límites permanentes a la reclamación de igual trato. El sufragio pasivo mostró una tendencia a extenderse, primero a todos los varones por encima de una edad mínima (que ha ido reduciéndose), para luego concederse paulatinamente a las mujeres; el derecho de sufragio se ha extendido también a las diversas razas, en los casos en los que, como ocurría en EEUU y en Sudáfrica, las personas de color sufrían discriminación.

La limitación del poder indiscriminado del pueblo pasa por otro camino: el de la defensa de los derechos de las minorías y los individuos por modos de representación política que se acercan al principio de unanimidad. Una de las formas, aunque quizá insuficiente, de soslayar la caída de la democracia en anti-liberalismo consiste en separar y dividir los poderes, porque esta separación y división, cuando bien arreglada, es una manera de acercarse a la toma de decisiones comunales por ‘unanimidad’, al ampliar las posibilidades de que los grupos minoritarios pueden hacer oír su voz.

Tocqueville y *La democracia en América*

La obra de Tocqueville nos permite recordar en qué notable medida la Constitución de 1787 había contribuido a alumbrar una sociedad de individuos libres en EEUU y cuáles eran las semillas de transformación y degradación de la democracia representativa así creada. La cuestión importante para ese pensador de la Francia post-revolucionaria, en la que el sufragio pasivo se encontraba severamente limitado, era atisbar el futuro de la

libertad en un país en el que todos los varones mayores votaban.

Alexis de Tocqueville nació en una familia francesa de alta alcurnia en 1805 y murió aún joven en 1859. Su gran pasión fue el estudio y el ejercicio de la política y su fama tanto en vida como póstumamente se basa en que personificó un liberalismo abierto al futuro pero desconfiado de las tendencias niveladoras de la democracia. Esa desconfianza se reforzó durante la revolución de 1848: al observar la deriva de los líderes obreros hacia el socialismo, con demandas de '*ateliers nationaux*' para combatir el desempleo, señaló que eran pasos en la cuesta abajo hacia una degradante dependencia de todos los ciudadanos respecto del Estado. Aunque llegó brevemente a ser ministro de Asuntos Exteriores en 1849, no fue su carrera de hombre público, sino sus escritos de perspicaz pensador lo que hicieron de él una gran figura del liberalismo moderado. Tanto su último libro, *L'Ancien Régime et la Révolution* (póstumo, 1856), como el anterior que le hizo famoso en Europa y Estados Unidos, *La démocratie en Amérique* (1835-1840), analizan la sociedad democrática nacida tras las revoluciones del final del siglo XVIII con extraordinaria perspicacia.

La democracia en América fue el fruto de un corto viaje a EEUU en compañía de Gustave Beaumont. Arribaron el 9 de mayo de 1831 y partieron el 20 de febrero de 1832. En poco más de diez meses de estancia fue capaz Tocqueville de concebir su penetrante retrato de la nueva República.

Comprendió plenamente el tipo de soberanía popular establecido en aquel país: hundía sus raíces, no en el organicismo de la 'voluntad general' a lo Rousseau, sino en el individualismo de personas acostumbradas a gobernarse a sí mismas. La democracia era el estado social del que nacía la soberanía popular. Pero 'democracia' no significaba allí gobierno asambleario, sino igualdad en dignidad y derechos. En suma,

«la sociedad actúa allí por sí misma y sobre sí misma. No hay poder sino en su interior. [...] El pueblo participa en la composición de las leyes por la elección de los legisladores, en su aplicación por la elección de los agentes del poder ejecutivo. Puede decirse que él mismo gobierna: tan débil y restringida es la parte dejada a la administración, tanto le afecta su origen popular, tanto obedece al poder del que nace»[105].

La soberanía popular no se expresaba directamente en una Asamblea nacional, sino primeramente a través de los municipios y los condados. Esa soberanía se trasladaba luego a los Estados y por último a las instituciones de la Unión. Por ello comenzó Tocqueville su estudio con la organización municipal. Así pudo subrayar lo fundamental de la división vertical del poder, base y sostén de la otra división recogida de las costumbres políticas inglesas y de los escritos de los filósofos.

«Existen dos maneras de disminuir la fuerza de la autoridad en una nación. La primera es limitar el poder en su principio mismo, quitando a la sociedad el derecho o la facultad de defenderse en ciertos casos: debilitar la autoridad de esta manera es lo que en Europa se llama fundar la libertad. Hay un segundo método de disminuir la acción de la autoridad: éste no consiste en despojar a la sociedad de alguno de sus derechos o paralizar sus acciones, sino en dividir el uso de sus fuerzas en muchas manos. [...] Al repartir así la autoridad, su acción se vuelve [...] menos irresistible y menos peligrosa, pero no se la destruye»[106].

Señaló Tocqueville que «el mayor peligro de las Repúblicas americanas viene de la omnipotencia de la mayoría», una omnipotencia que se reflejaba, no sólo en la política y la Administración, sino también en las costumbres sociales. Para apoyar esta denuncia citó frases de varios de los padres de la Constitución, la más penetrante de las cuales quizá fuera esta de Jefferson:

«El poder ejecutivo de nuestro gobierno no es el único, ni siquiera el principal objeto de mi atención. La tiranía de los legisladores es actualmente, y será durante muchos años todavía, el peligro más temible. El peligro del poder ejecutivo llegará a su vez, pero en un período más remoto»[107].

Como contrapesos del peligro de tiranía de la mayoría, señaló Tocqueville dos: «la ausencia de centralización administrativa» y «el espíritu jurídico de los Estados Unidos». De la descentralización hemos hablado. Ahora hay que analizar de su mano no tanto el imperio de la ley como el respeto de la ley y de las formas jurídicas.

En los Estados democráticos actuales, así como en cuasi-federaciones como la Unión Europea, el imperio de la ley ha dejado de ser una barrera para la intervención pública enfadosa. Los cultivadores del Derecho Administrativo

se tranquilizan con la supuesta barrera de la 'reserva de ley', que consiste únicamente en que las tropelías administrativas deban tomar la forma de una norma legal aprobada en Cortes. La tradición americana, según supo verla Tocqueville, era otra. También ha sido erosionada por el afán centralizador típico del Estado moderno, pero su defensa del individualismo es más honda.

En el extremo de la autocracia populista se encontraban aquellos revolucionarios franceses que, como el abate Sieyès, sostuvieron que «una nación es independiente de toda forma; y cualquiera que sea la manera en que lo quiera, basta con que aparezca su voluntad, para que todo derecho positivo cese ante ella como fuente y dueño supremo de todo derecho positivo»[108]. Muy otro es el peso de la ley en EEUU, no sólo porque se la respeta, sino porque se mantienen las leyes viejas protectoras de derechos antiguos: no es sólo la forma lo que se opone al capricho demagógico, sino también el contenido de derechos establecidos.

«En los países donde reina la legislación de los precedentes, como en Inglaterra y América, el gusto y el respeto de lo que es antiguo se confunde casi siempre en el alma del jurista con el amor de lo que es legal»[109].

Cierto es que Tocqueville mostró demasiada confianza en la fidelidad del Tribunal Constitucional a la propia Constitución, pero era un desvío que iba a ocurrir después de su tiempo.

«Armado de su derecho a declarar inconstitucionales las leyes, el magistrado americano interviene continuamente en los asuntos políticos. No puede forzar al pueblo a hacer leyes, pero al menos le obliga a no ser infiel a sus propias leyes y a permanecer de acuerdo consigo mismo» (p. 263).

En otros lugares de su tratado destacó Tocqueville dos razones más para que el peligro de la dictadura democrática se conjurase: la religión y los negocios.

«La religión considerada como institución política [...] sirve poderosamente al mantenimiento de la república democrática entre los americanos», titula Tocqueville un apartado del cap. ix de su primer volumen. Además de ser la religión cristiana la más favorable a la igualdad, nota la «innumerable multitud de sectas en los Estados Unidos, [...] todas de acuerdo en los deberes de los hombres los unos hacia los otros» (p. 282). Incluso subrayó que la

peculiar institución de la esclavitud, tan contraria a la igualdad cristiana de los hombres, era «el más terrible de los males que amenazan el futuro de los Estados Unidos». La esclavitud se estaba concentrando en los Estados del sur porque allí se daban los cultivos más aptos para la producción en masa. Por eso, añadió, «se debe concluir que en los Estados del sur los negros y los blancos acabarán antes o después por entrar en lucha»[110].

«La esclavitud, concentrada en un solo punto del globo, atacada por el cristianismo como injusta, por la economía política como funesta; la esclavitud, en medio de la libertad democrática y la cultura de nuestra época, no es una institución que pueda durar. Cesará por la acción del esclavo o por la del amo. En ambos casos, hay que esperar grandes males» (p. 346).

Otro apoyo de la libertad individual eran los negocios. El sentimiento de la ambición contribuía al auto-gobierno individual.

«En los Estados Unidos, en cuanto un ciudadano tiene alguna cultura y algunos recursos, busca enriquecerse con el comercio y la industria o bien compra un campo cubierto de bosque y se hace pionero. Todo lo que le pide al Estado es que no vaya a perturbarle en sus labores y que le asegure su fruto. En la mayor parte de los pueblos europeos, cuando un hombre comienza a sentir sus fuerzas y a extender sus deseos, la primera idea que se le ocurre es obtener un empleo público»[111].

Sin duda eran esas ambiciones baluarte de las libertades: los príncipes de nuestras democracias, concluyó, «descubrirán [...] un día que hubiera sido más honrado y más seguro enseñar a todos sus súbditos el arte de bastarse a sí mismos» (p. 297).

El contraste entre la gran República americana y la II República francesa de 1848-1851 era elocuente por sí mismo. Pero el papel que Tocqueville atribuyó a los negocios en la permanencia de las libertades en EEUU sirve de introducción al capítulo en el que analizaré la contribución del capitalismo a las libertades individuales.

La defensa de las minorías por John Stuart Mill

John Stuart Mill (1806-1873) era amigo y admirador de Tocqueville y consideraba que ambos eran compañeros de lucha en la defensa de las

minorías frente a la marea democrática que empezaba a inundar el siglo XIX. Ambos eran partidarios de la extensión cada vez más amplia del sufragio. Ambos consideraban que la participación en la vida política de las clases trabajadoras y de las mujeres contribuiría a su formación y emancipación. Pero así como Tocqueville se concentraba en la descripción y análisis de la sociología política de Francia, Estados Unidos e Inglaterra, Mill tendía a idear y proponer mecanismos y reformas para acercar la realidad a su ideal individualista. El uno analizaba, el otro hacía ingeniería social.

Es comprensible que ello fuera así, pues John Mill había aprendido ciencia política a la vera de Jeremías Bentham (1748-1832). Mill fue educado en casa directamente por su padre James Mill (1773-1836) sin pisar colegio ni universidad. La intención de su padre y del viejo filósofo fue la de convertir al joven niño prodigio en el príncipe de la Escuela utilitarista. Pese a la rebelión de éste al salir de la juventud contra el utilitarismo estrecho de sus mentores, sí le quedó una marcada tendencia hacia la ingeniería social al estilo de Bentham. Por principio consideraba que los problemas de la sociedad eran solubles instalando mecanismos institucionales planeados con todo detalle por los especialistas. Eso le llevaba a tomar a veces actitudes paternalistas respecto a la clase trabajadora, a las capas conservadoras de la sociedad o a los empresarios únicamente ocupados en ‘correr tras el dólar’. En realidad sólo sentía respeto verdadero por las clases letradas.

Mill era, pues, partidario del sufragio universal de todos los adultos, incluidas las mujeres, en una época en la que esta doctrina era compartida por muy pocas personas. Sin embargo, fue muy sensible al peligro de que una democracia abierta y general degenerara en la opresión de las minorías por la mayoría.

En un breve primer ensayo de 1859 sobre el tema de la democracia, dijo que su objetivo era «poner ante nosotros la concepción ideal de un gobierno representativo perfecto»[112]. Esta ambición desmedida sólo puede concebirse en un discípulo de Platón como lo era Mill: la experiencia democrática de siglo y medio, tanto liberal como mayoritaria, y el descubrimiento de paradojas insoslayables en la traducción de la voluntad de los individuos a decisiones sociales nos hacen ser algo más prudentes que él.

Pues bien, el paso siguiente es sumamente instructivo desde el punto de vista

de las tesis del presente ensayo. Partiendo de que aceptaba el sufragio universal, es decir, el derecho de voto para todos los adultos de ambos sexos, sin embargo, no creía que todos deban tener el mismo número de votos. Ante la regla de 'un hombre, un voto' sostenida por muchos demócratas, Mill reaccionó diciendo: «Podría estar de acuerdo con esto», añadió, «si el control sobre el gobierno fuera realmente el quid de la cuestión». Pero el voto es en realidad un poder para gobernar a los demás. Entonces, prosiguió, hay que objetar que no se puede otorgar control sobre los demás en el mismo grado a todo el mundo: los individuos se diferencian «en su cualificación para ejercer ese poder de forma benéfica» (p. 323). Hasta que los humanos no tengan todos la misma valía no podrá dárseles a todos el mismo poder de voto. Las personas más instruidas, concluyó, valen más que las menos instruidas, al menos por lo que se refiere a valor intelectual.

Dejemos a un lado la cuestión de si es justificable el voto plural para algunas clases de personas, como de hecho se dio en el Reino Unido durante algunos años, o la exclusión del sufragio de otras personas que no alcancen un determinado nivel de cualificaciones, cosa que Mill ya no sostuvo en trabajos posteriores. Más interesante para nosotros es ver que la razón principal por la que el sufragio igual para todos inquietaba a Mill es que consideraba el voto primordialmente como un ejercicio de la soberanía del ciudadano y no como un mero mecanismo de control del poder. Cuando el sufragio universal no se concibe como un trasunto de la soberanía popular, sino sólo como uno de los modos de dividir y vigilar el poder, entonces no es tan grave que ejerzan el derecho de voto personas poco cualificadas, o que se abstengan las personas poco interesadas por la política.

El otro pensamiento que aparece en este ensayo de 1859 es el de la representación de las minorías.
«El principio del sufragio universal exige, en la medida en que ello sea practicable, que toda minoría en el cuerpo electoral esté representada por una minoría en la Asamblea representativa» (p. 329). Destacó Mill que, con el sistema electoral británico de distritos uninominales, el Gobierno de la nación podría no ser ni siquiera el gobierno de la mayoría, sino el gobierno de la mayor minoría; y esa minoría tendría un poder decisivo sobre las demás minorías.
En el año de 1861, Mill publicó unas *Consideraciones sobre el gobierno*

representativo, de mayor fuste que el ensayo de 1859 que acabo de examinar. Su concepto de la democracia representativa consistió en hacerla un reflejo lo más fiel posible de una democracia directa, en la que, sin embargo, la *auctoritas* de los mejores pudiera imponerse espontáneamente a la opinión del conjunto de los ciudadanos. Creía firmemente que, con sus arreglos y propuestas, podíamos quedar muy cerca del gobierno representativo perfecto. Son tantas las formas de democracia en el mundo, con diversos sistemas electorales y distinto reparto de poderes, uni o multi-camerales, federales o unitarias, monárquicas o republicanas, que parece algo aventurado decir que uno sabe cuál es el sistema ideal de democracia.

La idea de soberanía popular colorea todo el pensamiento de Mill, como el de la mayoría de los filósofos de la democracia. Es mi opinión que tal idea nace de una traslación indebida de categorías de la técnica jurídico-constitucional a la filosofía política. La ficción de que en un Estado siempre hay una autoridad soberana última, de que la soberanía es indivisible, y de que sin soberanía la prelación de normas se descabala, puede ser un supuesto útil para la interpretación del Derecho público. Sin embargo, la vida política no está organizada de esa manera: quizá se acerque más a la realidad el decir que, en una monarquía absoluta[113], en una autocracia o en un Estado totalitario, la soberanía está concentrada en el monarca, el zar, el dictador o el comité central del partido único; pero en una democracia pluralista, o poliarquía, como la llama Dahl[114], nadie, ni siquiera el pueblo, es el soberano último.

Cuando a ese legalismo simplificador se añade la ilusión de que cabe idear un sistema constitucional perfecto realizable en la práctica, la creencia en la soberanía popular deforma en sus fundamentos la comprensión de cómo funciona una democracia y cómo se la puede mejorar. Léanse las siguientes palabras de Mill:

«No hay dificultad en mostrar que la forma de gobierno idealmente mejor es aquella en la que el poder soberano, o el poder controlador supremo de última instancia, está investido en la comunidad en su conjunto; y en que cada ciudadano, no sólo tenga voz en el ejercicio de esa soberanía última, sino que, por lo menos ocasionalmente, sea llamado a tomar parte activa en el gobierno, por el desempeño perso nal de alguna función pública, local o general»[115].

En todo caso, partió de la distinción fundamental entre dos conceptos de la democracia:

«La idea pura de la democracia, según su definición, es el gobierno de todo el pueblo por todo el pueblo, igualmente representado. El concepto común de la democracia, como se la ha practicado, es el gobierno de todo el pueblo por una mera mayoría del pueblo, exclusivamente representada» (p. 448).

Para conseguir «la admisión de todos a una parcela del poder soberano del Estado» (p. 412), una de las propuestas de Mill era la representación proporcional, contra la práctica del Reino Unido de circunscripciones en las que se elige como diputado un único candidato, el que obtiene el mayor número de votos, aunque no tenga más que todos los demás candidatos juntos. Este sistema uninominal a una sola vuelta tiende a dar al ganador una proporción de escaños mucho mayor que la de votos, lo que lleva a que el Gobierno que goza de mayoría absoluta en la Cámara haya resultado elegido por una minoría de los votantes, y no digamos de los ciudadanos.

El sistema defendido por Mill era semejante al sistema d'Hont hoy vigente en España[116], pero más proporcional en sus efectos, pues el país en su totalidad sería un único distrito electoral. El número de votos emitidos en todo el país se dividiría por el número de escaños, y los restos de los sucesivamente elegidos irían a los candidatos siguientes en la lista de cada elector (no del partido). Además de la casi estricta proporcionalidad, esta forma de contar los votos permitiría que personajes distinguidos por su capacidad y conocimientos pudieran recibir apoyos de todo el país, con lo que nadie se vería forzado a dar su voto alguno de los candidatos vulgares presentados en su distrito local. Así se corregiría «la tendencia natural del gobierno representativo [...] hacia la mediocridad colectiva» (p. 457). Con razón caracterizaba Mill este sistema como un modo de «representación personal».

También esperaba Mill que un Parlamento así elegido, en el que muchos diputados habrían tenido que apelar a electores de muy distinta condición y circunstancias, se libraría de obrar dócilmente a la orden de facciones y grupos de interés. Según Mill, una Cámara así elegida serviría para contrarrestar la bien conocida tendencia de que «los hombres sean corrompidos por el poder» (p. 445). Así, era necesario evitar la inclinación a expoliar las minorías, especialmente las adineradas, cargando sobre ellas un impuesto progresivo o incluso la totalidad del impuesto (p. 442).

«La democracia no es idealmente la mejor forma de gobierno [...] a no ser que se organice de tal manera que ninguna clase, ni la más numerosa, pueda [...] dirigir el curso de la legislación y la administración por sus exclusivos intereses de clase».

Esto se conseguiría mucho mejor con la representación proporcional pura que con la limitación del voto a propietarios de mayor o menor cuantía[117]. No significa esto que Mill no quisiera que los intereses de las clases trabajadoras no estuvieran representados en el Parlamento, muy al contrario. Pero tampoco estaba dispuesto a que tuviesen representación quienes no pagaran impuestos. De lo que no cabe ninguna duda es de que, para él, las minorías tenían que estar debidamente representadas.

«Una mayoría de los electores siempre tendría una mayoría de los representantes; pero una minoría de los electores siempre tendría una minoría de los representantes. [...] Uno a uno, estarían tan plenamente representados como los de la mayoría. Si no lo están, no hay gobierno igual» (p. 449).

Si se daba esa composición de la o las Cámaras, Mill no sentía temor alguno de concentración excesiva del poder. Toda su discusión de la separación y la división de poderes estaba inspirada sólo por consideraciones de funcionalidad. Es cierto que, de paso, habló de

«gobiernos bien equilibrados, en los que el poder supremo está dividido, y cada partícipe protegido de la usurpación de los otros, [...] gobiernos [que] sólo pueden ir adelante sobre la base de la contención de todos para que no ejerzan sus poderes al máximo» (p. 505).

Pero se contentó con tratar la separación de los tres poderes y su coordinación en un capítulo titulado «De las funciones correctas de los cuerpos representativos». Todo lo más destacó la importancia de agencias burocráticas independientes[118] que desempeñan un papel moderador o precautorio y toman decisiones técnicas, por lo «que se dejan en manos no directamente responsables ante el pueblo [...] como precauciones que el poder predominante permite que se tomen contra sus propios errores (pp. 422-423).

Es cierto que un sistema electoral estrictamente proporcional tiene rasgos comunes con el principio de la unanimidad en la toma de decisiones que

examinaré en el capítulo VI. Sin embargo, la experiencia de los sistemas de representación proporcional estricta es que desembocan en coaliciones de partidos minoritarios, que acuerdan programas de Gobierno sin relación con lo propuesto por las distintas facciones durante las campañas electorales y que acaban concediendo un peso decisivo a pequeñas facciones de vividores de rentas. Como he dicho, Mill creía poder resolver esta dificultad gracias a un sistema de representación *personal* de minorías, sobre la base de listas electorales nacionales presentadas en un distrito electoral único, y con expresión de preferencias por parte de los votantes. Así esperaba ver en el Parlamento grandes personalidades independientes, como voz de la conciencia de los Gobiernos de coalición que llegaran a fraguarse.

En otras partes de su obra, sin embargo, formuló principios limitadores de la centralización que muestran semejanza con la idea de que el libre mercado y la mundialidad sirven de barreras adicionales contra los abusos de los soberanos políticos. En 1848, en sus *Principios de economía política* presentó argumentos a favor de una regla de *laissez faire* para limitar las actividades económicas del Estado. En 1854 apoyó decididamente la utilización de oposiciones para la entrada en los cuerpos de funcionarios. En 1851 y 1862, insistió en la devolución de poderes a municipios bien constituidos para descargar la Administración central de excesivas labores[119]. Pese a que todo ello traslucía una confianza casi platónica en el espíritu público de los ciudadanos y de las autoridades, una vez que tuviera efecto la pedagogía del sistema democrático por él propuesto, no hay duda de que Mill al pasar de los años se mostró cada vez más sensible a los peligros de la centralización —una postura muy apreciable en un viejo utilitarista—. Así, al comentar la obra de un autor francés favorable a una creciente intervención del Estado en la sociedad, escribió las siguientes palabras:

«Casi le hacen a uno pensar que sólo se preocupa de proteger la nación colectivamente considerada de grandes actos de opresión arbitraria por parte de los gobernantes, actos contra los que la libertad de discusión e instituciones representativas realmente constituyen una garantía considerable, pero que no da importancia alguna a la costumbre universal de temblar ante el más pequeño de los funcionarios del Estado, que más que nada hace al pueblo incapaz de ser libre»[120]. Los portillos por los que se iba a colar la socialización en el sistema de

John Stuart Mill eran otros: su justificación del derecho de propiedad por el trabajo, su defensa de los sindicatos, su propuesta de sustitución del capitalismo por una economía cooperativista. Pero quede eso para otra ocasión.

4. ¿SOBERANÍA POPULAR O SOBERANÍA COMPARTIDA?

Soberanía supuestamente indivisible

La creación del concepto de soberanía política una, inalienable e indivisible es el resultado de un largo proceso intelectual y jurídico que no es al caso estudiar en demasiado detalle aquí[121]. Frente a la doctrina de los juristas del Siglo de Oro español, de que el rey estaba sometido a la ley divina y la ley natural, y que los súbditos podían rebelarse contra el tirano e incluso matarlo[122], Jean Bodin (1530-1596), preocupado por defender la paz social, sostuvo que el rey debía ejercer un poder soberano, por encima de las facciones de los nobles y de las diversas creencias religiosas. Los disturbios de aquellos años de enfrentamiento entre la monarquía y la nobleza, y de católicos con protestantes, hicieron que naturalmente Bodin se inclinara por subrayar la potestad imperial sobre su territorio. Pero en su magnum opus *Les six livres de la République* (1576), aunque consideraba que los súbditos tenían una obligación absoluta de obedecer los mandatos de su soberano, se mantuvo aún dentro de la tradición medieval de sometimiento del rey a la ley divina, a las costumbres inmemoriales del reino y al *ius gentium*.

Un paso más en la conversión de la soberanía en una cualidad absoluta del Estado se dio en un escrito de Bossuet (1627-1704), *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (1679-1709). En esa obra sostuvo Bossuet la doctrina paulina del origen divino del poder real: los reyes eran los tenientes de Dios. Más aún, el Estado se encarnaba en la persona del rey: «todo el Estado está en él, la voluntad de todo el pueblo está depositada en él»[123].

El gran salto se dio en los Estados Generales reunidos por Luis XVI en 1789, momento en el cual la soberanía absoluta que había sido la de los reyes de Francia fue reclamada para la Nación. Hay que volver al Abate Sieyès, quien, en su panfleto *Qu'est-ce que le Tiers État*, declaró que «la soberanía es una, indivisible, inalienable e imprescriptible. La soberanía pertenece a la

Nación»[124]. De esta forma, echó abajo el orden institucional de la monarquía francesa y subvirtió también el orden entre las naciones. En efecto, como explica Baker en un agudo comentario, Sieyès, tras arrumbar la monarquía como principio organizador del Estado, convirtió la nación en el hecho primario y natural de la vida política, e inauguró la era de la autodeterminación nacional en el mundo[125].

La cuestión entonces radicó en quién encarnaba la nación. Los diputados de la Convención se consideraban representantes de la misma, pero tras la mencionada insurrección del 10 de agosto de 1793, las organizaciones proletarias establecieron la vigilancia directa de la Cámara. Para el pueblo bajo de París era verdad evidente que «la Nation est sans-culotte»[126]. De ahí no había más que un paso para considerar que quienes no pertenecían plenamente a la clase revolucionaria no formaban parte del pueblo y podían ser eliminados del cuerpo social.

La soberanía popular de Rousseau a Lincoln

La idea de que el gobierno representativo se basa en el principio de la soberanía popular, tras ser lanzada al mundo durante la Revolución francesa, fue extendiéndose incluso en los países mejor vacunados contra ella, como eran el Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda y la República federal de los Estados Unidos de América del Norte. En estos dos países, la Constitución, ya dispersa en Actos del Parlamento y costumbres inmemoriales de Inglaterra, ya escrita en el extraordinario documento americano de 1787, era mixta de dos maneras distintas: la británica, por su forma de monarquía constitucional; la americana, por su forma federal.

Cierto es que la Constitución de EEUU comenzaba con las famosas palabras «*We the People of the United States [...] do ordain and establish this Constitution*». También es cierto que Abraham Lincoln, al honrar a los muertos en la batalla de Gettysburg, en uno de los discursos clásicos de la historia de la libertad, comparable por su belleza y altura al homenaje de Pericles a los muertos atenienses del primer año de la Guerra del Peloponeso, concluyó definiendo la democracia como «*the government of the people, by the people, and for the people*»[127]. Sin embargo, me atrevo a sostener que ese final retórico del discurso de Lincoln carece de contenido y apenas si sirve

para justificar la legitimidad de la democracia americana[128]. En efecto, aunque la última palabra en todos los niveles de esa democracia la tienen los votantes, la esencia de la Constitución de EEUU es otra: la almendra de ese sistema es que la soberanía está dispersa y no en manos del pueblo ni tampoco exclusivamente en manos de institución alguna.

La realidad de la vida americana es que la frecuencia de las elecciones federales y estatales lleva a los políticos a prestar continua atención a la opinión pública. Pero no cabe olvidar la amplitud de la proporción de abstenciones. También hay que recordar la independencia del poder judicial, que, encarnado en el Tribunal Supremo y los tribunales federales, es una fuente de poder casi independiente del sistema electoral. Por fin y pese a la erosión de la autonomía de los Estados, la división vertical de los poderes hasta el más humilde municipio es una realidad efectiva.

La tradición de los grandes países democráticos que formaron parte del Imperio Británico, desde la India hasta el Canadá, pasando por Australasia y África del Sur, es muy distinta de la continental europea, donde Rousseau es el santo patrono de la democracia unitaria y nacionalista, inspirada, ésa sí, por la idea de la soberanía popular.

Ya he tenido ocasión de mencionar el *Contrato social* (1762) de Rousseau, texto de poderosa retórica y siniestras resonancias. Es el *locus classicus* de la teoría de la soberanía popular. El error de Rousseau era creer que el pueblo no puede ser déspota de sí mismo.

Comenzó con una afirmación manifiestamente falsa: «El hombre ha nacido libre y en todos sitios está aherrojado»[129]. Muy al contrario, la libertad individual es un avance y conquista de la civilización, y sólo gracias a la ley ha ido el pueblo haciéndose libre. Para Rousseau, la forma de restablecer la libertad después que la evolución social haya sometido la humanidad a jefes omnímodos, consiste en que los ciudadanos suscriban un contrato cuyo fin sea crear una sociedad a la par libre y eficaz. La solución, según él, estribaba en lo siguiente:

«encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza comunal la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, al unirse a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes»

(Libro I, cap. vi, p. 360).

Eso se conseguía con un contrato social, cuyas cláusulas podían reducirse a una sola, «la alineación total de cada asociado con todos sus derechos, a toda la comunidad». Entiéndase la cesión de todos los derechos individuales de manera igualmente drástica que en el contrato social de Hobbes. Mas las consecuencias del contrato social de Rousseau son mucho más totalitarias que las de *Leviatán*, pues añade que «dándose a todos, no se da uno a nadie». Para un pensador que sostenía que «renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombre»[130], de alguna manera había que transformar esa entrega total en libertad total: para ello ideó el concepto de «voluntad general», que es una voluntad unánime[131] y, por tanto, voluntad libre de cada uno.

«Cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su potencia bajo la suprema dirección de la voluntad general; y cada miembro nos recibimos en conjunto como parte indivisible del todo» (p. 361)[132].

«Este acto de asociación», concluyó, «produce un cuerpo moral y colectivo».

Todo ocurría como si cada ciudadano pactara consigo mismo, no con los otros ciudadanos como en Hobbes[133]. Hecho el Pacto, cada individuo podía tener una voluntad particular, «contraria o distinta de su voluntad como ciudadano». Aparecería entonces, distinta de la voluntad general, una libertad de todos que no sería sino una suma de voluntades particulares. Ello podría deberse a que los individuos pensaran en gozar de sus derechos de ciudadano sin cumplir con sus obligaciones como miembro de la sociedad. Pero el pacto social, para que no fuera letra muerta, contenía tácitamente el acuerdo de que

«quienquiera se negara a obedecer la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo social: lo que no significa sino que se le forzará a ser libre» (Libro I, cap. vii).

Es sabido que Rousseau detestaba la violencia y el derramamiento de sangre; y también que, por el contrario, Robespierre y sus acólitos utilizaron el Terror, no tanto por la necesidad de defenderse de enemigos reales o imaginados, sino inspirados por una doctrina de unidad ciudadana y virtud republicana. Sí podemos decir, pues, que las ideas de Rousseau bendijeron un modo de hacer política revolucionaria al que el Terror —y las purgas de los

sóviet— no son del todo extraños.

Así se constituía un Soberano, que, «estando formado nada más que por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario» al de sus miembros. Este Soberano no podía obligarse consigo mismo con las limitaciones de una Constitución, porque era «contra la natura del cuerpo político que el Soberano se imponga una ley que no puede infringir»[134] (p. 362).

Las notas con las que Rousseau caracteriza ese poder soberano definen con toda claridad el concepto de democracia contra el que me insurjo en este ensayo. Refleja la idea de unidad metafísica, inalienable e indivisible, del organismo social constituido por el pacto social. Es inalienable esa soberanía porque, al ser la finalidad del Estado el bien común, y al tener que gobernarse sólo por ese interés común, no es concebible que el Estado entregue a ningún particular parte de su potestad. Es indivisible por su naturaleza: «la autoridad soberana es simple y una, y no se la puede dividir sin destruirla» (Libro III, cap. xiii).

Podemos cerrar este angustiado comentario de un texto clásico del totalitarismo con las críticas que Rousseau dirigió contra la idea de que la soberanía está compuesta de diversas facultades, que Hobbes quería reunir en una sola mano y que Grocio y Burlamaqui querían distribuir entre distintas potestades[135].

«Nuestros políticos, no pudiendo dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; [...] en poder legislativo y poder ejecutivo, en derecho de impuestos, de justicia y de guerra, en administración interior y poder de tratar con el extranjero: a veces confunden todas estas partes y a veces las separan; haciendo del Soberano un ser fantástico y formado de piezas ensambladas» (Libro II, cap. ii, p. 369).

Rousseau llega incluso a comparar nuestras separaciones y divisiones del poder «à des tours de gobelet», a juegos de ‘trileros’.
En pocas palabras: el error de Rousseau era creer que el pueblo no podía ser déspota de sí mismo.

Las bases teóricas de los frenos y contrapesos constitucionales

La filiación del concepto de soberanía popular permite ver lo ajeno que en el fondo es este concepto a la Constitución de los EEUU, pese a las emocionantes palabras de Lincoln en Gettysburg. ¿Quién es el pueblo? El pueblo americano no es el soberano único de esa gran República, todo lo más la legitima, como si fuera un monarca constitucional. Jefferson hizo notar que el Estado que goza del poder de hacer cosas para el pueblo también tiene el poder de hacerle cosas al pueblo. Las experiencias políticas a lo Rousseau nos han hecho ver que es falso que el pueblo no pueda oprimirse a sí mismo. Como dijo Robert Nisbet en 1953, quienes defienden la soberanía popular creen que

«el poder político, por grande y extenso que pueda ser, si se mantiene constante y atentamente en contacto con los deseos y la aquiescencia de la masa, deja de ser poder en el sentido corriente de la palabra. Se transforma de auto-determinación colectiva en libertad colectiva. El poder se transforma así en algo maravillosamente neutral e inmaterial»[136].

En el mismo sentido, Hayek observó en su *Constitution of Liberty* (1960) que «el concepto fundamental del demócrata doctrinario es la soberanía popular. Esto significa para él que el gobierno de la mayoría es ilimitado e ilimitable. El ideal de democracia, cuyo intento original era el de impedir todo poder arbitrario, se ha convertido así en la justificación de un nuevo poder arbitrario»[137].

Hoy entendemos como democracia representativa un sistema que tamiza las opiniones de los diversos grupos de ciudadanos, y especialmente refrena la voluntad de las mayorías minoritarias de cada momento, con dos fines: 1), que la deliberación y el contraste de opiniones evite decisiones precipitadas o de consecuencias no deseadas; 2), que, en habiendo posturas fundamentalmente enfrentadas, haya modo de llegar a decisiones que preserven la paz social.

Tradicionalmente se ha justificado la separación y división de poderes por la necesidad de introducir cierto grado de fricción en los mecanismos de decisión política de la democracia. Así se ha explicado la prohibición del mandato imperativo, la existencia de dos Cámaras, el veto presidencial, el recurso al Tribunal Constitucional. Más generalmente, así se ha entendido el

acuerdo originario sobre una Constitución redactada antes de que ningún ciudadano sepa de qué poder va a gozar su facción. Todos son mecanismos por los que ninguno de los poderes emanados del pueblo, ni siquiera el pueblo mismo, pueda arrogarse la soberanía toda.

Sin embargo, es la tesis de este ensayo que no basta con defender estas barreras características de la democracia representativa por la convicción nacida de la experiencia. Cierto es que, para prevenir errores, abusos y enfrentamientos civiles, es conveniente crear frenos y contrapesos que, sin impedir la toma de decisiones colectivas, las contengan, retarden y posiblemente armonicen. Pero hace falta un sustrato más sólido que el proporcionado por esta empiria.

La separación y división de poderes se asienta en tres columnas teóricas[138]. La primera es la armonización del principio de individualidad con nuestra naturaleza social; la segunda, la comprensión del porqué de las reglas morales, si los humanos sabemos movernos por el propio interés; la tercera, la de cómo acercar los sistemas políticos todo lo que se pueda a la toma de acuerdos por unanimidad, sin caer en una parálisis terminal.

La erosión sufrida por el principio de la separación y división de poderes evidencia una continua deriva hacia la centralización política en las sociedades modernas. Es cierto que, en situaciones límite, el pueblo vota para destituir los gobiernos que no consiguen la prosperidad. También es verdad que la consolidación del sistema de economía de mercado en el mundo, por vía del crecimiento del comercio internacional, de la privatización de las economías nacionales y de la extensión de la libre competencia, tiende a contrarrestar los efectos de esa concentración de poderes políticos. Igualmente es evidente que la difusión de los nuevos vehículos tecnológicos de información concede poderes a los individuos nunca antes soñados. Al final del ensayo me ocuparé precisamente de la evolución histórica y de la situación presente de estos mecanismos espontáneos de corrección de la deriva política hacia la centralización. A pesar de todo esto, la victoria de la libertad individual no está garantizada.

INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO III LAS SORPRESAS DEL COMERCIO INTERNACIONAL

Es imposible entender el fenómeno de la mundialidad sin comprender cómo funciona el comercio internacional y qué beneficios trae a las naciones. Por desgracia, no basta para ello con el sentido común. Si hiciéramos caso de políticos, sindicalistas, organizadores empresariales, periodistas e incluso de la gente en general, creeríamos evidente de toda evidencia que un déficit en la balanza de pagos es una catástrofe, que exportar es bueno e importar es malo, que no debemos abrir nuestros mercados a los demás si no están a la recíproca, que los aranceles son necesarios para defender el empleo nacional, que conviene crear 'campeones nacionales' para competir globalmente y también combatir severamente el 'dumping social' para evitar una competencia injusta, que la especulación financiera internacional deja impotentes los gobiernos, o el comercio internacional maltrata los pobres, o un país subdesarrollado necesita proteger sus industrias nacientes, o que no hay que vender el país a los inversores extranjeros, y que en todo caso el mejor camino hacia el libre comercio son los mercados comunes como la Unión Europea o Mercosur. Póngase el lector la mano en el corazón y confiese que está de acuerdo con gran parte o todo lo que acabo de resumir: si es así, será enemigo del mundialismo, quiéralo o no.

Podemos dar un suspiro de alivio. Por suerte, nada de eso que comúnmente se cree sobre los efectos del comercio internacional es verdad. La resistencia contra el librecambio hace siglos que alega alguna de estas falacias, pero así apenas consigue disimular sus verdaderos motivos: son el miedo al cambio, el temor al progreso.

Lo fundamental de la teoría del comercio internacional se encuentra en las obras de dos viejos conocidos nuestros, Adam Smith (1776) y David Ricardo (1817). Estos dos autores estudiaron el efecto del libre comercio sobre la demanda de bienes y servicios, por un lado, y sobre la oferta de los mismos, por otro; y ya dentro de la oferta, la contribución del libre comercio a la óptima aplicación de factores de producción existentes en un momento dado (o estática del comercio), y la contribución del comercio al desarrollo económico (o dinámica). Quiere decirse que subrayaron que el libre intercambio de mercancías tangibles e intangibles mejora la situación de los consumidores; y también que el librecambio permite aprovechar al máximo los recursos dados de una región y favorece su crecimiento y expansión a lo largo del tiempo.

Ambos autores eran partidarios de lo que hoy ciertos aguafiestas condenan como ‘consumismo’. Ingenuamente creían que nadie podría poner ninguna objeción a que todos los habitantes de una región, pero sobre todo los más pobres, tuvieran a su disposición la mayor cantidad posible de posibilidades de consumo[139]. Smith señaló que, en un país «sin comercio extranjero y sin ninguna de las manufacturas más finas», los señores feudales en poco más podían gastar sus ingresos que en mantener a miles de dependientes y servidores, mientras que los ricos y poderosos de su tiempo empleaban indirectamente a muchas más personas con su consumo distribuido en mil diferentes mercancías[140]. Subrayó Smith la inmensa variedad de elementos que entraban en la composición de los bienes incluso más humildes, lo que hacía que el más pobre trabajador de una comunidad moderna tuviera a su disposición mayor número de ‘servidores’ y gozara de mayores comodidades que «más de un rey africano, dueño absoluto de la vida y libertad de diez mil salvajes desnudos»[141]. Dio además por sabido que «el consumo es el único fin y objeto de toda la producción», de lo que concluyó que «sólo se habría de prestar atención al interés del productor, en cuanto fuera necesario para promover el del consumidor»[142]. En cuanto a Ricardo, proclamó que

«los amigos de la humanidad no pueden sino desear que en todos los países las clases trabajadoras tengan gusto por comodidades y disfrutes, y que por todos los medios legales se estimulen sus esfuerzos por conseguirlas»[143].

A esto añadió que
«[...] es importante para la felicidad de la humanidad, que nuestro bienestar aumente por la mejor distribución del trabajo, porque cada país produzca esos bienes a los que su situación, su clima, y sus otras ventajas naturales y artificiales les adapta, y por su intercambio con los bienes de otros países»[144].

El fin de un comercio internacional más libre es, pues, que gocemos de más comodidades y que disfrutemos más, lo que se consigue con una mejor aplicación del trabajo. Estas acertadas expresiones de Ricardo nos sirven para pasar al análisis de la relación entre producción y comercio por nuestros dos autores.

Adam Smith, al hablar de comercio internacional, cometió un error, pronto corregido por Ricardo, y tuvo un acierto, que ha pasado inadvertido hasta la

mitad del siglo XX. El error aparece en sus argumentos sobre la posible ventaja, para el mejor aprovechamiento de los recursos, de dedicarse un país a la producción de aquellos bienes y servicios en los que tiene costes más bajos que todos sus competidores o, como suelen decir gobiernos y asociaciones de empresarios, aquellos productos en los que un país tiene mayor 'competitividad'. Adam Smith condensó esta idea con su ejemplo de la producción de uvas y vino en Escocia, que, con buenos invernaderos, podrían conseguirse «con un gasto treinta veces mayor que lo que costaría traerlo de países extranjeros»[145]. De aquí se ha deducido la idea errónea de que los países se creerían forzados a abandonar la producción de todos aquellos bienes y servicios que son absolutamente más caros (o menos 'competitivos') que los producidos fuera del país. Ricardo corrigió esta confusión. Según explicó en uno de los capítulos más trascendentales de la historia del pensamiento económico, el capítulo VII de sus *Principios* (1817), un país todos cuyos costes, en todas las líneas de producción, fueran más altos que los de su competidor no tendría necesariamente que ser incapaz de exportar. Inglaterra podría exportar paño a Portugal si la ventaja de los portugueses en la producción de vino (supongamos que tres veces más barato que el de las bodegas inglesas) fuese mucho mayor que su ventaja en la producción de paño (digamos que dos veces más barato que el de los telares ingleses): a los portugueses les convendría dedicarse a la producción de vino, exportarlo a Inglaterra y cambiarlo allí por paño, en vez de dedicar parte de sus recursos a la industria textil portuguesa, recursos que serían mucho más productivos en vino (y en su intercambio por paño inglés)[146.]. Así hizo ver Ricardo que todos ganaríamos si cada uno nos concentrábamos en la producción en la que fuéramos *relativamente* más eficaces. Incluso los países más atrasados y menos productivos podían exportar a los más adelantados y eficaces, para ventaja de todas las partes.

Adam Smith, sin embargo, acertó magníficamente en el análisis de los efectos dinamizadores del comercio. El gran factor de progreso de las naciones para Smith era la división del trabajo. Recogió de la *Encyclopédie* francesa un ejemplo que se ha hecho tan famoso como el del vino y el paño de Ricardo, el de la producción de alfileres: un trabajador solitario no podría fabricar más de 20 alfileres al día; en una fábrica de alfileres, en la que las tareas estuvieran divididas entre quienes estiran el alambre, quienes lo cortan, lo afilan, le añaden la cabeza, lo empaquetan, etc., se podrían producir

48.000[147]. Lo importante viene ahora. La conveniencia y beneficio de producir tantos alfileres dependía de si había mercado para ellos: como dijo Smith, «la división del trabajo está limitada por la extensión del mercado»[148]. Y una de las formas de extender el mercado era precisamente abrirlo al comercio internacional. Gracias al comercio extranjero,

«la estrechez del mercado local no impide que la división del trabajo en cualquier rama particular de arte o manufactura se lleve a la más alta perfección. Al abrir un mercado más extenso para cualquier porción del producto de su trabajo que exceda el consumo local, les anima a mejorar sus capacidades productivas y a aumentar su producto anual al máximo, y de esta forma a aumentar el ingreso real y la riqueza de la sociedad»[149].

La mayor extensión del mercado gracias al comercio internacional permite que ciertas ramas de producción consigan rendimientos de escala en países nuevamente industrializados, así como que aparezcan concentraciones o *clusters* de pequeñas empresas con efectos externos positivos en determinadas ubicaciones[150]. A todo esto habría que añadir el espoleo que supone para las adormecidas industrias locales la llegada de importaciones más baratas y de mejor calidad, así como la reducción del poder de los monopolios cuando se abre el país al comercio exterior.

La apertura o liberación del comercio de una región o país puede sin duda ser negativa para determinados grupos de personas. No me refiero tanto a los buscadores de rentas de situación, sino a los dueños de capital fijo difícilmente adaptable a nuevas circunstancias. Por ejemplo, la reforma o abandono de la Política Agraria Comunitaria europea y la liberación de los mercados de alimentos de la UE, al reducir drásticamente el valor de las tierras dedicadas a la producción de azúcar de remolacha, aceite de oliva o leche, obliga a sus dueños a usarlas para fines menos gananciosos. Lo mismo ocurre con el capital humano *fijo* de los trabajadores, fijo en el sentido de que lo que han aprendido en una línea de producción no sea trasladable a otra. Pero la mayor parte del capital humano de las personas es flexible y adaptable, pues no somos caballos de tiro desplazados por el motor de explosión e incapaces de aprender a conducir. Sobre todo, la prosperidad traída por la liberación y apertura de las economías suele ser de tal magnitud que pasado el tiempo la situación de los activos especializados en

producciones desplazadas por la competencia acaba siendo mejor que la de partida.

Es indispensable añadir que en realidad no hay ‘comercio internacional’. Las naciones no comercian, sólo los individuos y las compañías. Las reflexiones de Smith y Ricardo son aplicables al comercio interior o local, donde aparecen los mismos intercambios basados en ventajas relativas, los mismos efectos dinámicos de dichos intercambios —y los mismos intentos de interferirse enfadosamente—. Lo que ocurre es que los gobiernos crean barreras artificiales, basadas en la diferencia de monedas oficiales y en lo distinto de las reglamentaciones e intervenciones administrativas, en su intento de conseguir ingresos fiscales o de favorecer a clientelas de buscadores de rentas. Cuando se pide que un *país* mejore su ‘competitividad’ en realidad se está diciendo que el *gobierno* local tiene que atender a la competencia que le hacen otros gobiernos creadores de una moneda más estable o de un marco regulatorio más ligero y favorable a los negocios.

La balanza de pagos es un fenómeno monetario que preocupa cuando las regiones que comercian tienen divisas diferentes y cuando el temor a que las deudas en una moneda puedan no saldarse llegado el momento puede dar lugar a una huida de capitales. Quienes hablan de proteger los países pobres de la invasión de los ricos y de defender las industrias naciente de aquéllos parece que no oyen las quejas de la opinión pública de países ricos por la llegada de importaciones baratas o por la ‘deslocalización’ de actividades a regiones de salarios bajos; y estas opiniones olvidan la estrecha relación entre productividad y salarios, con tendencia de éstos a subir a medida que la región pobre prospera. De aquí que me atreva a concluir que lo verdaderamente favorable al consumo y al desarrollo es la importación de bienes y servicios; que la inversiones directas traen no sólo capital, sino también innovaciones de gestión y procedimientos; que lo más conveniente para el progreso de un país o una región es liberar su comercio con el mundo entero y no sólo con una zona geográfica de producciones semejantes a la propia.

III. «*LE DOUX COMMERCE*» PUESTO EN CUESTIÓN

«Le commerce guérit des préjugés destructeurs; et c'est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce; et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces».

Montesquieu, *L'esprit des lois* (1748)

Hemos visto el papel civilizador que Constant atribuía al comercio, pues la libertad de los modernos no era la de los antiguos espartanos, tan enemigos del dinero y las transacciones económicas. También hemos destacado que Constant veía los negocios como un factor de limitación de la política, pues, decía, en una sociedad mercantil, los hombres no tenían tiempo de ocuparse continuamente de las cuestiones públicas y preferían ceder el gobierno de los asuntos generales a sus representantes elegidos. Estos dos temas, el papel civilizador del libre mercado gracias a la creciente autonomía de la esfera económica respecto de la política, y el continuo intento contrario de reducir otra vez el comercio al papel de mero instrumento del poder político, constituyen el objeto del presente capítulo.

1. VISIONES DEL CRECIMIENTO
¿Cuántos siglos de 'mundialidad'?

Los medios de comunicación y los autores de libros de aeropuerto parecen creer que el globalidad es un fenómeno reciente. En realidad, la extensión del género *homo* en sus diversas especies por todo el planeta comenzó casi desde la época de su aparición ocurrida según los últimos indicios hace siete millones de años antes de Cristo. Se han encontrado restos de *homo habilis*, una rama perdida del árbol de los homínidos, en toda el África sub-sahariana, fechados entre dos millones y un millón quinientos mil años a.C. Hay restos de *homo erectus*, otra especie extinta de homínidos y la primera claramente bípeda[151], en toda África y el continente euroasiático, fechados desde la mitad del Pleistoceno, hace un millón seiscientos mil años. Otra rama perdida es la de *homo neanderthalis*, que parece haber convivido durante al menos diez siglos con *homo sapiens*, nuestro antecesor directo. La historia de *homo sapiens* se cree que comenzó unos cincuenta mil años a.C. en el África oriental. Su expansión fue relativamente veloz, pues hay restos de *homo sapiens* en el sureste de Europa y en Australia datados alrededor de hace cuarenta mil años a.C., y en el sur de América septentrional, de cerca de diez mil años a.C. *Homo sapiens sapiens*, nuestra especie (o género, si

consideramos que somos esencialmente distintos de otros homínidos) ya se había extendido por el mundo entero incluida Groenlandia en el 2000 a.C. Como puede colegirse, la mundialidad del género humano y especialmente la de la especie *sapiens sapiens* forma parte de nuestra historia virtualmente desde su inicio[152].

Quizá pueda señalarse una diferencia entre la expansión humana que comenzó cincuenta mil años a.C. partiendo del *Rift Valley* en lo que hoy es Kenya, y la mundialidad que ha venido creándose desde el siglo XV de nuestra era: es que aquélla se dispersó en miríadas de culturas locales, diferenciadas incluso en sus fenotipos; y la de nuestra era tiende a uniformizar globalmente los bienes y servicios, los modos de vida, las instituciones y el aspecto físico exterior de los humanos.

Cometemos incluso un error de eurocentrismo cuando reservamos el concepto de 'mundialización' o 'globalización' para la expansión de la familia de naciones de origen europeo. Las sociedades asiáticas, como el Imperio Otomano, el Imperio Mongol de la India, y en especial el Imperio Chino tuvieron mucho más peso e importancia en la actividad económica mundial previa al siglo XIX, digo bien, al siglo XIX, que las producciones de Europa y América[153]. Sólo la revolución industrial ha marcado el inicio de un despegue cualitativo de las naciones de raíz europea. El desarrollo de Japón fue un aviso para quienes no entendían que el modo de producción occidental es imitable y mejorable por naciones no 'occidentales': hoy China e India han hecho evidente esta lección. El predominio de las economías de raíz europea quizá resulte un fenómeno temporal y efímero en el curso de la historia, porque los humanos de otras regiones se están sumando a la mundialización, posiblemente para bien de todos nosotros.

La mundialidad actual muestra otra característica propia que la diferencia cualitativamente de las anteriores expansiones de la humanidad, a saber, que esta expansión ya no depende crucialmente del empleo de la violencia guerrera y la sumisión de pueblos extraños por los señores de la guerra. Ello no quiere decir que los pueblos occidentales no hayamos utilizado las armas para conquistar mercados y conseguir esclavos, o no hayamos aprovechado la difusión de enfermedades nuevas en poblaciones autóctonas —la conquista de América latina es buena muestra de este segundo factor de predominio del blanco—. Tampoco quiere decir que vayan a disolverse los ejércitos y

desaparecer los choques sangrientos, pues los humanos somos violentos por naturaleza. Pero sí señala la posibilidad de mundializar la sociedad humana por efecto espontáneo del comercio, de las inversiones y de la diáspora de poblaciones, sin necesidad absoluta de guerras agresivas. Hemos ido aprendiendo que la prosperidad económica depende del intercambio voluntario y la libre competencia, cosa de la que muchos de nuestros antepasados no tenían conocimiento sistemático. Ya no es necesario establecer un monopolio sobre las colonias portuguesas de ultramar, o las Indias castellanas, o conceder privilegios estatales a las Compañías de Indias inglesas, francesas u holandesas, para lucrarse del comercio —muy al contrario—.

Dejando aparte la relación que parecía necesaria entre comercio y guerra, el resto de las características del secular fenómeno de la globalidad no ha cambiado esencialmente. La migración de poblaciones, el intercambio creciente de mercancías, la utilización internacional de monedas, la aparición de servicios financieros intercontinentales, la transmisión de tecnología, información, conocimientos científicos no son de hoy. La mundialidad es una empresa de *homo sapiens sapiens* casi desde la aurora de la especie.

La rara combinación de Estados fuertes con libertad económica

El largo proceso de mundialización nos enseña al menos dos lecciones: una, lo frágil que es la libertad comercial cuando florece en ciudades mercantiles militarmente débiles; otra, lo difícil que es combinar en un Estado grande la fortaleza militar y la libertad económica.

La fortaleza de Atenas, basada en su Constitución democrática, su imperio mercantil, su potente marina de guerra y la capacidad defensiva de las murallas que rodeaban la ciudad y protegían el camino y el puerto de El Pireo, era vista como una amenaza intolerable por la ciudad tribal de Esparta. La terrible guerra del Peloponeso, que duró casi tres decenios, acabó con el poderío militar y económico de Atenas y cambió para siempre el mundo griego y la gloriosa civilización helénica[154].

Roma consiguió combinar organización militar, imperio terrestre, poder marítimo, con una economía de mercado capitalista, gracias sin duda a una ordenada administración sometida a un ejemplar Derecho patrimonial. Este

caso de aceptable libertad económica con indisputada fortaleza militar no se repitió en Europa hasta muchos siglos después. Entre tanto, el centro de la actividad económica del mundo no se encontraba en la península europea, incluso con sus apéndices coloniales, sino en China, Japón, India y el Imperio Otomano. Hasta el siglo XVII, la iniciativa comercial europea se centró principalmente en ciudades mercantiles de la Hansa, los Países Bajos e Inglaterra en el Mar del Norte, o de la península italiana en el Mediterráneo. De esos centros europeos que competían en el comercio internacional, sólo una alianza de ciudades acuáticas, la de las Provincias Unidas, o un puerto difícilmente expugnable, el de Venecia, consiguieron mantener su independencia política y su capacidad colonizadora durante largos siglos. Precisamente alrededor de la época en que estaba escribiendo Montesquieu, ocurrió, sin embargo, un cambio fundamental en la estructura económica mundial: Gran Bretaña se transformó en una potencia política, financiera, comercial e industrial, sobre la base de una creciente libertad intelectual, científica y económica. Ése es el momento y el lugar en que se inició la época contemporánea y la verdadera hegemonía de Occidente, que continúa hasta el momento presente.

Ese cambio de categoría en la organización social interesa especialmente para la historia del constitucionalismo liberal. En esos momentos y precisamente en Inglaterra y Escocia es cuando empezaba a quebrarse el modelo de explotación monopolista de recursos y mercados que había caracterizado hasta entonces el desarrollo de las monarquías militarmente poderosas. Entonces y ahí comenzó la Revolución industrial y su compañera, la liberación política.

Sin duda es cierto que la sociedad puramente liberal defendida por los grandes pensadores del siglo clásico, el siglo que va de 1750 a 1870, nunca ha existido ni podrá existir. Una sociedad en la que los individuos gozan de libertad personal y económica, en la que el Estado se limita a garantizar la vida, la libertad y la propiedad de los individuos, y en la que otras tareas colectivas se deciden y financian por reglas lo más cercanas posible al acuerdo unánime, es un ideal poco menos que inalcanzable. Es incluso difícil comprender cómo ha ido acercándose la humanidad a estados sociales en los que tales condiciones empiecen a darse, aunque sólo sea parcialmente. La pregunta crucial es, pues, la siguiente: cómo han podido extenderse el respeto

de los derechos de propiedad y el cumplimiento de los contratos, y la consiguiente libertad comercial y económica, en Estados al estilo de los nuestros, si los poderosos gustan siempre de gobernar a capricho y de imponerse por la fuerza en vez de por libre acuerdo. Contestada esa pregunta, quizá sea posible saber cómo seguir avanzando por el camino de la libertad y la prosperidad.

Coincidencias y casualidades en el progreso institucional

Planteemos, pues, la cuestión de cómo han llegado algunas sociedades afortunadas a limitar el ejercicio caprichoso del poder, pese a la resistencia de quienes gozan de preeminencia política y social. El caso más llamativo es el de la Gran Bretaña, que pudo evolucionar hacia las instituciones y derechos de propiedad que promueven el desarrollo económico y social, mientras Francia y España no lo hicieron. Como consecuencia de ello, Inglaterra y Escocia comenzaron a industrializarse masivamente a partir de principios del siglo XVIII, mientras Francia no consiguió hacerlo hasta finales del XIX, y España hubo de esperar a la segunda mitad del XX para dar ese salto.

Los profesores Ekelund y Tollison han sostenido la tesis de que tal desarrollo positivo sólo pudo ocurrir a consecuencia de los efectos no planeados e incluso no queridos de algún conflicto interno de poderes establecidos, conflicto que socavó el poder de las oligarquías y abrió un portillo inesperado a la libertad económica[155].

Hay situaciones en las que una solución en principio discriminatoria tiene consecuencias inesperadamente positivas para la generalidad. Así ocurrió que ciertas medidas destinadas a aumentar el poder de la monarquía pudieron redundar inesperadamente en una mayor seguridad jurídica de todos los súbditos: así, la creación de los tribunales del rey y la innovación del juicio por jurados en materias de propiedad y criminales por Enrique II de Inglaterra, reformas que reforzaron el Derecho consuetudinario (*common law*) frente al romano; así también los privilegios concedidos en 1212 a los nobles ingleses por Juan sin Tierra en la Magna Carta, el *habeas corpus* y el juicio por los pares del barón acusado, que consolidaron el aseguramiento de la vida, la libertad y la propiedad de los comunes.

Ekelund y Tollison han sugerido que los privilegios obtenidos por grupos de

poderosos les resultaron contraproducentes y favorecieron a grupos sociales excluidos del favor real: los privilegios de que gozaban en exclusividad los gremios ingleses y escoceses dentro de las ciudades en los siglos XVII y XVIII indujeron a empresarios innovadores a ubicarse lejos de ellas y les llevaron a aprovechar la energía hidráulica de las zonas rurales —un avance técnico que los gremios no pudieron impedir, pese a que dañaba sus intereses, pues sus privilegios de cártel eran sólo urbanos—. Por fin, hubo extrañas ocasiones en que dos abusos se neutralizaban, porque dos autoridades contrapuestas minaban el poder la una de la otra, como ocurrió con la lucha entre Carlos I de Inglaterra y el Parlamento por arrogarse la potestad de conceder estancos y monopolios. Veamos estos dos últimos casos: el de cárteles que fomentaron indirectamente el progreso industrial, y el de intentos de conceder privilegios industriales y comerciales que acabaron neutralizándose mutuamente.

Sobre esta base han presentado una reinterpretación de la evolución y efectos del mercantilismo inglés comparado con el francés y el español, reinterpretación que contribuye a explicar la ventaja sacada por la economía inglesa sobre la francesa y la española en el siglo XVII[156].

En materia de los gremios y privilegios locales, es interesante contrastar el poder de los gremios franceses, que a cambio de sus monopolios financiaban la monarquía francesa, y la dificultad de los gremios británicos para defender su ventaja frente a sus competidores, por la limitación geográfica de su privilegio.

La forma de industrializarse Francia en el XVII fue muy distinta de la de la Gran Bretaña. En la Francia de Luis XIV, una mentalidad de calidad artesanal al servicio de la aristocracia, unida a las necesidades militares de la monarquía, encauzó la industria hacia la monopolización gremial y la dirección estatal. El gran fautor de este tipo de desarrollo fue JeanBaptiste Colbert (1619-1683). Luis XIV y Colbert buscaron la industrialización de Francia con un sistema artificioso que al final resultó limitador del impulso de transformación del país. Consistía ese sistema intervencionista en la prohibición de importaciones y en la protección arancelaria de la actividad nacional; en la creación de grandes fábricas reales con monopolio exclusivo, como Sèvres, Les Gobelins y Saint Gobain; y en la regulación protectora de

los grandes gremios urbanos, que a cambio adelantaban a la monarquía los fondos esperados por ingresos fiscales futuros.

En cambio, Carlos I de Inglaterra, necesitado de ingresos para la Marina y el Ejército, buscó constantemente imponer gabelas nuevas y vender privilegios y cargos sin permiso de la Cámara Baja; mientras ésta reclamaba para sí la plena potestad de hacer favores a sus clientes. Ello dio lugar a que todo nuevo monopolio real viniese contrarrestado por otro parlamentario, con el resultado inesperado de un aumento de la competencia. El enfrentamiento fiscal se envenenó con diferencias religiosas entre anglo-católicos y puritanos, acabó en guerra civil, el rey fue ajusticiado. La monarquía dio paso a la Commonwealth con Cromwell como lord protector a la cabeza, quien tendió a mostrarse contrario a los monopolios.

Ekelund y Tollison notan que el Parlamento ganó la batalla de la regulación y concesión de monopolios a la monarquía. Sin embargo, una asamblea tan numerosa sufría, en comparación con el gobierno unipersonal de un rey, la gran desventaja de altos costes de decisión, pues los parlamentarios tenían intereses distintos y a veces contrapuestos, lo que exigía componendas sin fin. Además, el Parlamento carecía de una burocracia en quien delegar la vigilancia y defensa de esos monopolios y, al contrario del rey, sólo contaba con los tribunales para imponer los privilegios concedidos. De aquí que estos dos historiadores hablen de «*the rise of Parliament and the fall of mercantilism*»[157].

El progreso económico natural según Adam Smith

La industrialización ha sido durante mucho tiempo el símbolo o incluso podríamos decir el tótem del desarrollo económico. Cierto es que el progreso de la industria ha supuesto un aumento muy llamativo de la productividad social, pero su resplandor quizá haya llevado a desenfocar la comprensión del crecimiento económico, de tal forma que se habla siempre de ‘revolución industrial’ al describir el proceso de crecimiento explosivo de Gran Bretaña de los siglos XVII a XIX, lo que pasa por alto las raíces del cambio industrial en la transformación de la agricultura y en la ampliación del comercio, que Adam Smith supo ver con más claridad que el propio fenómeno de la industrialización[158].

En su explicación del progreso económico, Smith partía, como ya he esbozado, de la doctrina de la división del trabajo. Según expuso el maestro escocés, el crecimiento de la riqueza de las naciones se explicaba primera y fundamentalmente por la proporción de personas dedicadas al trabajo productivo y por la habilidad y destreza con la que tal trabajo se aplicaba. A su vez la productividad del trabajo dependía de la posibilidad de dividir la producción en tareas especializadas y repetitivas, y tal división interactuaba con dos condiciones necesarias: la acumulación de un fondo de bienes de consumo para sostener los trabajadores en el curso de la transformación de bienes aún invendidos; y la extensión del mercado, que, cuanto más amplio, más especialización permitía. Esa cadena de concausas culminaba con las condiciones que contribuían a la ampliación de los mercados, a saber: la reducción de los costes de transporte, la utilización de dinero y los servicios financieros, y el libre comercio internacional[159].

Una de las contribuciones científicas más señaladas de Smith es la comprensión de que todos estos factores se armonizaban gracias al espontáneo funcionamiento del libre mercado, que se equilibraba por impulso del propio interés de los partícipes[160]. También insistió en que toda esa cadena de incentivos y transacciones florecía en un marco de lo que él llamaba «justicia», es decir, unas instituciones estatales basadas en el principio de *suum cuique,* a cada uno ha de darse lo que le corresponde.

La importancia de las instituciones

Por influencia de Marx, se ha exagerado la importancia de los avances técnicos en la aparición y desarrollo del capitalismo. Es cierto que «Marx intentó integrar el cambio tecnológico con el cambio institucional», como ha notado Douglass North[161]. Pero, en el pensamiento de Marx, la transformación de la superestructura institucional era un efecto necesario del avance técnico, aunque hubiera retrasos en los enlaces de este avance con las relaciones subyacentes de producción.
Por mucho que dijera Marx, la aplicación de las máquinas a la producción en masa no habría ocurrido sin previos cambios en las instituciones. Además, ocurre a menudo que las empresas que supieron aplicar nuevas tecnologías en el pasado han sido precisamente aquellas que han presionado para detener innovaciones ulteriores. Debido a todo eso, se olvida la importancia de los

cambios institucionales en la mundialización de las economías ocurrida en los últimos tres siglos. Sin duda, una parte de la apertura institucional se explica por el 'efecto demostración' de su éxito como motores de crecimiento, pero otra parte ha de verse como un desarrollo autónomo explicable, no por la riqueza creada gracias al mercado, sino por repercusiones inesperadas de acciones humanas dirigidas a otros fines que la creación de riqueza.

David Landes ha sabido distinguir dos grandes grupos de condiciones ideales para el crecimiento económico. Por un lado están las condiciones técnico-económicas[162]:

1. Saber operar, dirigir y construir los instrumentos de producción, y crear, adaptar y conocer nuevas técnicas en la frontera del conocimiento tecnológico.

2. Transmitir ese conocimiento teórico y práctico a los jóvenes.
3. Elegir y promocionar a la gente por su capacidad, mérito relativo y resultados.
4. Fomentar la iniciativa, la competencia y la emulación, abriendo oportunidades a los emprendedores individuales y colectivos.
5. Permitir a cada uno el disfrute y utilización del resultado de su trabajo. La quinta de estas condiciones ya tiene un carácter distinto de las primeras cuatro: es en realidad una condición institucional. Pues bien, Landes añade otras ocho condiciones referidas al contexto político e institucional en el que la mejora económico-tecnológica florece con más facilidad:
1. Seguridad de la propiedad privada, que anima el ahorro y la inversión.
2. Aseguramiento de la libertad personal contra la tiranía y el delito.
3. Obligación de cumplir los contratos, tanto explícitos como implícitos.
4. Gobierno de leyes en vez de gobierno de hombres (lo que también podría llamarse igualdad de todos ante el Derecho).
5. Gobierno atento a las quejas y dispuesto a tomar medidas correctoras.
6. Gobierno honrado y libre de búsqueda de rentas.
7. Impuestos bajos y gasto mínimo y eficiente.
8. Movilidad geográfica y social[163].

El capitalismo alienante según Marx

En cambio, Marx pintó el libre comercio y el capitalismo en general como un multiplicador de las consecuencias de las transformaciones tecnológicas, como un mecanismo de transformación social que hundía sus raíces en la tecnología. Pero al mismo tiempo pintaba ese amplificador institucional del progreso que era el modo de producción capitalista como un fenómeno fundamentalmente inmoral. Los avances técnicos ofrecían posibilidades de producción en masa y a bajo coste que la burguesía había sabido aprovechar. «Durante su dominio de clase apenas secular, la burguesía ha creado fuerzas productivas más colosales y masivas que todas las otras generaciones pasadas». Pero el avance de la tecnología y la gran producción, que habían permitido a la burguesía desempeñar un papel «eminentemente revolucionario» en lo productivo, había desembocado, denunciaba Marx, en una sociedad opresiva, en la que «los lazos multicolores» de familia, profesión, gremio o señorío han sido sustituidos por el interés desnudo del pago contante y sonante[164].

Aun habiendo entendido como casi ninguno de los economistas clásicos la capacidad productiva del capitalismo[165], Marx lo presentó como un sistema alienante, en el que el desarrollo de las capacidades productivas se conseguía a costa de la libertad de toda la población (incluidos los capitalistas) y del bienestar de la mayoría (el proletariado y la clase media proletarizada). El capitalismo era un sistema inestable y opresivo, necesariamente colocado en la pendiente de su destrucción y su inevitable sustitución por el socialismo.

Hayek señala la opacidad del mercado

La incomprensión de Marx y otros muchos autores sobre la capacidad liberadora del capitalismo la ha explicado Friedrid von Hayek por la dificultad de la gente común de entender el funcionamiento y papel del mercado. Para Hayek, las instituciones del libre mercado, aun siendo consecuencia de acciones individuales a lo largo de siglos, adquieren un semblante de realidad objetiva que los hombres no aciertan a entender cabalmente. Esta opacidad del mercado viene multiplicada por el hecho de que es una institución que funciona sin una mente que la controle centralizadamente. Se basa en la división del conocimiento, es decir, en el hecho de que la información utilizada por los partícipes en las actividades mercantiles es siempre fragmentaria. Los entornos de conocimiento de los

individuos son parciales por necesidad y se entrecortan con los campos de información de otros pocos individuos. Los únicos vehículos de información más general son los precios.

«El problema que pretendemos resolver es cómo la interacción espontánea de numerosas personas, cada una en posesión de pequeños elementos de conocimiento, da lugar a un estado de cosas en el que los precios se corresponden con los costes, etc., y que sólo podría conseguirse por la gestión deliberada de una sola persona, si esa persona reuniese el conocimiento combinado de todos esos individuos»[166].

No es sorprendente, pues, que las gentes rechacen la lógica del mercado, acostumbrados como están a hacer planes y llegar a acuerdos personales y a juzgar los resultados racionalmente.

La conclusión anti-intuitiva a la que llega Hayek es que las instituciones de la sociedad libre no son naturales: «toda cultura es no-natural y, aunque no diseñada [conscientemente], es artificial, porque se apoya más en la obediencia a reglas aprendidas que en instintos naturales»[167]. Tampoco son racionales esas instituciones, pues la cultura es «una tradición de reglas aprendidas que nunca han sido 'inventadas' y cuyas funciones no comprenden normalmente los individuos actuantes»[168]. Nada hay menos 'natural' que el comercio con desconocidos e incluso enemigos. Las normas del comercio pudieron nacer en una matriz de intercambio ritual de dones y de apropiaciones violentas de la riqueza ajena: cuando los dones se hicieron mutuos y la apropiación por la fuerza imposible, el intercambio sin coacción estatal ni violencia o engaño privados, y para beneficio de ambas partes, fue convirtiéndose en costumbre con sus propias reglas 'artificiales'[169]. A todo esto volveremos en el capítulo siguiente, dedicado a la antropología del capitalismo.

2. *«LE DOUX COMMERCE»* Y LA CIVILIZACIÓN

El comercio y las libertades

La historia del capitalismo desde el siglo XVII hasta hoy es la de una lucha entre 'la mano invisible' y 'las manos muertas', como ingeniosamente lo ha expresado Brink Lindsey (2002), entre la evolución espontánea de los

mercados y las fuerzas del inmovilismo. El capitalismo comercial y financiero europeo pudo nacer pese a la avaricia de los nacientes Estados soberanos gracias a que las ciudades comerciales de la Hansa, la Italia medieval y los Países Bajos en la Edad Moderna consiguieron ser políticamente independientes. Pero, sin capacidad de defensa, esos enclaves de libertad económica acabaron siendo deglutidos por los imperios militares.

El capitalismo industrial pudo desarrollarse en Gran Bretaña por muy diversas y misteriosas razones, a las que he aludido en el apartado 1 de este capítulo: la lucha política favoreció la competencia entre monopolios, las restricciones de los gremios urbanos fomentaron la aparición en el campo de actividades industriales no controladas. Además, las nuevas fábricas no las creaba la Administración, sino que fueron obra del capital privado. El Banco de Inglaterra, privilegiado por la Corona, y la Bolsa de Londres, utilizada por el Gobierno, crecieron y sobrevivieron porque la monarquía hannoveriana nunca renegó de su cuantiosísima deuda pública[170]. A esto hay que añadir que el desarrollo de las artes tecnológicas sólo pudo sostenerse donde las instituciones favorecían la libertad de pensamiento y la experimentación productiva. Así, el desarrollo extraordinario de la agricultura inglesa, con el drenaje de las tierras y la aplicación del sistema de rotación de cereales, pastos y plantas de raíz, una técnica traída a Inglaterra por inmigrantes holandeses, se debió también a la superior organización institucional del campo en ese país: allí había grandes nobles terratenientes, independientes del Gobierno y dispuestos a invertir e innovar; una clase de empresarios agricultores autónomos que podían aplicar esas innovaciones y gozar del fruto de ellas; y braceros que hacía siglos se habían emancipado de la servidumbre[171].

Llegado el siglo XVIII, la superioridad comercial e industrial de Gran Bretaña era evidente para cualquier viajero que visitara la isla. Durante su larga estancia en Inglaterra, Montesquieu se fijó sobre todo en la actividad comercial, pues la importancia y productividad de la industria del otro lado del Canal no era algo fácil de notar para un extranjero en la Corte de Saint James's[172]. En Francia, el fomento del comercio de particulares no formaba parte de la estrategia nacional: todo el esfuerzo se concentraba en la creación de centros estatales de producción armamentista o de bienes de lujo, o de compañías monopolistas privilegiadas por el poder. En Inglaterra, aun

habiendo grandes compañías de comercio privilegiadas con Cartas de exclusividad, la actividad principal en los intercambios extranjeros era de particulares independientes. Esta última forma de actividad la llamaba Montesquieu «comercio de necesidad» o comercio de economía. Era ese comercio el que, por contraste con el comercio de lujo, buscaba grandes volúmenes y se conformaba con estrechos márgenes de beneficio.

Nos interesan sobre todo las consecuencias políticas de este tipo de comercio destacadas por Montesquieu: a su juicio, el 'comercio de necesidad' y el gobierno moderado se reforzaban mutuamente. Este tipo de comercio, señaló Montesquieu, no cabía en los grandes Estados ni en los imperios militares. Normalmente, los comerciantes de profesión tenían que refugiarse en lugares estériles, en terrenos pantanosos, islas remotas, bajíos marítimos, como fue el caso de Tiro, y era el de Venecia y las ciudades holandesas.

«La esterilidad del territorio dirigió a sus habitantes hacia el comercio de economía. Tuvieron que hacerse laboriosos, para suplementar lo que la naturaleza les denegaba; tuvieron que hacerse justos, para vivir en las naciones bárbaras, base de su prosperidad; tuvieron que hacerse moderados, para que su gobierno fuera siempre tranquilo; finalmente, sus costumbres tuvieron que ser frugales para poder vivir de un comercio que podrían conservar con más seguridad cuanto menores fueran sus beneficios»[173].

El efecto del comercio de necesidad sobre las sociedades, según Montesquieu, es semejante al que yo estoy subrayando aquí. El comercio llevaba a la paz entre las naciones, no sólo por interés, sino también por su efecto sobre las costumbres.

«Dos naciones que negocian la una con la otra son mutuamente dependientes: si una tiene interés en comprar, la otra lo tiene en vender; y todas las uniones están fundadas en necesidades mutuas».

El comercio tenía, a su juicio, el efecto negativo de disolver el sentimiento de unidad dentro de las naciones, porque con todo se trafica y todo, hasta los sentimientos patrióticos, tiene su precio. Sin embargo, el espíritu del comercio produce en los hombres «un cierto sentimiento de justicia exacta», que les inclina a «no ceder en el interés propio a favor del de los demás»[174].

El interesante capítulo x del Libro XX de *El espíritu de las leyes* analiza breve pero profundamente el tipo de constitución que conviene al florecimiento del comercio. Los bancos nacían felizmente en los países en los que se practica el comercio de economía, «donde gracias al crédito, han creado nuevos signos de valor». Pero en un país en el que la potestad está en una sola mano, crear bancos «es poner el dinero en un lado, y en el otro el poder». En un sistema autocrático de gobierno, sólo el príncipe había de tener riquezas; y donde las hubiera excesivas pronto se convertían en el tesoro del príncipe.

«La naturaleza de esas compañías es dar a las riquezas particulares la fuerza de las riquezas públicas. Pero en esos Estados la fuerza no puede encontrarse sino en manos del príncipe».

Por esa razón, decía Montesquieu, las sociedades de negociantes se compadecían mal con el gobierno de uno solo.

De las dos condiciones para la prosperidad del comercio y, diríamos hoy, para el avance del capitalismo, Montesquieu subrayó principalmente una: la separación y división de poderes, para que ningún magistrado sintiese la tentación de poner la mano en las riquezas de algún rico mercader. La otra condición, la necesidad de una sólida defensa militar, era algo que podría haber observado en el caso de Venecia, que comerció con tanta independencia por haber llegado a ser una potencia temible en el Mediterráneo. Lo difícil de combinar esas dos condiciones de la prosperidad económica, ninguna autoridad demasiado poderosa pero un Estado suficientemente grande y fuerte como para mantener los bárbaros a raya, hace que el capitalismo sea por su naturaleza un sistema inestable y lábil. En la época actual, la concentración de poderes en Estados fuertes ha hecho que el peso de los impuestos y las reglamentaciones ponga en peligro la prosperidad. La defensa de los mercaderes es, hoy también, refugiarse, no en terrenos pantanosos e islas remotas, sino en la economía global y virtual.

Le doux commerce resultaba ser para Montesquieu, como luego para Smith y más tarde para Constant, un factor esencial de civilización y, por ende, de independencia personal. Todo el proceso de expansión económica, basado en el comercio, las mejoras agrícolas, la industrialización, los servicios financieros contribuía a liberar la humanidad de antiguas servidumbres. Pero,

por desgracia, la riqueza así producida pronto supuso una tentación irresistible para muchos gobiernos en busca de poder político y militar... y es que la riqueza social de por sí no garantiza la libertad de los individuos.

La liberación de la primera mitad del siglo XIX

A mitad del siglo XIX, el capitalismo liberal parecía haber despejado el camino hacia un mundo cosmopolita, en el que el libre comercio, por propio interés de los países que en él participaban, garantizaría una paz duradera entre las naciones civilizadas[175]. El momento supremo del librecambismo fue el Tratado de 1865 entre la Gran Bretaña victoriana y la Francia de Napoleón III, firmado por los respectivos ministros de Comercio, Cobden y Chevalier.

Quienes no tienen sino un conocimiento superficial de la historia económica y social de los últimos dos siglos se ven aquejados de grave miopía. Creen que el progreso de la mundialidad es imparable y que el libre mercado gobierna el mundo. Esta falsa creencia lleva a que los amigos de la libertad económica bajen la guardia ante esos nostálgicos de la planificación, que se empeñan en culpar las políticas pro-mercado de los males nacidos de un intervencionismo que nunca cesa. La historia del siglo XX, con sus dos guerras mundiales, sus experimentos comunistas y fascistas fallidos, y sus claudicantes construcciones socialdemócratas, nos muestra que el progreso de la libertad económica es fácilmente reversible.

En su mencionado libro *Contra la mano muerta* (2002), Brink Lindsey sostiene dos tesis gemelas sobre los avatares de la libertad individual en el capitalismo. La primera no ha de sorprendernos y es que la globalidad capitalista no es algo novedoso y sin paralelo en la historia, pues hubo al menos otra época de expansión económica mundial, la puesta en marcha por la Revolución Industrial en el siglo XVIII. La segunda tesis es que aquella industrialización tuvo un efecto poderosamente liberador durante todo un siglo, los años que van de Adam Smith hasta Bismarck, pero luego fue detentada por la mano muerta de la centralización y se convirtió en un instrumento de reforzamiento estatal y consolidación nacionalista. De 1875 a 1950, la deriva hacia la utilización política de las capacidades de producción de riqueza del capitalismo pareció no tener remedio ni freno. Hubo que esperar un nuevo impulso globalizador en la segunda parte del siglo XX para que el capitalismo volviera a ser individualista y libertador. En efecto, sólo

tras la II Guerra Mundial ha vuelto la economía de mercado por sus fueros, combinando crecimiento económico con liberación individual.

El subtítulo del libro de Lindsey, *El incierto combate por un capitalismo global*, es claro indicio de las dudas del autor sobre la permanencia de la libertad económica, a duras penas recobrada en el último medio siglo. Significa esto que no puede darse por descontada la victoria de la mano invisible frente a la mano muerta. El capitalismo como un proceso casual y contingente, que pudo haberse desviado, y de hecho se desvió en algunos momentos, hacia modos de organización totalitaria que lo habrían detenido. El determinismo económico de tantos defensores del sistema capitalista, determinismo que, paradójicamente, los emparenta con el marxismo vulgar, es un error conceptual que conduce a subestimar los peligros de involución del progreso humano.

3. MUNDIALISMO INTERRUMPIDO
La Contrarrevolución industrial

Alcanzada aquella cima, empezó el descenso hacia lo que Lindsey llama «la Contrarrevolución industrial». La Revolución industrial había florecido sobre la base de una división del trabajo desordenada en apariencia, pero coordinada por la división del conocimiento característica del mercado. En el último tercio del siglo XIX, sin embargo, el modo de organizarse centralmente de algunas grandes empresas, que podía ser óptimo en el marco de la libre competencia de un mercado abierto, comenzó a aparecer como el único modelo para la organización de la sociedad en todas sus manifestaciones. Cundía lo que Aldous Huxley (1932) más tarde llamó el «fordismo», el evangelio del trabajo en cadena, dirigido centralmente. Dice Lindsey:

«Los partidarios de la Contrarrevolución industrial [...] concebían la complejidad y el orden como diametralmente opuestos; por consiguiente, despachaban la compleja y refinada organización institucional del mercado como ‘caótica’ y ‘anárquica’. Desde su punto de vista, el orden sólo existía cuando había diseño, y cuanto más sencillo el diseño, más elegante y más ‘racional’ el orden».

Los campeones del Taylorismo creían que la aparición de empresas

centralizadas indicaba el camino hacia la organización de la sociedad como una gran corporación. Lindsey cita las reveladoras palabras de Edward Bellamy, un autor de la década de 1880: Bellamy daba por sentado que, gracias a la generalización en el mundo de la organización centralizada típica de las grandes corporaciones, cuando se propusiera que «la nación en su conjunto asumiera sus funciones [productivas de éstas], la idea no parecería impracticable incluso a los más resistentes al cambio»[176].

Así pues, la combinación equilibrada del principio de organización y del principio de orden espontáneo, típica de la primera fase del capitalismo británico, fue rota por los gobernantes que, en los años que van de 1875 a 1914, buscaron poner al servicio del engrandecimiento de la nación las riquezas recientemente adquiridas por vía de la competencia del mercado[177]. Las ideas cosmopolitas de los economistas liberales iban a adulterarse para ponerlas al servicio de objetivos nacionalistas.

Esa traición de los clérigos ocurrió sobre todo y significativamente en el Imperio alemán. En 1869, el entonces canciller de Prusia, Bismarck, proclamó su conversión al proteccionismo en materia de comercio exterior, pero no tuvo escrúpulo en utilizar el *Zollverein*, mercado único nacido en 1832 dentro de los límites de la Unión aduanera alemana, para forjar la nación alemana. Creado el Imperio alemán y apoyado incondicionalmente por los grandes jefes de empresa, redobló los esfuerzos por proteger la industria alemana de la competencia: en 1879 «el arancel de la cebada y el hierro» creó una sólida coalición de *Junkers* prusianos y metalúrgicos del Rhin[178]. Bismarck también animó la cartelización de la economía alemana y la creación de grandes grupos industriales ligados a la banca. Esa cartelización se consagró y consolidó con la famosa sentencia o *Urteil des kammergerichts* de 1897, que declaró que los contratos de cártel debían cumplirse[179]. Cierto es que la aplicación de la ciencia germana a las técnicas de producción y la notable capacidad de organización disciplinada en el Imperio alemán trajeron una época de considerable expansión económica y prosperidad individual. Mas, como ya he dicho, la riqueza no garantiza la libertad individual.

Esa tendencia estatista y exclusivista se reforzó con el imperialismo de fin de siglo XIX. Un Estado digno no podía carecer de colonias y Alemania,

Francia, Italia y Bélgica quisieron participar en el impulso imperial iniciado por la Gran Bretaña. En la Conferencia de Berlín de 1884 las grandes potencias se repartieron el África. Las tendencias liberadoras encarnadas en la lucha contra la trata de negros y la posterior abolición de la esclavitud de la primera mitad del siglo XIX habían perdido fuerza. El imperialismo sustituyó el librecambio como ideología dominante, incluso en la opinión aunque no en la práctica de Gran Bretaña. Las apetencias expansionistas, en las que pronto participó España aún dolida de la pérdida de las Antillas y Filipinas, se extendieron a Marruecos y, durante la crisis de Agadir en 1911, las potencias estuvieron a punto de ponerse en guerra por disputas sobre esferas de influencia en el Magreb.

En el interior de los países, el capitalismo nacionalista buscó unir a la población alrededor de una misión colectiva, no sólo jugando con los sentimientos patrioteros de una ciudadanía recientemente investida del poder de voto, sino echando los cimientos del Estado de Bienestar. También en este punto abrió la marcha el canciller Bismarck, cuando, en su prolongado intento de destruir la popularidad del Partido Socialdemócrata, como entonces se llamaban los marxistas alemanes, lanzó en 1883 una ley de seguro médico obligatorio de los trabajadores y otra en 1884 de seguro de accidentes laborales. En 1889, supremo ejemplo de centralización de la política social, hizo promulgar una ley de pensiones a partir de los 70 años, administradas por la Oficina Imperial de Seguro.

El ejemplo cundió. Austria siguió los mismos pasos del Imperio Alemán en 1888, Italia en 1893, Suecia y Países Bajos en 1901[180]. En el Reino Unido hubo que esperar hasta que Lloyd George, el *Chancellor* del Gobierno liberal presidido por Asquith, visitara la Alemania de Bismarck en 1908: tras sufrir una repentina conversión como Pablo, presentó «*the People's Budget*», el Presupuesto del pueblo de 1909, con el que se dieron los primeros pasos hacia el *Welfare State*[181]. En España también cambió la actitud sobre política social, tanto del Partido Liberal como del Partido Conservador, a partir de 1900 y empezaron a crearse seguros públicos de accidentes, de vejez y normas de protección de trabajadores en el puesto de trabajo —una interesante coincidencia de fechas con otros países adelantados—[182].

Tiene Lindsey palabras muy acertadas sobre lo que esto significó para la

evolución del capitalismo hacia la paz y la libertad.
«A medida que la Contrarrevolución Industrial fue adquiriendo velocidad, las posibilidades de una paz mundial comenzaron a esfumarse.
Un nuevo futuro, amenazador y oscuro comenzó a dibujarse: naciones rivales, razas rivales, enfrentadas en un conflicto fundamental e irresoluble» (p. 67).

En efecto, las restricciones comerciales inevitablemente enfrentan unas naciones con otras. En especial, estas restricciones encarecen las importaciones de materias primas y dificultan el acceso a mercados exteriores, lo que se convierte en un incentivo de aventuras coloniales. De esta forma, colectivismo y militarismo se refuerzan mutuamente. Todo comienza a verse desde el punto de vista del poder, inclusive las relaciones económicas, que, en su esencia, son voluntarias y de beneficio para todas las partes. Profesores como Schmoller y Wagner en Alemania, políticos como Lord Roseberry y Joseph Chamberlain en el Reino Unido, colonialistas como Jules Ferry y nacionalistas como Maurras en Francia, sembraron así las semillas de la I Guerra Mundial. Esa guerra ni fue un accidente, ni tampoco el producto del capitalismo liberal, sino la consecuencia del capitalismo nacionalista, que suministraba a los políticos recursos al parecer casi inagotables para perseguir el engrandecimiento nacional, bendecido por grandes masas que acababan de conquistar el sufragio. La propia eficacia técnica de los modos e instrumentos de matanza desplegados durante la guerra mundial que siguió indican que el industrialismo se había apartado del ideal individualista.

El intento de nacionalizar el capitalismo

Esta forma de capitalismo la ha llamado Megnad Desai «el capitalismo en un solo país», es decir, la creación de sistemas capitalistas autónomos en vez de abiertos al comercio mundial[183]. Es curioso notar que, para Marx, estos intentos iban contra la esencia del sistema capitalista, que por su propia naturaleza era mundialista. Si bien Marx se equivocó al profetizar la inevitable desaparición del capitalismo y el necesario progreso hacia la colectivización, en forma de socialismo inicialmente y comunismo después, sí acertó al subrayar la poderosa tendencia hacia la mundialización de la economía de mercado pero también la utilización por la burguesía de la

riqueza económica para fines políticos[184].

Es famosa la frase del *Manifiesto comunista* que reza que «el gobierno moderno no es más que un comité de gestión de los asuntos comunes de toda la clase burguesa»[185]. Podría interpretarse tan cruel definición como un retrato de lo que hoy día son los gobiernos democráticos, vehículos para la defensa de intereses estrechos, correas de transmisión de *lobbies* industriales, instrumentos de una burocracia centrada en sí misma, todo ello a costa del procomún.

Lo ocurrido entre la I y la II Guerra Mundial fue digno de una tragedia en la que 'los dioses ciegan a los que quieren perder'. El liberalismo se encontraba en vías de extinción. La Unión Soviética gemía bajo un régimen proletario. Italia y Alemania se habían entregado al fascismo y al nazismo. Otras dictaduras de diverso tipo señoreaban en Rumanía, Hungría, Polonia, Portugal y España.

Durante el intermedio dirigista de entreguerras, la economía desempeñó, al menos en la concepción de los políticos, el papel de instrumento del poder político. Tras la gran crisis y subsiguiente depresión de 1929 a 1931, la economía de mercado se consideró fracasada, tanto en los EEUU dirigidos por Roosevelt, como en la Argentina a punto de entregarse a manos de Perón, como en una Europa continental hipnotizada por la idea de la disciplina militar. Fueron los años en que cundió la creencia de que era posible construir una economía productiva moderna, planificándola en una situación de aislamiento nacional. El experimento soviético fascinaba, la centralización fascista convencía. La organización de la producción durante la II Guerra Mundial reforzó las inclinaciones planificadoras, tanto es así que Hayek se vio movido a abandonar sus estudios de economía teórica en 1944 para denunciar que incluso las democracias transitaban por un *Camino de servidumbre*.

Fueron años de duda sobre el futuro de la libertad, de temor frente el avance tecnológico y de disgusto ante la abundancia capitalista. La causa de la democracia liberal parecía perdida.

4. DEL ESTADO LIBERAL AL ESTADO PLANIFICADOR, AL ESTADO DE BIENESTAR

El liberalismo, una doctrina sobre el Estado

El siglo XIX nos legó una gran institución, el Estado liberal. Esta institución nacía con defectos y ha adquirido algunos vicios más en el curso del tiempo, pero en su esencia era un instrumento de civilización, de prosperidad y de liberación. El profesor Artola ha definido la organización del Estado liberal como

«la de un Estado cuyo poder se legitima por su carácter representativo, por la igualdad de trato a todos los individuos y por el reconocimiento de un terreno de acción que queda reservado a la libre iniciativa individual»[186].

Por lo que se refiere al siglo XIX y a España fueron promulgándose, a partir del Código de Comercio en 1829, los diversos códigos legales que aún hoy forman el entramado de nuestras libertades. Frente a la diversidad fiscal del llamado Antiguo Régimen, se fueron retrotrayendo las aduanas a los límites de la Península y definiendo el alcance de la diversidad foral de Navarra con la ley de 1841 y la de las Provincias Vascongadas con la de 1876. En 1833 se decretó la división de España en provincias. En 1836 inició Mendizábal la desamortización eclesiástica, que completó Madoz con la civil a partir de 1855, criticables, sin duda, por haber sido expropiadas las tierras sin indemnización, pero básicas para la creación de un sistema de propiedad moderno. En 1837 se promulgó la Constitución que, en lo esencial, iba a regir hasta 1931. En 1838 se suprimió el diezmo eclesiástico. En 1840 se promulgó una ley uniforme para los ayuntamientos. En 1844 se creó la Guardia Civil y en 1856 el Banco de España. Durante la primera mitad del siglo XIX se establecieron los cuerpos civiles de ingenieros de Caminos, Industriales, Montes, siguiendo el ejemplo del de Minas que venía del reinado de Carlos III, y apareció el cuerpo de abogados del Estado. En 1889 fue promulgado el Código Civil, verdadero monumento de la España liberal que en estos días está siendo puesta en cuestión. Con la abolición de la esclavitud en 1880 quedó consolidado el modelo de Estado liberal que por el momento aún perdura en España. No es cosa de poner esta creación en una peana, pues quizá pecó de ser demasiado uniformizadora. Pronto se plantaron además las semillas del intervencionismo de nuestros días, con la creación del Ministerio de Instrucción Pública en 1900 y la promulgación de leyes sociales a partir de 1902. El marco así creado no obedece estrictamente al modelo del Estado

liberal pero al menos sirvió para encauzar la actividad de los españoles hacia la creación de una sociedad más individualista.

La enfermedad del Estado liberal

Los fenómenos patológicos que ahora se revelan en toda su gravedad y que tan necesaria hacen la vuelta a un Estado liberal depurado, no son de hoy, aunque hayan tomado proporciones alarmantes a partir de la década de 1970. Se remontan a principios de nuestro siglo e inficionaron nuestra sociedad en tres grandes etapas.

La primera es la etapa regeneracionista, que se inicia en 1903 con la creación del Instituto de Reformas Sociales. Mucho habría que decir sobre la responsabilidad de Joaquín Costa en la difusión de la idea de que el Estado debía intervenir activamente para encauzar el libre funcionamiento de la economía y la sociedad. En todo caso, la ideología 'regeneracionista' se extendió tras el Desastre del 98, desde la prensa y la novela hasta los políticos y el rey, y renació varias veces a lo largo del siglo XX, en especial cuando gobernaron los dictadores Primo de Rivera y Franco.

Los tres grandes presidentes de Gobierno conservadores, Silvela, Maura y Dato, inspirándose en la encíclica de León XIII *Rerum novarum* (1891), y el gran presidente liberal Canalejas, debelador de los católicos, crearon entre todos la legislación 'social' previa y posterior a la I Guerra Mundial. Consistió ésta en poner las bases de un sistema intervenido de mejoras laborales y de un sistema centralizado de seguros sociales. Es cierto que las leves dosis con que se produjo tal intervención la hacían asemejarse a la creación de un mínimo de beneficencia al que no se oponen en principio los liberales si no se interfiere con la creación de riqueza, verdadera esperanza de los desheredados: en especial eran así las reformas de Canalejas y de Dato, truncadas por sendos asesinatos en 1912 y 1921, queriendo hacer sentir que el Estado liberal no se olvidaba de los pobres abrieron a posteriores extensiones y abusos.

La segunda etapa la constituye la dictadura del general Primo de Rivera, y en especial la actuación expansiva de Calvo Sotelo en el Ministerio de Hacienda, que recibió críticas tan acerbas de Cambó. El establecimiento de monopolios compartidos por el Estado y los grandes capitalistas, como Campsa y

Tabacalera; la creación de instituciones para regular la economía hasta en sus menores detalles, como el Consejo de Economía Nacional o los comités reguladores de la producción industrial y la industria textil; el proteccionismo exterior, con el reforzamiento del Arancel de Cambó; la presentación de presupuestos extraordinarios y tolerancia de las emisiones de deuda por los ayuntamientos para cubrir sus déficits; la intervención pública en la negociación colectiva y la creación de magistraturas de trabajo: he aquí un catálogo de extralimitaciones que la relativa prosperidad económica del Directorio y su legado de obras públicas no deben hacernos olvidar.

Las obras públicas forman parte de las actividades legítimas del Estado liberal, bajo condiciones de ventaja social neta, pero no su financiación heterodoxa. La admiración que produce la labor del conde de Guadalhorce y de Lorenzo Pardo no debe ocultar las insuficiencias de la administración hacendística, que ni las financiaba normalmente ni las contraía a lo prudente. La política económica del período de Primo de Rivera modernizó la sociedad española, pero, al estar apoyada en el *boom* mundial de aquellos años truncado por la crisis de 1929, no consiguió la deseable solidez y permanencia. En todo caso, durante estos años extra-constitucionales se reforzaron las tendencias del Estado liberal a salirse del recto camino.

La tercera etapa patológica la constituyen los años iniciales de la dictadura de Franco. Esos años fueron una repetición tan exagerada de las políticas paternalistas de la dictadura de Primo de Rivera que bastó la leve apertura de ventanas al exterior en 1959 para que se esfumaran como un mal sueño. Desde 1939, el dictador había intentado verter la sociedad española en un molde autárquico y corporativista: los resultados fueron los que permite prever la teoría económica: escasez de recursos y pobreza individual.

Con la estabilización y liberalización de 1959, el régimen volvió a la tradición pública española de lenta hinchazón del Estado. El comercio exterior se entreabrió con el nuevo arancel de 1960 y con la mayor tolerancia de las inversiones extranjeras. El sistema fiscal se reformó para que pudiese atender mejor a los gastos del Estado. En cuatro puntos, sin embargo, la evolución se hizo inquietante:

1) La empresa pública, so pretexto del principio de subsidiariedad, comenzó a hacerse presente en todas las actividades de la economía: la financiera, con

los antiguos bancos del Crédito Oficial; la agrícola, industrial pesada y de servicios, con las empresas del INI y con la intervención de la Dirección General del Patrimonio como hospital de empresas;

2) la Seguridad Social, que en lo referente a pensiones pasó en 1966 de un sistema de capitalización a un sistema de reparto y en lo referente a sanidad comenzó a buscar la sustitución de los seguros médicos privados por un sistema público;

3) la legislación laboral, que extremó su rígida prohibición del despido económico y la omnímoda interferencia de las magistraturas de trabajo, y

4) la intervención administrativa, que proliferó en todos los campos, el de pagos extranjeros, el de precios agrícolas, el de reconversión industrial, el de organización del tráfico marítimo o por carretera y más que huelga nombrar.

La llegada de la democracia no hizo más fácil corregir el carácter dispendioso del Estado español. Cierto es que, empezando con el Pacto de la Moncloa, siguiendo con la adhesión a la Comunidad Europea y culminando con las privatizaciones, tuvo lugar un cambio de dirección del sector público en España. Sin embargo, el tamaño del Estado es tan grande en esta y otras democracias que las actividades impropias del Estado liberal no sólo hacen daño por sí mismas, sino también por su tamaño relativo en comparación con la producción nacional.

El crecimiento del gasto público

No cabe duda de que el peso del Estado ha crecido en las economías occidentales. Las razones no están del todo claras: se cita la mejora de la capacidad recaudatoria, la extensión del sufragio a ciudadanos con nivel de vida por debajo de la media, la capacidad de presión de los *lobbies*. En todo caso, el fenómeno es claro y la conclusión probable: el aumento del peso del gasto público en el gasto total de la sociedad no puede corresponder todo él a necesidades inatendibles por medios privados y seguramente refleja un mal funcionamiento del sistema mayoritario de gobierno.

NOTA: (a) Sólo Estado.
FUENTE: Comín (1995) en base a P. Flora y desde 1980, EUROSTAT (2003) «*General Government Total Expenditures* (as % of GDP)». Agradezco a los profesores Francisco Comín y Pedro Tedde la

ayuda prestada para la confección de este cuadro.

Cuadro 2. Gastos de las Administraciones Públicas[a] en diversos países, como % del PIB (años 1968 a 2004)

	España	Francia	Reino Unido	EEUU[c]	Eurolandia	Total OCDE
1968	21,3	40,3	39,3	30,3	..	27,9
1978	29,3	45,2	43,7	33,1	..	38,1
1988	40,9	51,4	41,1	35,9	48,5	39,5
1992	45,9	53,0	45,7	38,1	51,3	42,5
1996	43,7	55,4	42,7	36,1	51,5	41,7
2000	40,2	52,5	37,0	33,7	47,1	37,0
2004[b]	39,3	53,8	42,6	35,2	48,4	40,3

NOTAS: (a) Gastos corrientes y de capital de la Administración central, las regionales y locales, y la Seguridad social. (b) Proyecciones. (c) Para EEUU se han deducido los ingresos netos de las empresas públicas.

FUENTE: OCDE.

NOTAS

*) Los datos de 1898 están calculados utilizando la peseta como unidad, mientras que, para los del año 2000, la unidad utilizada es el euro. PIB de 1898: 9.570 millones de pesetas en unidades corrientes (según Leandro Prados, 2004). PIB de 2000: 610.544 millones de euros en unidades corrientes.

Notas a los datos de 1898:

i) En 1898, este porcentaje puede recoger parte de la financiación de la Guerra colonial.

ii) La educación elemental pública estaba presupuestada por los Ayuntamientos y la media por las Diputaciones Provinciales.

iii) Incluye pensiones y beneficencia.

iv) En España, no había aún Impuesto sobre la Renta. Había diferentes Impuestos Directos de Producto: sobre el de la agricultura, ganadería e inmuebles; sobre el producto de la industria y el comercio y sobre los sueldos y asignaciones (que desde 1958 será sobre empresas y familias).

v) Por transmisión de bienes *inter vivos* y *mortis causa.*

Notas a los datos de 2000:

vi) El gasto público total consolidado de las Administraciones Públicas estatales (Admón. Gral. del Estado, Organismos autónomos y Seguridad Social) es 245.117 millones de euros (IGAE).
vii) Los gastos generales son los de los Servicios Generales de las AAPP.
viii) El porcentaje de un 21,4 sobre el Gasto Total Público del año 2000 incluye un 6,9% de intereses y un 14,5% de amortización de deuda, por lo que es estrictamente compensable con el 51,6% de 1898.
ix) Ingresos ordinarios de las Administraciones Públicas: impuestos directos, indirectos, tasas, transferencias corrientes, ingresos patrimoniales. En total: 241.020 millones de euros (IGAE).
x) En monopolios he incluido los impuestos relativos a alcohol, tabaco e hidrocarburos por mor de comparación.
xi) En Derechos reales he incluido los impuestos sobre transmisiones patrimoniales.
xii) En impuestos sobre el capital (considerado como impuesto sobre la riqueza), he incluido el impuesto sobre el patrimonio.
FUENTES: Elaboración propia, basada en: 1898: Comín (1985).- 2000: Prados (2004).IGAE (2001).

Para los años más recientes, habría en realidad que hablar del gasto de las Administraciones Públicas en su conjunto, pues las Administraciones Públicas distintas del Estado han tomado mucha importancia.

También medido de esta forma es el sector público mayor —ahora 2004 comparado con 1968—. Es muy interesante notar una cierta contención del gasto público entre 1992 y 2004, aparentemente porque los votantes no están dispuestos a una fiscalidad cada vez más voraz, lo que se traduce en el apoyo prestado a los políticos que buscan reducir la presión fiscal. El efecto favorecedor de la creación de riqueza, de tipos impositivos más reducidos refuerza la tendencia a los recortes de impuestos. También la importancia de la economía sumergida supone un freno para las ansias recaudatorias de los gobernantes.

Cuadro 4. **Partidas más importantes del Presupuesto del Reino Unido** (del Estado guerrero al Estado de Bienestar)

	1898	*1988*
% *Gasto público bruto* (GPB) / *PIB*	6,5	39
Id. Defensa / GPB	36	7
Id. Servicio de la deuda	21	9
Id. Administración	20	
Id. Educación	10[a]	12
Id. Seguridad Social		30
Id. Salud		17
% *Ingresos públicos* (IP) / *PIB*		
% Consumos / IP	29	16[b]
Id. Aduanas	19	0,5
Id. Impuesto sobre el ingreso	15	26
Id. Sucesiones	13	1
Id. Cotizaciones a la Seguridad Social		16

NOTAS: (a) En 1898 incluye Artes y Ciencia. (b) En 1998, IVA.
FUENTE: Ferguson (2001), p. 105.

En el caso español, la tendencia secular es la misma (véase el Cuadro 3). El nivel absoluto de gasto público ha aumentado, sigue aumentando y debería disminuir. Es sabido por todos que la calidad de la educación empeora, el gasto en sanidad crece de manera insostenible, y las pensiones tendrán que seguir recortándose para que el sistema no quiebre. Se ha dicho que la legalización de casi dos millones de inmigrantes y las cotizaciones que pagan han reflotado la Seguridad Social. Pero es sabido que, si bien no han empezado a cobrar pensiones, cuestan más al Estado de lo que ingresan[187]. Queda claro que no es posible liberalizar la inmigración sin reformar a fondo el Estado de Bienestar.

De todas maneras, el gasto público sigue siendo muy elevado. En el año 2004 y en la OCDE, las cifras de gasto público comparado con el PIB van de un 35,3 en Irlanda a un 58,5 en Suecia. Ésas son cifras muy por encima del 20 por ciento que, en opinión de John Maynard Keynes, era la máxima carga impositiva soportable por nación alguna[188]. No olvidemos que esas cifras no incluyen el gasto implícito para la sociedad de una regulación excesiva: la parte innecesaria de las regulaciones equivale a una carga sobre los consumidores, en beneficio de los productores que han 'atrapado' a los reguladores.

El que esa cuantía de gasto, caracterizado por las transferencias de renta en forma de pensiones, salud y educación, sea mucho mayor en países en los que los individuos gozan de una prosperidad nunca vista indica el grado de abuso que el mecanismo democrático ha traído consigo. Es curioso que los grandes pensadores radicales del siglo XIX creyesen que, a medida que las naciones se enriquecieran y civilizaran, habría menos necesidad de intervención del Estado en la sociedad. Así, John Stuart Mill dio como cosa evidente que esas funciones «serían mucho más amplias en una sociedad atrasada que en una sociedad adelantada»[189]. Indicio del carácter transferidor (transferencias que acaban favoreciendo al votante sito en la mediana[190]) es el hecho de que no sólo ha cambiado la cuantía, sino también la estructura del gasto público, al convertirse el Estado en un redistribuidor de rentas no ganadas productivamente. En el caso del Reino Unido, por presentar el ejemplo de un país moderno que ha hecho algún esfuerzo en años recientes por mejorar la estructura del gasto público, vemos que lo que ha ganado importancia a lo largo de un siglo es el gasto en Seguridad Social y en Salud (véase Cuadro 4). El Estado, que nació principalmente como una máquina de guerra, se ha convertido en un convento de la sopa boba.

Aunque todas estas cifras son sólo indicativas del fenómeno que denuncio, sí señalan una tendencia de los sistemas democráticos a la inflación del gasto y la expansión del Estado. Sería necesario un estudio más profundo, con la ayuda de hipótesis contrastadas estadísticamente, para llegar a conclusiones más firmes sobre cinco tipos de correlaciones:

a. El nivel de industrialización y de urbanización como factor del crecimiento del gasto 'social'[191].

b. La extensión del sufragio y aumento del gasto público, en especial del gasto de pura transferencia o de 'bienestar'[192].
c. La movilización de la clase trabajadora y el aumento de la regulación y gasto de bienestar[193].
d. La duración del sistema democrático en un país y el aumento del gasto público[194].
e. El crecimiento del gasto público y la caída de la tasa de crecimiento de la economía[195].
Pero la impresión de dispendio y compra de votos es vehemente.

Hasta la empresa se rinde

El síndrome del crecimiento del gasto público se ve acompañado en la actualidad por el aumento del gasto de las empresas, sobre todo las transnacionales, en ayudas 'sociales' sin relación con su objeto empresarial, que es principalmente el de generar beneficios[196]. Los beneficios obtenidos por una empresa en un entorno de competencia suficiente son un indicio de que está haciendo lo que más conviene a la sociedad. Hay una acción de Responsabilidad Social Corporativa que pocas empresas realizan: es la de defender el sistema de mercado, la libertad de comercio y el rechazo de la corrupción, aun cuando ello no coincida con su interés inmediato, pero sí con su interés a largo plazo de operar en un sistema capitalista sostenible. Más bien se las ve acudir como moscas a un panal de rica miel a los centros de poder y regulación, para denunciar a sus competidores porque han conseguido una cuota de mercado mayor que la de ellos, para clamar contra el 'dumping social' y así conseguir medidas contra las importaciones, para abogar por la devaluación de la moneda, o exigir subvenciones en nombre del R+D+I —por no mencionar el soborno de concejales nacionales o dictadores africanos—.

La buena ciudadanía corporativa consiste en llevar la empresa con honradez y eficacia, abstenerse de pedir favores de las Administraciones Públicas y multiplicar la presión política en pro del libre comercio y de mercados abiertos a la competencia[197].

Milagros económicos

Los episodios de reducción del gasto y liberación de economías aherrojadas por la servidumbre socialdemócrata son de dos tipos: en algún caso, la transformación es radical y tiene lugar lo que se suele designar como ‘milagros económicos’; en otros casos se trata de dolorosos y conflictivos procesos de mera contención del síndrome intervencionista.

A veces son las derrotas bélicas las que ofrecen la ocasión de cortar los miles de hilos invisibles con los que los liliputienses inmovilizan a Gulliver. Así ocurrió en Alemania, Italia y Japón después de la II Guerra Mundial. Es especialmente interesante señalar la diferencia entre el caso alemán con Adenauer y Erhard, y el del Reino Unido bajo los Laboristas de Attlee y los Conservadores de Churchill y MacMillan[198]. Mientras la República Federal se puso en el camino del progreso económico con una moneda estable, precios libres y mercado abierto hacia el mundo, los Gobiernos británicos se perdieron en la vía del llamado socialismo de mercado. Precisamente en los momentos angustiosos en que el sistema de controles ha quebrado del todo es cuando hay posibilidad de limpiar del todo los fondos de la nave del Estado.

Pero no hay que pecar de optimismo respecto de las posibilidades de la aparición o restauración de una democracia liberal basada en el libre mercado tras el estallido de grandes catástrofes sociales. Como ha notado el profesor Bernholz de la Universidad de Basilea, los momentos de quiebra social, no sólo pueden abrir paso a una liberación de la economía y así al establecimiento de las bases de una democracia liberal, sino también a la difusión de ideologías totalitarias y populistas.

Recuerda Bernholz que los sufrimientos de la I Guerra Mundial explican la victoria del bolchevismo en Rusia en 1917 y la victoria del Ejército Rojo durante la subsiguiente guerra civil. La disolución de los Imperios de Europa central dejó paso a numerosos intentos revolucionarios de izquierda, como los de Bela Kun en Hungría o los espartaquistas en Alemania. Mussolini alcanzó el poder en 1922 apoyándose en el desorden económico y social que siguió a la contienda mundial. También como consecuencia de la quiebra social posterior a la guerra, pudo Hitler establecer la dictadura nacional-socialista en Alemania en 1933 y crear desorden en Austria, donde los nazis locales asesinaron al Canciller Dolfuss, él mismo un gobernante autoritario, aunque de la derecha social-cristiana. Añade Bernholz que, poco tiempo

después, Perón construyó su régimen justicialista en una Argentina que no se había recuperado de la crisis de 1929; y que, en China, Mao Zhe Dong no habría vencido al Kuon Ming Tang, si no hubiera sido por la recesión inflacionista y la corrupción burocrática de Chang Khai Sheck.
Las grandes crisis son sin duda los momentos en los que las ideas liberales pueden romper las coaliciones de intereses pero también abren oportunidades para la invasión de supersticiones totalitarias y populistas[199].

Tampoco en tiempo de paz basta el mero estancamiento de la economía para facilitar las reformas profundas. Son precisos líderes políticos de marcada personalidad, como Ronald Reagan y Lady Thatcher, para quebrar el implacable crecimiento del intervencionismo estatal y cambiar las balizas del discurso político posterior. En España ha sido José María Aznar, otro político de mucha firmeza, el que, con privatizaciones y reducciones de impuestos, parece haber detenido la carrera hacia las arenas movedizas de la socialización, incluso la de sus contrarios políticos.

En la actualidad, los ejemplos más interesantes de esos milagros de liberación y creciente prosperidad vienen de la mano de la mundialidad. China está abandonando el maoísmo económico, e India la autarquía de Gandhi y la socialdemocracia de los Nehru, con efectos casi milagrosos otra vez de prosperidad y eliminación de la pobreza. La consolidación de la democracia en China podría estabilizar su nueva economía de mercado, o, por el contrario, empujarla hacia el desorden ruso. En India parece más probable la aparición del tipo de círculo virtuoso del que hablaré en el capítulo VII.

INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO IV ANTROPOLOGÍA DEL CAPITALISMO

Mi objeto en el capítulo que sigue es aplicar a la depuración y defensa del liberalismo clásico algunas de las conclusiones, provisionales sin duda, a las que han llegado los cultivadores de la 'psicología evolucionista'. Es ésta una nueva especialidad que enfoca la antropología partiendo del supuesto de que «nuestras proclividades mentales están enraizadas en nuestra historia biológica y evolucionista»[200]. Enraizadas, sí, pero no determinadas del todo: hay en el ser humano una capacidad de aprendizaje social y de innovación emergente[201] que lo hace capaz de recombinar de manera novedosa elementos genéticos pre-existentes.

Parece que los humanos hemos evolucionado a partir de simios antecesores comunes nuestros y del chimpancé, dando nosotros un salto cualitativo que aún no entendemos bien. Los homínidos probablemente empezaron a evolucionar hacia formas humanas actuales en el Pleistoceno medio o época de las glaciaciones, hace unos ochocientos mil años. El tipo de inteligencia humana que caracteriza al *homo sapiens sapiens* parece que emergió cuando se moderaron las temperaturas, en el Holoceno hace unos cincuenta mil años. Durante los primeros cuarenta mil años de este último lapso, nuestra especie vivió la vida de los cazadores recolectores. Precisamente en ese entorno[202] se formaron las propensiones individuales y sociales que perviven bajo el barniz de las civilizaciones posteriores.

Puede ser ilustrativo citar a Paul H. Rubin, uno de los muchos estudiosos de las probables condiciones de la vida de los cazadores-recolectores en ese largo período de adaptación de cuarenta mil años, que sin duda dejó su huella en nuestra naturaleza[203].
«Grupos [de unas 150 personas] lo suficientemente pequeños como para que sus miembros puedan observarse los unos a los otros pero lo suficientemente grandes como para que haya quien pueda 'hurtar el hombro'; ausencia de estructuras de gobierno centrales; abundancia de individuos sin relación familiar; mínimas diferencias de *status*; compartición de alimentos o del esfuerzo para obtenerlos; alta rotación de miembros del grupo; ausencia de

inversión; y ostracismo como la principal forma de castigo» (pp. 6 y 7).

Esas pautas de comportamiento, sostienen los estudiosos de la antropología o psicología evolucionista, siguen marcando los vectores del comportamiento de los humanos actuales[204], sin predeterminar, sin embargo, su camino totalmente. Una de las razones principales por las que las características personales y sociales de los humanos no están predeterminadas, es decir, son variadas y emergentes es nuestro carácter altamente individualista y deseoso de independencia[205].

Dadas las características generales de los cazadores-recolectores, se les presentaban dos grandes vías paralelas de evolución en sus relaciones los unos con los otros: la vía del conflicto y la vía en colaboración. Ambas se han practicado y se practican en los grupos humanos, pero hay que hacer hincapié en que no habría habido progreso alguno si la vía de la cooperación y competencia pacíficas no fuera la dominante. Para facilitar este camino, añade Rubin, han aparecido espontáneamente las instituciones del derecho consuetudinario pre-estatal: es decir,

«las reglas legales básicas que definen los derechos de propiedad, el cumplimiento de los contratos y la prohibición de ciertas formas de violencia. [...] Ellas son parte integral de cualquier sociedad y diversas variantes de estas reglas son universales entre los humanos»[206].

La posesión y las distintas formas de proteger su permanencia y facilitar su transacción «forman la base de la interacción y competencia no-conflictivas entre las personas»[207]. Tales reglas básicas y otras semejantes son ‘naturales’, en el doble sentido de que son consecuencia directa de nuestra estructura genética y de que son previas al Derecho positivo estatal[208].

La importancia dada a los instintos del género *homo*, heredados de su conformación en el Pleistoceno, no implica que los humanos de hoy obedezcamos ciegamente esos impulsos. Los genes no determinan del todo nuestra conducta. Los hombres somos capaces de aprender, por lo que nuestra cultura evoluciona hasta desarrollarse de maneras inesperadas y a menudo extraordinariamente fructíferas. El principal ejemplo de una transformación emergente e inesperada de las sociedades humanas primitivas

es el hecho de que comerciamos con extraños y, por consiguiente, dividimos nuestro trabajo con desconocidos. Paul Seabright, en un sugestivo libro titulado *En compañía de extraños: una historia natural de la vida económica* (2004), señala lo poco natural y lo necesitado de explicación que es el comercio con personas a quienes no se conoce y a las que no puede obligarse a cumplir promesas y contratos. Muchos son los filósofos que han querido comparar nuestras sociedades con colmenas de abejas, colonias de termitas u hormigueros. Esas sociedades de abejas y hormigas en las que tan eficazmente está dividido el trabajo están compuestas por hermanas biológicas y no colaboran, si no es esclavizándolos, con individuos con los que no comparten al menos una cuarta parte de sus genes. Muy distinto es *homo sapiens*, tan temeroso, huidizo, y violento como los chimpancés, pero que desde los más remotos y oscuros tiempos comercia con desconocidos. Ese comercio le permite dividir su trabajo con otros humanos dispersos por el mundo, a quienes nunca tendrá ocasión de ver cara a cara y con quienes no comparte ni siquiera la cuarta parte de los genes.

Así pues, en los diez mil años en los que *homo sapiens sapiens* ha vivido bajo formas culturales reconocibles por los hombres actuales, no ha habido tiempo para modificaciones importantes de nuestro bagaje genético, sino sólo evolución de tipo cultural. El individualismo está en nuestros genes desde el principio, pero su pleno desarrollo es un resultado de la evolución cultural: la tendencia hacia la autonomía personal, que era norma entre los cazadores recolectores[209], ha sido contrarrestada durante el largo período histórico de jerarquización de las sociedades; sólo en la actualidad, y gracias a la expansión de los mercados y el comercio, vuelve a aflorar con fuerza creciente.

Esta renovada individuación toma elementos genéticos primitivos y los transforma gracias a la aparición y extensión de costumbres de intercambio pacífico con desconocidos. El individualismo actual no sería concebible sin la obediencia a reglas culturales ciegamente formadas, que nos llevan a encauzar y corregir algunas de nuestras inclinaciones ‘naturales’. Un ejemplo de este tipo de transformación social de impulsos atávicos es la monogamia, incluso sucesiva: ésta contraría algunas inclinaciones innatas de los varones, pero da ocasión a que las hembras desarrollen más equitativa y dignamente su maternidad y a que los varones de los rangos inferiores de la jerarquía

social tengan la posibilidad de dejar descendencia. Otro caso es el de la esclavitud, una institución que Aristóteles consideraba natural y que sin duda lo es, pero que el avance económico y la evolución cultural han convertido en inmoral.

Inversamente, la civilización del hombre a través de la división del trabajo ha dado lugar a fenómenos de ceguera moral. Cuando los humanos hacen su función sin preocuparse de para qué sirve lo que hacen, como es frecuente en el comercio, puede ocurrir que se encuentren obedeciendo disciplinadamente para llevar adelante unas tareas conducentes a resultados inhumanos: así ocurría con los guardianes y ejecutores de los campos de concentración nazis y soviéticos, que padeciendo 'visión selectiva' moral, cumplían disciplinadamente con su deber[210]. Más generalmente y como ha subrayado Hayek,

«el hombre ha sido civilizado muy contra sus deseos. [...] Las reglas indispensables de la sociedad libre exigen de nosotros muchas cosas desagradables, como el sufrir la competencia de otros o el ver que otros son más ricos que nosotros»[211].

Todo ello lleva a que los humanos de hoy padezcamos profundas contradicciones, por sentirnos presos de una continua insatisfacción ante nuestra civilización, al tiempo que deseamos ardientemente formar parte de ella. Ésta es la fuente del malestar en la modernidad que es el objeto del presente capítulo.

IV. PRIMERA PARADOJA: EL MALESTAR EN LA MODERNIDAD

«Can capitalism survive? No, I do not think it can».
J. A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy* (1943)

El primero de los tres problemas filosóficos que necesitamos resolver para reinterpretar el individualismo y reconstruirlo sobre bases más firmes es el de si la naturaleza social del ser humano es compatible con la vida en la Sociedad Abierta. Uso el término 'naturaleza' en su sentido más estricto: es

decir, lo que sabemos e inducimos sobre el origen y constitución genética de los humanos. ¿Qué nos dice nuestra 'naturaleza', tal y como se formó en el bajo Pleistoceno, sobre el comportamiento humano en las sociedades de hoy? [212]. ¿Es compatible esa naturaleza con la división del poder político, con el comercio mundial, con el mercado libre, con la expansión demográfica, y con la creciente independencia e individuación de hombres, mujeres y también niños? ¿Caben en nuestra naturaleza, no sólo conductas interesadas, sino también rasgos éticos o altruistas? Por decirlo en pocas palabras: ¿son compatibles el capitalismo democrático y la naturaleza humana?[213].

1. ALIENADOS POR LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

El horror del mercado

Los economistas llevamos siglos predicando las ventajas de la propiedad privada, de la libre competencia, del mercado abierto y el comercio sin trabas, con un éxito bastante escaso en el campo intelectual y muy opinable en el práctico.

Pese a los resultados tan halagüeños que una sociedad obtiene en cuanto se abre a la iniciativa privada y se reconduce el Estado a las limitadas funciones que le son propias, nunca cejan los socialistas de todos los partidos en sus ataques. Sabios catedráticos descubren alguna situación extrema en la que los mercados no funcionan o en la que la libertad de comercio conduce al 'dumping social'. Sociólogos imaginativos afirman que el capitalismo aumenta las diferencias entre países y entre clases sociales. Historiadores a lo Dickens condenan el capitalismo del siglo XIX como un sistema de explotación despiadada de mujeres y niños. Caritativos políticos proclaman que sólo el Estado puede combatir la pobreza. Clubes naturistas arguyen que la actividad económica pone irremediablemente en peligro la supervivencia de las especies animales y vegetales del planeta Tierra. Filósofos post-marxistas lamentan la alienación y desmoralización que trae consigo la búsqueda del beneficio empresarial. Superficiales periodistas atribuyen la escasez de suministros y las subidas de precios a los especuladores. Sindicalistas de todas las especies se atribuyen la mejora de las condiciones de vida de las clases obreras, cuando sólo defienden los de un pequeño grupo a costa de los trabajadores en general.

En la práctica de todos los días, siempre hay algún grupo de interés que argumenta a favor de alguna intervención o subvención, ya sea para suministrar un bien o servicio reclamado por individuos que no pueden costearlos, ya sea para paliar los efectos de la competencia sobre algún grupo resistente al cambio: así, la financiación estatal para un trasvase de agua que multiplicaría la producción de bienes subvencionados en regiones azotadas por la sequía; o la prohibición de las importaciones que están dañando la producción local de acero o de calzado o de ropa. Estas propuestas de intervención pública unas veces se defienden pensando únicamente en los beneficiados por ellas sin recordar el coste para el resto de la sociedad; otras, el objeto de la intervención se disimula con argumentos patrióticos[214].

Marx denuncia el capitalismo

No hay duda, pues, de que el capitalismo carga con siglos de mala fama. Se le ha culpado y aún se le culpa de crear desigualdad, de conseguir la eficacia a costa de caer en la inmoralidad, de tender al monopolio, de estar sujeto a vaivenes caóticos y de destruir el medio ambiente.

El autor que más temprana y coherentemente habló de la tendencia del capitalismo a la explotación de los débiles, a la concentración monopolística y a la causación de crisis cada vez más violentas fue Karl Marx. He tenido ocasión de comentar el pensamiento de Marx como temprano estudioso de la mundialidad traída por el capital, una mundialidad inmoral pero necesaria para la creación de la sociedad socialista sobre sus ruinas. Ahora toca advertir lo que dijo sobre las contradicciones del capitalismo, contradicciones que lo hacían cruel e insoportable aunque fuera necesario para el progreso de la historia. Tomaré su texto más temprano, *El manifiesto comunista* (1848), firmado por él y su amigo Friedrich Engels.

El capitalismo es explotador . Aun así para Marx «la historia de toda sociedad hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases»; bajo el capitalismo el empobrecimiento se habría agudizado:

«nuestra época —la época de la burguesía— se distingue de las demás por un rasgo particular: ha simplificado los antagonismos de clase. La sociedad se divide más y más en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado» (p. 162).

Con la extensión de la máquina y de la división del trabajo, prosigue Marx, el proletario se convierte «en un simple apéndice de la máquina al que no se le pide más que los gestos manuales más sencillos, más monótonos». A medida que el trabajo exige menos habilidad y fuerza y se hace más repugnante, se abarata el coste de su mantenimiento, cae el salario y los hombres son sustituidos por mujeres y niños. Además «el proletariado va reclutándose en todas las clases de la población», porque los pequeños industriales, artesanos, campesinos no pueden competir con los nuevos métodos de producción (pp. 168-169).

El capitalismo es inmoral, mientras que el socialismo, con todos sus defectos, es éticamente superior. Karl Marx encuentra elocuentes acentos para denunciar la destrucción de las costumbres más sacrosantas por «el desnudo interés, el frío pago al contado». No hay otra regla para la burguesía que «el cálculo egoísta». Los burgueses han «disuelto la dignidad de la persona en el valor de cambio». El capitalismo, en el lugar de las viejas libertades tradicionales, ha colocado «una libertad única y descarada: el librecambio». La burguesía

«ha despojado de su santa aureola todas las actividades hasta entonces [...] consideradas con piadoso respeto. Ha convertido en meros asalariados el médico, el jurista, el sacerdote, el poeta, el científico. [...] Ha arrancado su velo de conmovedora sensiblería a las relaciones de la familia y las ha convertido en una simple conexión monetaria» (pp. 163-164).

El capitalismo tiende necesariamente al monopolio . Tomando una idea de Adam Smith, Marx entendió que el sistema de la división del trabajo, que forma la esencia de la producción burguesa, lleva a una creciente concentración del capital.

«La burguesía suprime progresivamente la dispersión de los medios de producción, de la propiedad, y de la población. Ha aglomerado las poblaciones, concentrado los medios de producción y concentrado la propiedad en muy pocas manos» (p. 166).

La libre competencia, al concentrar la propiedad, tiene el efecto de destruirse a sí misma.

El capitalismo está sujeto a crisis cada vez más profundas . Las grandes fuerzas productivas desatadas por el sistema capitalista chocan con las instituciones de la propiedad privada, pues éstas no permiten a la sociedad absorber la masa de bienes que lanza al mercado.

«Las crisis comerciales […], por su reincidencia periódica, amenazan más y más la existencia de la sociedad burguesa. En esas crisis, una gran parte, no sólo de los productos ya creados, sino de las fuerzas productivas existentes, es entregada a la destrucción. Estalla una epidemia social, que en toda otra época habría parecido absurda: la epidemia de la sobreproducción» (p. 167).

A esta lista de fallos, que muchos de los críticos actuales de la libertad económica suscribirían, hay que añadir una preocupación más moderna, la de que *el capitalismo destruye el medio ambiente*. Hoy día, una falange de economistas radicales ha transformado y ampliado los avisos de Malthus[215] y Jevons[216] sobre el inevitable agotamiento de los recursos naturales[217].

No es éste el momento de embarcarse en una consideración detallada de tales acusaciones. El objeto de este ensayo es hacer ver que, cualquiera sea la suma de defectos del sistema capitalista mundial, éste tiene al menos una virtud: la de servir de freno a los excesos de gobiernos con demasiado poder. Me contentaré, pues, con esbozar las grandes líneas de una contestación a esas críticas, para que la defensa del capitalismo como refuerzo de la división de poderes no se rechace sin ser oída.

Empezaré por decir que el sistema de mercado tiende a reducir las diferencias sociales y que se le odia precisamente por la igualación de ingresos que produce. En efecto, la mayor parte de las resistencias a la libre competencia provienen de sectores, empresas, sindicatos que ven amenazados su situación e ingresos por nuevos productores que buscan salir de la pobreza siendo más eficaces: la defensa de la agricultura europea contra las importaciones alimenticias del Tercer Mundo, la defensa del acero americano o los astilleros españoles contra los exportadores de Extremo Oriente, la congelación de las importaciones textiles provenientes de China, las protestas en los países ricos contra la deslocalización de servicios a países en desarrollo, son otros tantos ejemplos del carácter conservador de los ataques contra la libertad de comercio, un elemento fundamental del sistema de mercado.

La idea de que el egoísmo es la base de la economía de mercado no cesa de mostrar su mendaz semblante pese a que hace dos siglos y medio que Adam Smith señaló su falsedad, tanto para los intercambios directos cara a cara, como para los tratos impersonales en el gran mercado. Para el caso de los tratos personales, hemos notado la doctrina de Smith en la *Teoría de los sentimientos morales* de 1759, confirmada por la moderna psicología evolucionista, de que los hombres tienen una innata capacidad de sentir con los demás, de imaginar lo que otros piensan, de tener en cuenta la opinión en que les tiene el prójimo, con lo que valoran la reciprocidad en los tratos[218]. Para el caso de los intercambios en el mercado abstracto, el motor de su actuación es, no el egoísmo, sino el propio interés, es lo que, frente a 'egoísmo', Wicksteed llamó el 'notuismo': es decir, el no estar obligado a tomar en cuenta el interés de la otra parte en un libre trato comercial. Decir que los individuos nos movemos por interés propio no equivale a decir que somos egoístas: una madre que se sacrifica por su hijo lo hace por interés propio no-egoísta, porque el bienestar de su hijo forma parte de su propia felicidad. Cuando la Madre Teresa iba al mercado a comprar alimentos para sus enfermos, no se preocupaba tanto del interés del tendero como de conseguir el mejor precio posible y no ciertamente en beneficio propio[219]. En el tenis, no es egoísmo el buscar la victoria. Imagínese lo aburrido que sería un partido jugado por dos altruistas. En el modo 'no-tuista», el individuo adopta la misma actitud que «un jugador de ajedrez o de cricket»: mientras juega, no piensa ni en la felicidad propia ni en la de su adversario, sino que concentra todas su atención en el juego, muchas veces con el fin de satisfacer al público[220].

Una de las principales críticas dirigidas contra el capitalismo es que la libre competencia es un mecanismo contraproducente, pues los rendimientos a escala llevan a que unas pocas empresas se adueñen del mercado y se conviertan en grandes monstruos monopolistas, con capacidad de gobernar los precios o bien las cantidades —a menos que intervenga el regulador estatal—. Contra esta creencia pueden hacerse cuatro reflexiones. Primera, que la innovación tecnológica de procedimientos y de productos abre continuas posibilidades de entrada a nuevos rivales. Segunda, que el tamaño lleva, a partir de un cierto punto, a crecientes ineficiencias de funcionamiento. Tercera, que no es necesario que sea muy grande el número de competidores para que la competencia sea eficaz[221]. Y cuarta, que incluso

en los sectores productivos que exigen un gran tamaño y mucho capital, son muchas las empresas establecidas que caen ante nuevos competidores[222].

El ciclo económico es un fenómeno mal comprendido y mal aceptado: en las recesiones y expansiones, los precios, que deberían moverse en direcciones contrarias y compensarse, se mueven en concordancia: en las caídas, los tipos de interés, los salarios, la inversión, el empleo decrecen juntos; y viceversa en las expansiones. Pero una política monetaria de estabilidad impide que esos vaivenes reales sean catastróficos, como lo fue la depresión mundial de 1929-1933, años en los que la Reserva Federal de los EEUU dejó quebrar a bancos de sólido balance, con un efecto dominó sobre la confianza en la moneda.

Por fin están los daños involuntarios producidos al medio ambiente por la economía productiva. Se trata de lo que los economistas llamamos los 'efectos externos' de actividades, una parte de cuyos costes recae sobre quien no los causa. Corregir estas repercusiones, en la medida que sean ciertas o graves, exige a menudo acuerdos políticos de limitación o protección. Es bien sabido que la contaminación y destrucción ambiental resultaron ser mucho más graves allí donde no había propiedad privada y la economía era planificada centralizadamente. En una economía libre esa actividad correctora puede realizarse con una re-definición de los derechos de propiedad y con la creación de mercados de derechos de contaminación, apoyados en la base teórica del teorema de Coase (1960).

Ante las críticas de Marx al capitalismo no basta con una contestación defensiva. Hay que pasar al ataque de tres de sus ideas: su presentación de la clase social como protagonista de la historia; su desprecio del 'nexo monetario'; y su incapacidad para distinguir entre jerarquías de consumo y jerarquías productivas.

El error de 'evolución de grupo': la clase social, falso protagonista

Ya he citado la famosa frase del *El manifiesto comunista*, «La historia de toda sociedad hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases»[223]. Para Marx y Engels, pues, la clase social es la protagonista de la Historia. Marx suponía que los individuos, 'objetivamente' hablando, no buscaban maximizar sus propios intereses, sino sus intereses de clase. Para ellos, la competencia social y la consiguiente selección del más apto operaban a nivel

de grupo[224]. Esta hipótesis, que Marx y Engels presentaban como verdad inconcusa, llevaba a dos tipos de conclusiones, igualmente inquietantes. Una era que quien rompía la solidaridad de su clase, especialmente la solidaridad del proletariado, buscando su interés personal, estaba actuando egoístamente. La otra era que, llegado el proletariado al poder, debía ser posible reformar la naturaleza humana para purgarla de egoísmos reaccionarios, o, en última instancia, perseguir, denunciar, castigar ejemplarmente a los traidores de clase.

Esta postura 'holista'[225] del marxismo armoniza con los sentimientos tribales y comunitarios que sin duda anidan en el corazón del hombre. Pasa por alto, sin embargo, un elemento esencial y difícilmente erradicable de nuestra naturaleza: el impulso interesado en busca de la propia ventaja o satisfacción. Los sindicatos, los cárteles, los partidos políticos, las clases proletarias o capitalistas, son al fin y a la postre grupos de individuos en los que obran tres fuerzas en pugna: la solidaridad, el individualismo, y los castigos y recompensas. Si los 'todos' sociales se conciben como un bloque, es imposible dar cuenta de las tensiones interiores nacidas de esas tres fuerzas divergentes.

Marx y Engels atacan la división del trabajo

Marx y Engels detestaban la división del trabajo, por mucho que considerasen que se trataba de un mecanismo necesario para la acumulación de riqueza en el capitalismo, condición previa y necesaria para entrar en la era socialista. La división del trabajo era fuente de alienación o enajenación y convertía los hombres en objetos y los dominaba «como un poder ajeno y sobrehumano». Para Marx, como bien ha dicho Kolakowski, la división del trabajo conducía «a la desigualdad, la propiedad privada y la oposición entre el interés individual y el interés general»[226]. Sin duda habría de desaparecer

«en la sociedad comunista, donde nadie tiene una esfera de actividad exclusiva pero cada uno puede llegar a ser diestro en cualquier rama que desee [... L]a sociedad regula la producción general y así hace posible que yo haga una cosa hoy y otra mañana, cazar por la mañana, pescar por la tarde, criar ganado a la caída del día, ejercer la crítica literaria durante la cena, sin nunca convertirme en cazador, pescador, ganadero o crítico»[227].

La visión miope de Marx y Engels de la división del trabajo es uno de sus más graves errores científicos y filosóficos. El ser humano es un 'animal político', como decía Aristóteles, es decir, que se ha multiplicado y enriquecido por vivir en sociedad. Algunos animales, especialmente los felinos, tienden a vivir solitariamente, o todo lo más en pequeñas manadas, y son incapaces de constituirse en grandes sociedades. Otros, en cambio, como ciertos insectos y aun algunos mamíferos, crean sociedades de cientos, miles o incluso millones de individuos, en las que la división del trabajo da lugar a una creación de riqueza mucho mayor que lo conseguido por otros animales menos gregarios. Pues bien, los humanos somos además de individualistas, gregarios: una parte de nuestro éxito como especie se explica por nuestro individualismo, otra parte por la especialización y la división del trabajo en colaboración con extraños que no son nuestros parientes biológicos[228].

División del trabajo, unidad de la especie

El principio fundamental de expansión de las sociedades de animales, incluidas las humanas, es el aumento de la productividad por la división del trabajo, pero entre los humanos su efecto no ha sido el de transformar nuestra morfología para adaptarla a nuestras distintas tareas, como ocurre en las colonias de insectos. Como ha señalado Gordon Tullock, en el caso de las sociedades de hormigas, termitas, abejas o algunas especies de topos, la división del trabajo se consigue por la adaptación morfológica a las funciones que cada individuo realiza en su comunidad y por la especialización reproductora de unas pocas hembras. Los individuos de un hormiguero o una colmena, que son hermanos, reciben, sin embargo, alimento y hormonas diferenciados, que los convierten en reinas, zánganos, soldados, obreras[229].

Abundaron a lo largo de los siglos las metáforas zoológicas y fisiológicas para subrayar la necesidad de la división social del trabajo, pero al mismo tiempo hacer coincidir la división de funciones con una permanente separación de las clases sociales. Así Platón, en sus diálogos políticos *La República* y *Las leyes*, se mostró profundamente contrario a la democracia abierta existente en la Atenas de Pericles y, subrayando las ventajas de la división de tareas en las sociedades humanas, utilizó esta idea para defender una rígida división de la sociedad: los ciudadanos habrían de separarse en tres clases sociales cuyos integrantes eran segregados desde la infancia, la clase

dirigente de los guardianes, sus auxiliares militares, y la clase de los mercaderes, artesanos y agricultores.

Una versión algo distinta de la explicación orgánica de la división del trabajo fue la leyenda romana del modo en que Menenio Agrippa resolvió la revuelta de los plebeyos reunidos en el sacro monte Aventino en el año 494 a.C.: les relató el cuento de una revuelta de los miembros del cuerpo contra el estómago, que comía sin trabajar, por lo que decidieron matarlo de hambre, no viendo que así se mataban a sí mismos...[230].

Las sociedades humanas son muy distintas de las de otros animales sociales: entre nosotros no hay especialización morfológica u ontogenética; nuestras así llamadas 'razas' no impiden la reproducción cruzada; en lo anatómico y lo mental somos los hombres estadísticamente muy semejantes; mantenemos todos nosotros una capacidad equivalente de decisión personal; y la coordinación social se realiza por medio de jerarquías virtuales e intercambios comerciales[231]. Por todo ello nuestras sociedades son a la postre individualistas y más inestables y cambiantes que las de otros animales sociales. Somos «sociablemente insociales», como decía Kant[232]. Hasta que Adam Smith la explicó de forma que daba cabida al principio individualista, la división del trabajo se entendió de forma rígida y comunitaria, como basada necesariamente en una organización jerárquica de la sociedad.

Como he dicho en la Introducción del capítulo III, fue Adam Smith quien señaló los dos mecanismos de cooperación social que fomentan la división del trabajo y la especialización entre los humanos, y el consiguiente aumento de productividad: por un lado, multiplicábamos nuestra productividad creando organizaciones y empresas jerárquicas y centralizadas, como en su famoso ejemplo de la fábrica de alfileres[233]; por otro lado, los individuos separadamente u organizados en unidades de producción se coordinaban con otros individuos o centros de producción por medio del comercio. Dentro de cada empresa había división jerárquica; entre empresas y entre consumidores y productores había división horizontal.

Ambos modos de dividir el trabajo estaban íntimamente relacionados entre sí: en primer lugar, porque ambos se originaban en «la propensión a trocar, baratear e intercambiar una cosa por otra». (Smith 1776, I.ii); en segundo

lugar, porque se reforzaban el uno al otro, como se deduce de su famosísimo principio de que «la división del trabajo está limitada por la extensión del mercado»[234]. Juntos daban lugar a una complejísima red de coordinación sobre la que se basaba la opulencia de las naciones[235].

Pero el temor de que la división del trabajo dañe nuestra humanidad no sólo ha afectado a Marx y Engels, sino incluso a Adam Smith. En la *Riqueza de las naciones* expresó el temor de que «la división del trabajo haya limitado el empleo de la inmensa mayoría de los que viven de su trabajo [...] a unas pocas operaciones muy simples». Por eso, la labor de la gente común «es generalmente tan simple y uniforme que casi no les fuerza a ejercitar su comprensión [... y] su trabajo tan continuo y severo que les deja poco tiempo libre y aún menos inclinación para pensar en otra cosa». Eso les incapacitaba para el deber militar de ciudadanos cabales. Por ello, Smith recomendó, al contrario de lo que solía, el fomento público de la educación y de los deportes[236]. Las opresivas consecuencias de la educación pública y del deporte nacionalizado de nuestros tiempos, así como la creciente variedad de empleos de quienes viven de su trabajo, dan el mentís a estos temores de Adam Smith y nos hacen dudar de lo recomendable de sus propuestas en este punto.

El comercio precede al Estado

Ya he mencionado en la Introducción del presente capítulo el libro de Paul Seabright: *En compañía de extraños* (2004). Trata del sorprendente fenómeno de la colaboración e intercambio de los humanos con congéneres suyos que no pertenecen a su familia y con los que la relación genética es remotísima. La parte II se titula «De simios asesinos a amigos de honor». En efecto, entre las especies de géneros cercanos al nuestro, como son los chimpancés, la cooperación y el intercambio recíproco sólo se dan entre miembros de la familia extensa: con extraños la relación es bélica o agresiva. Cierto que los humanos seguimos obedeciendo impulsos de agresión, incluso hacia nuestros parientes, pero ¿por qué hemos adquirido los hombres la capacidad de contratar y negociar con extraños?

Lo sorprendente es que el comercio y el dinero aparecieran mucho antes que las organizaciones políticas, que los tribunales, que el Estado. Recoge Ridley

(1996, 1997) el caso de la tribu de los Yir Yoront, unos aborígenes afincados en las llanuras aluviales del norte de Australia. Pese a que la piedra de sus hachas se extraía de canteras sitas a cientos de millas al sur de su territorio y a que en el camino se interponían las más diversas y extrañas tribus, los Yir Yoront las habían ido obteniendo gracias a una larga cadena de intercambios, a lo largo de la cual finalmente conseguían trocar sus puntas de lanza envenenadas con aguijones de raya marina por los cabezales de hacha que, de mano en mano, les llegaban desde el sur. Además, este comercio no se detenía en su territorio, sino que continuaba hacia el norte[237].

La tendencia de los humanos a organizarse en grupos tiene un lado siniestro, que es la organización para la agresión y la guerra; pero tiene un lado benéfico: «el comercio es la expresión de la división del trabajo», división que es principal factor de recorte de costes y crecimiento de la producción[238]. Hemos visto la forma tan precisa con que expresó Smith esta conclusión: «La división del trabajo depende de la extensión del mercado»[239]. La división del trabajo, pues, está íntimamente relacionada con el intercambio, ya sea dentro de una organización, ya sea de forma horizontal y atomística en el mercado abierto.

Mercados y jerarquías

Si entramos más a fondo en esas dos formas de organización del trabajo, la horizontal y la vertical, nos encontramos con que jerarquía y mercado corresponden a dos principios de la vida social de la humanidad, a saber: los principios de decisión colectiva y de auto-gobierno individual, que, cada uno en su campo, tienen validez y útil aplicación.

La cooperación social de la humanidad, pues, se realiza en dos grandes planos: las jerarquías piramidales y el intercambio horizontal[240]. Las jerarquías se basan en la obediencia, el comercio en el trato voluntario. Los individuos, en ambos tipos de organización, la jerárquica y la mercantil, conservamos nuestro albedrío y nos movemos por el propio interés. Tanto cuando obedecemos como cuando comerciamos, lo hacemos por resultarnos mutuamente beneficioso. El trato comercial no se consuma si no parece beneficioso a las partes. El uso de la coerción que típicamente refuerza los sistemas de obediencia no conseguirá su objetivo si los mandados no

obtuvieran beneficio alguno de su pertenencia a una organización, sea ésta un Estado, una burocracia, un club o una empresa. Incluso la guerra está sometida a un cálculo de coste-beneficio de quienes en ella participan como combatientes[241].

Dicho de otra manera, entre humanos, tanto la jerarquía como el comercio están sometidos al mecanismo de la competencia: al considerar su interés y beneficio, los hombres cambiarán incluso de jefe y no digamos de contraparte comercial, si consideran que los resultados no son de su conveniencia. Ello supone un incentivo para que las prestaciones de los intercambios no sólo comerciales, sino también políticos y societarios, produzcan un beneficio o mejora para los individuos concernidos. La competencia es ubicua y tanto en su versión institucional como comercial es un instrumento de cooperación social.

Ya hemos visto que una gran parte del intercambio *económico* ocurre dentro de las organizaciones empresariales: véanse las relaciones de empleo, la entrega de materiales entre una división y otra de la misma compañía; los servicios contables suministrados por un departamento especializado. Otra parte muy importante del intercambio se realiza en el mercado, ya entre empresas, ya con individuos[242]. La competencia disciplina tanto las empresas como los individuos. En un mercado libre, en el que las empresas no pueden impedir a la fuerza que los empleados o los clientes les abandonen, la competencia se encarga de mantener las organizaciones jerarquizadas dentro de los límites de la conveniencia económica. En el mundo económico, pues, el equilibrio entre jerarquía y mercado viene determinado por la libre competencia: las grandes compañías ineficientes desaparecen o son adquiridas por otras.

Sin embargo, la competencia es mucho menos eficaz y directa en el campo *político*. En el mundo de la política no existe o no es tan eficaz esa tendencia espontánea hacia el equilibrio. La capacidad de los Estados de utilizar la violencia y la coacción para forzar la obediencia, hace que el efecto de la competencia institucional sea mucho más lento en la esfera pública[243]: a menudo, los Estados ‘ineficientes’ desaparecen sólo tras una guerra y los gobiernos indeseados sólo tras una revolución. En el mundo económico, el equilibrio entre jerarquía y mercado viene determinado por la libre

competencia: las grandes compañías ineficientes desaparecen o son adquiridas por otras. En el mundo de la política no existe o no es tan eficaz la tendencia espontánea hacia el equilibrio de intereses: por eso son tan importantes los frenos y contrapesos constitucionales.

Jerarquías de consumo y jerarquías de producción

Es necesario ahondar un poco más en la división entre jerarquía y mercado para entender las razones de la resistencia y antipatía que provocan las organizaciones empresariales entre personas de ánimo igualitario.

Denuncia Rubin (2002)[244] una peligrosa confusión entre jerarquías distributivas y jerarquías productivas. En su opinión, se ha exagerado la semejanza entre los órdenes jerárquicos de ciertos animales y los de los humanos. Las jerarquías de puro dominio se caracterizan por el uso del poder para redistribuir alimentos, hembras, bienes, honores a favor de la elite dominante. La esencia de las productivas, mucho más frecuentes en la sociedad libre, es la organización del trabajo con el fin de aumentar la productividad. Cierto es que las jerarquías pueden colocarse en un continuo, en uno de cuyos extremos se encontraría la pura explotación y en el otro la elección de un director de operaciones para hacerlas más efectivas. Es útil de todas formas subrayar que la antipatía y aun hostilidad que las organizaciones muchas veces despiertan se debe a una atávica resistencia frente a las coaliciones explotadoras de poderosos no productivos más comunes en el reino animal.

La oposición de Marx al capitalismo y el eco despertado por sus denuncias, sobre todo entre intelectuales amargados por la falta de respeto y deferencia que creen se les debe, se entiende contra las pirámides de pura explotación, pero no contra temporales organizaciones jerarquizadas para la producción. «Marx se dio cuenta de que el capitalismo era altamente productivo, pero su análisis parecía confundir las características de jerarquías de producción y redistribución»[245].

La humanidad se distingue, pues, por formas de coordinación muy características y distintas de las de otros animales sociales. En especial hay que destacar el papel desempeñado por la división del trabajo a través del comercio con extraños.

2. EL EGOÍSMO DEL *HOMO OECONOMICUS*

«Los dioses con prótesis» de Freud

En 1930 publicó Freud uno de sus más notables ensayos, *El malestar en la cultura*. En él buscaba explicar, no sólo los impulsos salvajes que habían llevado a los hombres civilizados a matarse entre sí durante la Gran Guerra, sino también la insatisfacción de los humanos con los avances de la civilización en general, y los de la ciencia y la técnica en particular, pese a haber contribuido éstos tanto a su bienestar. Aunque la antropología filosófica de la que parte Freud y las conclusiones a las que llega sobre la conducta humana sean erróneas, no cabe duda de que este ensayo, por su descarnada claridad, por su hábil retórica, por su dramático pesimismo, es una de las cimas de la prosa del siglo XX[246].

Freud se adentró en el análisis de los modos que tienen los humanos de buscar la felicidad y huir del dolor, partiendo de una consideración del sentimiento religioso. En su opinión, el impulso religioso nacía en el niño por la angustia de su desamparo juvenil, pero se prolongaba en años posteriores porque

«este sentimiento no se mantiene simplemente desde la infancia, sino que es reanimado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino» (pp. 37-8).

La infelicidad teñía inevitablemente la vida de todos los hombres, pues son insoslayables las tres fuentes del humano sufrimiento: la supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y lo deficiente de las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad (p. 60). Esta última es

«la única verdaderamente desconsoladora, pues no atinamos a comprender por qué las instituciones que nosotros mismos hemos creado no habrían de traer, más bien, protección y bienestar para todos».

La pregunta crucial que se hizo Freud, como nos la hacemos todos los que nos sorprendemos ante la permanente hostilidad de los humanos contra la Sociedad Abierta, es «¿por qué caminos habrán llegado tantos hombres a esta extraña actitud de hostilidad contra la cultura?» (p. 61).

En busca de una contestación a esa pregunta, dirigió Freud la mirada hacia los avances tecnológicos de la era contemporánea.

«En el curso de las últimas generaciones, la humanidad ha realizado extraordinarios progresos en las ciencias naturales y en su aplicación técnica. [...] El hombre se enorgullece con razón de tales conquistas, pero comienza a sospechar que este recién adquirido dominio [...] no le ha hecho, en su sentir, más feliz (p. 63).

Acuñó una expresión cruel para describir la continuada insatisfacción de los humanos pese al inmenso aumento de los poderes de la técnica.

«El hombre ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero éstos no crecen de su cuerpo y a veces aun le provocan muchos sinsabores» (p. 69). Un dios con prótesis.... Hasta aquí el diagnóstico de la soberbia tecnológica del hombre moderno, una soberbia muy castigada por las catástrofes humanitarias del siglo pasado.

Freud da un paso mucho más discutible al querer explicar la transformación de esta insatisfacción personal en un odio a la cultura; y aún más rechazable es su propuesta de curar las neurosis nacidas del conflicto entre instinto y cultura con la liberación de las represiones. Freud sostenía que la desbordada libido y el instinto agresivo que para él caracterizaban la criatura humana llevaban a que la civilización sólo pudiera subsistir gracias a una represión brutal de nuestros instintos, por las autoridades totémicas primero, y por el super-ego después: civilizarse era en realidad castrarse.

Sin embargo, el ser humano no se mueve sólo por instintos agresivos y egoístas. También hay un elemento de sociabilidad en nuestra naturaleza, sin el cual no se explicaría la formación de grandes grupos humanos. Además, el trato entre extraños ha llevado a una creciente división del trabajo y ha hecho emerger instituciones no planeadas como el dinero o las sociedades mercantiles. La difusión mundial de nuestra cultura, por el progreso técnico y prosperidad económica que traen consigo, parece demostrar que la humanidad siente la modernidad como una liberación, no como una castración. Sin embargo, es cierto que la mundialización despierta rechazos que señalan una cierta contradicción entre nuestras inclinaciones espontáneas y el mundo abierto del capitalismo.

¿Homo homini lupus?

Las inclinaciones instintivas del hombre, dogmatizó Freud, son salvajes, violentas, brutales. La libido del macho le exige satisfacción inmediata y repetida, por lo que está dispuesto a imponerse por la fuerza para alcanzarla, sin detenerse ante el incesto, cuya prohibición por un tabú Freud consideraba, sorprendentemente, como una prohibición anti-natural. Por su parte, la hembra siente atracción por sus hijos, quienes matan al padre anciano para sustituirlo en el lecho de la madre.

La cultura, prosiguió, tiene que reprimir por necesidad el salvajismo natural del hombre para que pueda triunfar «el interés que ofrece la comunidad de trabajo» (hoy diríamos la división del trabajo), «pues las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales». El primer mecanismo de represión se dirigía hacia el impulso sexual. Apareció, en la fase cultural del totemismo,

«la prohibición de elegir un objeto incestuoso, quizá la más cruenta mutilación que haya sufrido la vida amorosa del hombre en el curso de los tiempos» (pp. 88-9).

Extrañas palabras en un estudioso del instinto, cuando el horror ante el incesto tiene sólida base biológica.

El otro mecanismo de represión era necesario para contener la agresividad natural del ser humano, una agresividad que no sólo se expresa en legítima defensa, sino que se extiende a la crueldad gratuita cuando desaparecen los frenos culturales.

«Quienes recuerden los horrores de las grandes migraciones, de las irrupciones de los hunos, de los mongoles bajo Gengis Khan y Tamerlán, de la conquista de Jerusalén por los píos cruzados y aún las crueldades de la última guerra mundial, tendrán que inclinarse humildemente ante la realidad de esta concepción» (p. 99).

Subrayó luego Freud algo que, a la vista de lo que hemos aprendido de la psicología evolucionista, quizá no fuera tan exagerado como su descripción del instinto sexual incestuoso y parricida.

«El hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría

defenderse si se la atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad» (p. 98).

Es posible, sin embargo, que el ser humano *también* sea una criatura tierna y necesitada de amor. Sea como fuere, era indispensable según él la represión sin contemplaciones de esta agresividad instintual para que pervivieran las sociedades humanas.

«Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. [...] La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre» (p. 99).

Quizá la agresividad natural del hombre no sea *primordial*, sino una estrategia evolutiva que da resultados sólo cuando va ligada a la cooperación y a una cierta dosis de altruismo.

En este punto y con alguna dosis de contradicción asoma el concepto freudiano de *sublimación*, al apuntar el doctor que los humanos conseguían desviar parcialmente estos impulsos asesinos si se organizaban en núcleos culturales restringidos. Esa organización tribal ofrecía

«la muy apreciable ventaja de permitir la satisfacción del instinto mediante la hostilidad frente a los seres que han quedado excluidos, [...] facilitando así la cohesión entre los miembros de la comunidad» (p. 103).

Por tanto, para Freud, la cohesión social nacía, no tanto de una inclinación natural a colaborar y dividir el trabajo, sino más bien de un encauzar el instinto más básico de la agresividad.
El corolario era que «la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales. [...] El divorcio entre amor y cultura parece inevitable» (p. 87). La cultura hace que los humanos se avergüencen de sus instintos naturales: «la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad» (p. 134), de lo que concluyó que muchas culturas —o épocas culturales, y quizá la humanidad entera— «se habrían tornado ‘neuróticas’ bajo la presión de las ambiciones culturales» (pp. 153-4).

En todo esto se oyen ecos del horror que las matanzas de la I Guerra Mundial produjeron en las almas sensibles de la Europa culta. Para Freud los avances de la civilización no podían librar a los humanos de la necesidad de una castración cultural de su salvaje libido. En el desempeño de su ministerio profético, Freud quiso desvelar las profundas simas del alma humana, pero quizá no acertó a explorarlas cabalmente, como lo demuestra el fracaso general de su terapéutica psicoanalítica.

La explicación de los mecanismos de cohesión social por Freud no hizo sino ahondar en la vía iniciada por Thomas Hobbes a mediados del siglo XVII con el *Leviatán*. Tanto Hobbes como Freud partieron de la idea de que los hombres sólo eran verdaderamente libres en el estado de naturaleza, en el que, sin embargo, se veían reducidos a luchar los unos contra los otros como lobos[247]. Cuando habla Freud parece que estamos oyendo la voz de Hobbes: si bien la libertad individual era «máxima antes de la cultura», esa libertad natural «carecía de valor, porque el individuo apenas era capaz de defenderla»[248]. La civilización exigía que renunciasen a su albedrío.

Freud contradicho por la antropología evolucionista

Sin embargo, de la poderosa retórica del *shamán* vienés debemos rechazar la idea de que los humanos seamos morales sólo por imposición de represiones externas a nuestras pasiones desatadas y egoístas. La reconstrucción del tipo de comportamiento evolutivamente favorable de los humanos durante la época en que fueron cazadores y recolectores no cuadra con lo dibujado por Freud[249].

Cierto es que el hombre moderno no se encuentra del todo a gusto en la civilización, pero Freud exagera la incompatibilidad entre los impulsos instintivos y la cultura de los humanos. Cierto es también que los humanos hemos mostrado a lo largo de toda nuestra larga historia una inclinación a usar la violencia homicida, la explotación esclavista, la expoliación militar, como lo muestran, por ejemplo, los inicios de la colonización del continente americano. Pero creer que ello es el efecto directo de un impulso genético primario equivale a caer en un neo-darwinismo vulgar, del estilo del que primó en la Europa a finales del XIX y principios del XX.

Según las aportaciones de los estudiosos de la psicología evolucionista, pueden enunciarse características del ser humano primitivo que aún se adivinan en nuestros comportamientos actuales y que contribuyen a explicar la resistencia frente a la sociedad abierta por sus elementos de competencia, esfuerzo y éxito individuales. Pero, por suerte, algunas de esas características también han servido de base para la evolución social hacia el libre mercado y la globalidad[250].

La repugnancia instintiva hacia el incesto forma parte de las normas de conducta generales de las sociedades humanas, lo que se explica por su efecto negativo sobre la variedad genética de los descendientes. Lo curioso es que, en el caso de los chimpancés y los humanos, se da el caso poco común entre los primates de que son las hembras las que marchan a otras tribus: la descendencia en el género *homo* es patrilineal, lo que hace que en las tribus humanas sean los varones los que forman grupos y coaliciones, basadas en la proximidad genética. Eso llevaría a un comportamiento de camaradería varonil, utilizada en la caza y en la agresión a otras tribus —y en la política —.

En todo caso, parece cierta la existencia de un elemento individualista entre los componentes de bandas y tribus primitivas. Los distintos individuos tendrían diferentes preferencias, lo que da lugar al valor creado en el intercambio; también tienen distintas capacidades, lo que promueve la división del trabajo y la cooperación en las tareas comunes. La especialización más básica es entre hombres y mujeres, en busca de la prolongación de la especie: valdría la pena estudiar cuánto queda de la inclinación de las hembras a procurar la mayor calidad de sus hijos; y de la de los varones, de conseguir el mayor número de ellos, buscando destacarse en la jerarquía para conseguir o arrancar más favores femeninos. También habría que analizar cuánto ha subsistido de la original especialización de tareas, los hombres a la caza, las mujeres a la recolección.

Las conductas altruistas forman parte de la manera ‘natural’ de comportarse de los humanos. En origen, a los cazadores afortunados les convendría en muchas ocasiones ayudar a sus congéneres al borde de la inanición, para mantener el número de la tribu; y lo mismo vale para la ayuda a los heridos y enfermos: de aquí lo extendido de la costumbre de compartir las comidas y lo

instintivo de ayudar al herido y al enfermo a cuyo lado pasamos o cuya imagen vemos en los medios. Este altruismo primitivo sería en realidad una forma inconsciente de seguro, en busca de reciprocidad en días aciagos. Mas también habría reglas para evitar y castigar el comportamiento de quienes, para zafarse de los trabajos de la recolección y los peligros de la caza, fingieran mala suerte o incapacidad. El aumento de inteligencia humana lo atribuyen muchos autores, no sólo al afinamiento de estrategias para la cooperación exitosa en la caza y la guerra, sino también a la necesidad de descubrir quién disimula para 'escurrir el bulto' o no 'arrimar el hombro'.

Otra característica de la especie *homo* es la gran flexibilidad para cambiar de conducta obedeciendo incentivos. Así se combina una inmediata fidelidad al grupo con la capacidad de formar parte de asociaciones de composición variable[251]. Esta capacidad de trasladar fidelidades es lo que permite la formación de grupos cooperativos cada vez más numerosos y mejor adaptados.

Uno de los rasgos de la naturaleza humana contrarios a una fácil adaptación a la sociedad abstracta del mundo contemporáneo es la derivada de que la escasez de recursos convertía las sociedades de cazadores-recolectores en sociedades de 'suma cero', es decir, en las que la ganancia de uno siempre supondría una pérdida para otro. Se consideraría, por tanto, intolerable la conducta del afortunado cazador que se negara a repartir un presa de gran tamaño entre sus compañeros y sus familias. Habría, pues, una tendencia a considerar que la acumulación de riqueza constituía una actitud anti-social. Por fin, el hombre primitivo mostraría fundamental incomprensión ante la inversión en capital y la remuneración de ésta[252].

Entiéndase bien que ni digo que nuestras personalidades ni que la historia y organización de nuestras sociedades vengan predeterminadas por nuestros genes. La dotación genética del ser humano establece la base de los impulsos fundamentales pero no fija en sus detalles la biografía de los individuos ni la historia de las sociedades. Por dar un ejemplo, el aparato motor del bípedo *homo* le permitió bailar al ritmo del grupo; el aparato fonológico del *homo sapiens*, cantar en comunidad, expresar sentimientos con la música y la prosodia; lo que ha permitido al *homo sapiens sapiens* hablar y adquirir la base gramatical y sintáctica, que le dotan para la introspección, la empatía y

la expresión simbólica[253]. Pero sobre esa base fisiológica, musical y lógica se ha construido una miríada de artes, idiomas y no digamos de símbolos: ritmos, armonías e idiomas muy diferentes entre sí, que no vienen determinados en detalle por nuestra composición genética, sino que se aprenden por imitación y corrección[254]. Algunas categorías del habla y el lenguaje, como los modos de emisión de voz y los casilleros gramaticales y sintácticos, están genéticamente pre-determinadas en el recién nacido; pero esas categorías que se llenan del idioma que oye en su medio; y, cuando es adulto, no le impiden renovar incluso poéticamente el idioma[255].

El gen egoísta y el individuo cooperador

Una de las intuiciones más certeras de la esencia del proceso evolutivo viene recogida en el título del famoso libro de Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, El gen egoísta[256]. Cuando se entiende que son los genes y no los individuos, las naciones o las razas los que 'luchan por la vida', la visión de las sociedades humanas se transforma totalmente. Empieza a caber la cooperación, el altruismo, la moralidad.

Esa idea ya viene recogida por el propio Darwin (1859), quien, en su capítulo sobre «La lucha por la existencia», avisó de que
«uso el término Lucha por la Existencia en un sentido amplio y metafórico, que incluye la dependencia de un ser respecto de otros, y que
incluye (lo que es más importante) no sólo la vida del individuo, sino
el éxito en dejar progenie tras de sí» (p. 116).
La lucha por la existencia, pues, también tomaba para Darwin la forma de cooperación social en plantas y animales, y asimismo de mutuo apoyo de «las especies que tienen que luchar juntas» en el mismo hábitat (p. 123). Por un lado, Darwin subrayaba la fuerza del impulso del individuo por conservar la propia vida, así como difundir su progenie; por otro, señalaba que esos dos objetivos a menudo se conseguían, no sólo por medio del egoísmo sistemático y la cruel hostilidad, sino también gracias a la cooperación. En todo caso, el sujeto activo de la selección natural no era la población o el grupo, sino el individuo que, consciente e inconscientemente, aplica estrategias, tanto hostiles como cooperativas, de conservación de la propia vida y de su descendencia.
La posibilidad e incluso probabilidad de que la lucha por la vida de los

individuos de todas las especies incluya amplios campos de cooperación, como ocurre en las sociedades humanas, ha penetrado en la opinión ilustrada gracias a Dawkins[257]. Podría pensarse que Dawkins niega esas posibilidades de altruismo y cooperación cuando parece tomar literalmente la idea de su título, al decir que los seres naturales «somos máquinas supervivientes, vehículos autómatas programados a ciegas con el fin de preservar las egoístas moléculas conocidas con el nombre de genes»[258]. Interpretadas al modo panteísta, estas palabras parecen atribuir personalidad y voluntad a fuerzas naturales ciegas, incluso a la madre Naturaleza. Interpretadas al modo materialista, implican un reductivismo que disuelve todos los seres vivos en sus componentes biológicos, y éstos en los químicos y los físicos[259]. Si este programa reductivista pudiera llevarse a la práctica, resultaría posible predecir toda la evolución de las especies partiendo de los elementos primitivos y las circunstancias ambientales.

Ni la interpretación animista ni la reductivista son aceptables. Los genes no tienen personalidad ni voluntad, por lo que difícilmente pueden suponerse egoístas. Cuando se entiende propiamente, la suposición de que son los genes los que 'luchan por la vida' y utilizan a los individuos como vehículos permite subrayar el hecho de que el individuo trata, consciente o inconscientemente, de 'dejar progenie tras de sí'. Pero permite más. También recuerda que los individuos no sólo cuidamos de multiplicar la propia progenie, sino también de ayudar a personas que no hemos engendrado pero que llevan nuestros genes, como hermanos o sobrinos. Por fin permite entender por qué usamos tan a menudo estrategias cooperativas de reciprocidad, de altruismo y de moralidad. Si de lo que se trata es de contribuir a la difusión de los propios genes portados ya por uno mismo, ya por parientes y por descendientes, la colaboración social, a través de la cooperación o de la competencia pacíficas puede ser muy favorable a ese fin. Las naciones, las razas, las clases desaparecen así como protagonistas del proceso evolutivo.

No sabría yo hacer bastante hincapié en el error que cometen tantos darwinianos de baratillo, en programas de televisión cultural, en libros de texto para jóvenes incautos, en jeremiadas contra la competencia, al presentar el reino natural como si consistiera sólo en la guerra de todos contra todos, en busca de alimento y apareamiento, y en denostar la Sociedad Abierta como el reino de la amoralidad darwiniana. La idea de que los hombres han de someterse inevitablemente a una presunta norma de salvaje competencia

dictada por la madrastra Naturaleza, «*red in tooth and claw*», de garras y dientes sangrientos, en expresión de Tennyson, lleva a personas de buena fe a rechazar el capitalismo, que ven como una manifestación de lo peor y más cruel de la naturaleza humana.

Pero la supervivencia y multiplicación de los genes de cada individuo no exige que los individuos portadores de esos elementos de información deban conducirse necesariamente y siempre de forma tramposa y agresiva. Ni la Humanidad en su conjunto, como pensaba Freud, ni sus 'razas' y 'naciones', según la fantasmagoría del conde Gobineau o de Houston Chamberlain, compiten bajo la ley del *survival of the fittest*, de la supervivencia del más apto (mal traducida como 'del más fuerte'). La difusión y multiplicación de los propios genes puede muy bien verse favorecida en la mayoría de las circunstancias por la obediencia a reglas morales, por la aparición de instituciones y normas de cooperación social y competencia pacífica, y ello tan eficazmente o más que por conductas agresivas y dúplices. De hecho, la humanidad civilizada ha multiplicado sus éxitos porque la importancia de las conductas cooperativas va creciendo respecto de las belicosas —aunque parezca otra cosa a quienes no tienen conciencia de la crueldad de la vida del 'buen salvaje'—. Como resume Matt Ridley al final de su sugestivo libro *Los orígenes de la virtud* (1996),

> «nuestras mentes han sido construidas por genes egoístas, pero han sido construidas para ser sociables, confiables y cooperadoras. Ésa es la paradoja [...]. Los seres humanos tienen instintos sociales. Vienen al mundo con predisposición de aprender a cooperar, de discriminar entre los que son leales y los traicioneros, de comprometerse a ser ellos mismos leales, ganarse una buena reputación, intercambiar bienes e información y dividir el trabajo» (p. 249).

Mucho de lo genéticamente incorporado durante la larguísima época en que los cazadores-recolectores se adaptaron a su entorno (como es la licitud del amor propio, la conveniencia de la cooperación social, la productividad de la división del trabajo, la necesidad de reglas morales para evitar conductas destructivas, los beneficios del respeto de la propiedad y los contratos) ha servido de base para la aparición del capitalismo democrático. Asimismo, mucho de lo aprendido por los humanos de la evolución cultural durante siglos más recientes (como es el comercio con extraños, la monogamia socialmente impuesta, las jerarquías productivas, la competencia económica

libre de barreras ‘naturales’, la supresión de la esclavitud y las castas), aun chocando a veces con nuestro acervo genético, ha servido para que emergiera o surgiera la tendencia histórica hacia la acumulación de riqueza, el avance de los conocimientos, el mejor aprovechamiento de los recursos y la sustitución de los juegos destructivos de suma negativa por juegos positivos de cooperación.

Cierto es que otras inclinaciones adquiridas durante la era de caza y recolección dificultan el funcionamiento de la Sociedad Abierta: así, el rechazo del pago de intereses sobre los préstamos, la creencia de que las importaciones de bienes y servicios dañan la comunidad, la sospecha de que toda fortuna se debe a la explotación o al abuso de poder, la envidia del éxito y la ostentación de los empresarios, la explicación ‘social’ de los delitos, la ilusión de que, en una economía libre, la distancia entre ricos y pobres es cada vez mayor, son reacciones atávicas y destructivas. Pero lo que hemos aprendido desde que Darwin abrió la página del evolucionismo biológico es que los humanos, en busca de la extensión de su progenie directa o indirecta, encuentran beneficioso en muchas ocasiones ser altruistas o, como dijo Wicksteed, ‘no-tuistas’.

Las dos caras de Adam Smith[260]

Es bien sabido que Adam Smith presentó una imagen del ser humano en *La Teoría de los sentimientos morales* de 1759 y otra distinta en *La riqueza de las naciones* de 1776. En el primer párrafo de su libro más temprano pueden leerse las siguientes palabras:

«Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos les resulte necesaria, aunque no se derive de ella nada más que el placer de contemplarla».

En cambio, en *La riqueza* se encuentra la siguiente frase, que se ha hecho famosa como expresión del ‘self-interest’ de los seres humanos: «No es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero de lo que esperamos nuestra cena, sino de la atención a su propio interés, y nunca les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas» (1776, I.ii).

Al escribir su tratado sobre la economía, Adam Smith parecía haber olvidado lo dicho casi veinte años antes.

De hecho, son muchos los historiadores de las ideas que han denunciado una aparente contradicción en la doctrina de Smith: en su libro más temprano, el hombre era capaz de altruismo; una quincena de años más tarde, el hombre sólo atendía la llamada del propio interés. Si Smith no hubiera publicado más ediciones de *Sentimientos morales* que la de 1759, podría pensarse que se trataba de una visión juvenil pronto olvidada en la obra de madurez. Pero la última edición de *Sentimientos* de las seis que publicó en vida terminó de corregirla en 1790, el año de su muerte: y en esa sexta edición hizo extensísimos añadidos y correcciones, pero no movió un dedo para resolver la aparente contradicción que aquí notamos.

Argumenta el economista experimental Vernon Smith (1998), recientemente galardonado con el Premio Nobel de Economía, que Adam Smith estaba describiendo en sus dos obras sendos tipos de comportamiento coexistentes en los seres humanos: los intercambios personales cara a cara, y los intercambios impersonales en el mercado económico. Yuxtapuso así Adam Smith la reciprocidad o comportamiento interactivo, y la búsqueda de los propios fines o comportamiento objetivo[261].

Es natural que en las relaciones personales prime la ‘reciprocidad positiva’. Cuando la persona necesita formarse un concepto de aquellos con los que entra en contacto directo, y también cuando da importancia a lo que los demás piensan de ella, entonces buscará el intercambio equitativo, para que la otra parte aprecie la cortesía y consideración en el trato, y la moderación en lo que se obtiene y se impone. También aplicará la ‘reciprocidad negativa’, castigando a quienes hacen trampa en el trato o hurtan el hombro en las tareas comunes, con el ostracismo comunal o la retorsión personal[262].

En cambio, cuando se comercia con desconocidos, a distancia y sin probabilidad de tener nunca contacto personal, los individuos miramos sólo nuestro propio interés, que es lo que hace que el mercado económico funcione sin que nadie se lo proponga. Si acaso intentamos cuidar, no tanto lo que la otra parte piensa de nosotros, sino nuestra buena fama en el mercado. En estos casos la reciprocidad es monetaria y la represión de incumplimientos

o delitos, por medio de garantías comerciales, castigos legales o pérdida del buen nombre.
Vernon Smith admite que ambos modos de comportarse son diferentes, pero insiste, en base a los resultados obtenidos en laboratorio por economistas experimentales, que hay un elemento común en la naturaleza de los humanos que les lleva a que se interesen tanto por sí mismo como por los demás. El elemento común de ambos tipos de comportamiento es la tendencia de los humanos «a trocar, baratear e intercambiar»[263]. Esa tendencia se observa, claro está, en los intercambios del mercado. Mas también en los contactos personales hay intercambio implícito de atenciones y favores. Incluso entre familiares aparece la tendencia a esperar reciprocidad, pese a que entre quienes comparten parentesco genético abundan más las actitudes altruistas.

Concluye Vernon Smith observando que los humanos a menudo trasladan sin darse cuenta las normas de la reciprocidad personal a los tratos impersonales. Así, por ejemplo, en los experimentos de laboratorio, la actitud de los jugadores es distinta respecto de aquellos que han obtenido su fondo para jugar por algún mérito o conocimiento especial, que de aquellos a quienes el dinero les ha caído del cielo. En el mercado impersonal, el origen de los activos de los partícipes es irrelevante, pero quedan rasgos atávicos de hostilidad hacia quienes no han 'ganado su riqueza con su esfuerzo'[264].

Esa traslación de las inclinaciones morales del trato comunal a los tratos impersonales en la sociedad abstracta, también puede entenderse en sentido positivo para la *Gesellschaft* o Sociedad Abierta. El veterano economista Thomas Sowell ha añadido otro elemento al señalado por Vernon Smith para resolver la aparente antinomia entre la simpatía de *La teoría de los sentimientos morales* y el propio interés de *La riqueza de las naciones*. Apela Sowell naturalmente a la diferente temática de ambas obras: «una cosa es explicar cómo derivamos nuestros sentimientos morales y otra muy distinta explicar la conducta económica, sólo en parte afectada por sentimientos morales». Más acertadamente aún señala que la armonía de intereses y acciones que caracteriza las sociedades humanas en *La riqueza* no es natural, necesaria ni está preestablecida.

«La propia *Teoría de los sentimientos morales* veía la benevolencia como 'menos esencial para la sociedad que la justicia', sin la cual la sociedad 'sin

remedio se descompone inmediatamente en átomos'. Era el mantenimiento artificial de algún sistema de justicia —indirectamente derivado de la simpatía— y no una 'armonía natural' entre los hombres lo que hacía posible la existencia de la sociedad, 'aún sin amor ni afecto mutuos [...] por un intercambio mercenario de buenos servicios según una valoración acordada'»[265].

La base común de ambas obras se encuentra, pues, en la 'simpatía natural' de la que nacen tanto los sentimientos morales personales, como el sistema de justicia de dar a cada uno lo suyo. La teoría de los juegos, una rama de la matemática de reciente creación, se ha mostrado, pues, capaz de analizar cómo se forman los sentimientos de justicia y reciprocidad en las relaciones entre individuos.

El dilema del preso y sus remedios

Los cultivadores de la teoría de juegos utilizan en sus razonamientos un modelo o representación sucinta de las conductas humanas llamado 'el dilema del preso'. Algunos filósofos insisten en utilizar este 'dilema' para convencernos de las inevitables disfunciones de una sociedad basada exclusivamente en el interés individual[266].

El dilema del preso es el juego más famoso de cuantos contiene la 'teoría de juegos', que estudia el comportamiento estratégico de las personas cuando lo que procuran depende también de lo que hagan los demás. Lo idearon Merril Flood y Melvin Dresher en 1950, para representar situaciones en las que, si todos los jugadores persiguen de forma miope su interés personal, todos acaban en una situación que no es la mejor que podrían alcanzar[267]. Supongamos que la policía mantiene incomunicados a dos presuntos delincuentes y les significa que: 1) si ninguno de los dos confiesa, no habrá pruebas contra ellos y quedarán libres; y 2) si uno confiesa y el otro no, el que colabora será castigado con cinco años de prisión y el recalcitrante con quince. Resultado: ambos confiesan, ambos reciben cinco años de condena, y ninguno alcanza el óptimo de ser liberado por falta de pruebas[268].

La idea central de este juego es aplicable a infinitas situaciones de la vida social. Por ejemplo, los miembros de una cofradía de pesca saben que sería

en beneficio de todos el marcarse un límite a la cantidad de pescado que sacan del mar, para conservar ese precioso recurso. Sin embargo, si todos acatan esa limitación, siempre habrá quien vea que le conviene ser el único que no la cumple. Pronto habrá quien le imite, con el resultado final de que todos padecen porque todos esquilman el recurso. La degradación del medio ambiente es sin duda una de las aplicaciones más interesantes de la 'paradoja del preso'.

Una versión particular de este juego es el llamado 'juego de la coordinación', más bien 'juego de la descoordinación', por el que uno de los miembros de la comunidad se beneficia a costa de todos los demás[269]. Supongamos un pueblo en el que todos confían suficientemente en los demás como para no cerrar sus puertas con llave. Un solo vecino falto de honradez podría enriquecerse con hurtos secretos, forzando por fin a los demás a instalar cerraduras y candados. De igual manera, la vida sería más agradable y menos costosa si nadie robara automóviles y no hiciese falta cerrarlos y protegerlos con alarmas. Las actividades delictivas, en cuanto consisten en causar un daño a la persona o propiedad de otro para el delincuente conseguir un beneficio de cuantía menor, son ejemplo de las consecuencias de este 'juego de coordinación' o de falta de coordinación por la trampa interesada de unos pocos egoístas.

La referida especialidad de la 'economía experimental' se ocupa, entre otras cosas, de analizar en laboratorios informáticos[270] las reacciones de individuos colocados en situaciones de paradoja del preso. Una de sus constataciones es que el resultado cambia a 'mejor', si el juego se repite, sobre todo si se repite indefinidamente, y si los contendientes (o presos) van constatando la forma de comportarse de los otros contendientes (o compañeros de delito).

Diversos estudiosos han ido formulando tácticas que conducen a que al final dominen las estrategias positivas de cooperación *en juegos repetidos*. La versión que se ha hecho más famosa por su eficiencia es la ideada por Anatol Rapoport y denominada '*Tit-for-tat*', que podría traducirse por 'Donde las dan las toman'. Consiste en comenzar la primera partida jugando limpio (negándose a confesar) y prosiguiendo en las partidas siguientes de la misma manera, si el contrincante responde noblemente. En cuanto el contrario se porta mal, se le responde de la misma forma, pero se vuelve al juego limpio si

el contrincante se enmienda[271]. Es una estrategia exitosa, ha dicho Robert Axelrod (1984), porque el jugador muestra buena disposición, aplica represalias, perdona si se vuelve al juego limpio, y actúa en todo momento con mucha claridad[272].

Tit-for-tat es una estrategia para generar cooperación entre extraños. Permite la formación de grupos de personas dispuestas a colaborar deportivamente, que se refuerzan a medida que los jugadores se conocen y se crean buen fama. Para que estas costumbres de cooperación recíproca se consoliden, es conveniente que los jugadores las internalicen, castigando a los desertores. Pronto tiende a convertirse en una costumbre moral o regla no escrita, reforzada por pasiones de indignación y exclusión del tipo de las que describe Adam Smith en un famoso texto:

«En la carrera en pos de la riqueza, los honores, y las promociones, podrá correr tanto como pueda, y estirar cada nervio y músculo, para adelantarse a todos sus competidores. Pero si empujara, o echara al suelo a alguno de ellos, se acabará la indulgencia de los espectadores. Es una violación de la deportividad que no pueden admitir»[273].

La «agresión moralista» contra los que hurtan el hombro, o desertan de sus obligaciones comunales para beneficio propio y daño de los demás, a menudo ayuda a resolver las ‘paradojas del preso’ que continuamente se presentan en nuestra vida social[274].

Las pasiones y los sentimientos desempeñan, pues, un papel crucial en el proceso evolutivo. Pueden parecer irracionales desde el punto de vista del interés individual a corto plazo: por ejemplo, el estar dispuesto a morir antes que a rendirse, conducta irracional donde las haya, es un modo de señalar a los demás los límites que no pueden traspasar —a veces esa mera disposición al sacrificio aleja el peligro—.

¿Es inteligente ser racional?[275]

Es sin duda cierto que los humanos sentimos impulsos de fraternidad y solidaridad que nos llevan a comportarnos de forma menos interesada de lo que suponen los modelos típicos del análisis microeconómico. Como

acabamos de ver, el *homo sapiens* es más moral y más solidario que el mítico *homo oeconomicus*. Sin embargo, del análisis que acabamos de realizar se deduce la posibilidad de entender estas inclinaciones 'fraternales' en términos de impulsos, convicciones, intereses, acciones, planes y acuerdos de individuos. Como ya dije en el capítulo I, mientras sea posible explicar los conglomerados sociales con un método individualista, debe rechazarse por innecesario el atribuirles personalidad propia y albedrío independiente. «*Entia non sunt praedicanda praeter necessitatem*», decía Guillermo de Ockam, cuando aplicaba su navaja a la metafísica. Los agregados sociales, como el idioma, el mercado, la nación, el Estado, son 'modelos' mentales de fenómenos colectivos, ideados para analizar esa lógica interna autónoma por la que el todo se nos aparece como mayor que las partes. Pero es tarea de los científicos sociales el reducirlos a las consecuencias inesperadas y no deseadas de las acciones individuales.

Como ya he dicho al hablar de Marx al principio de este capítulo, el error fundamental de los 'holistas' consiste en creer que se puede hablar de 'evolución en grupo', de regularidades sociales nacidas para mejorar la óptima adaptación del grupo humano en su conjunto. Si este enfoque fuera el válido, habría que suponer que los individuos son peones o instrumentos de la lucha por la supervivencia del grupo. Carecerían entonces de explicación tanto los comportamientos altruistas como los comportamientos interesados de los miembros que los componen. Mejor es explicar la solidaridad de grupo y las coaliciones políticas sobre la base del interés a largo plazo de los individuos, acorde con el individualismo fundamental de los humanos, que suponer que los humanos obedecen ciegamente a un instinto social cuando el beneficio del grupo lo exige.

Los comportamientos 'inteligentes' y no meramente de 'cálculo racional' de los individuos, reforzados por la moralidad nativa, la buena educación recibida, la lealtad de clan o el patriotismo, al fin y a la postre responden a la necesidad de mejorar la capacidad de supervivencia, no del grupo, sino de los propios genes, cuya continuidad se consolida si la mutua cooperación multiplica los recursos conseguidos de la Naturaleza y refuerza las defensas contra enemigos exteriores. Estas reacciones 'altruistas' no calculadas se apoyan en pasiones que muchas veces ciegan a los individuos ante lo que podría ser un beneficio inmediato. Así, en momentos de catástrofe, la gente

está más dispuesta a repartir generosamente con el prójimo y a castigar severamente a los saqueadores, aunque personalmente les conviniera acaparar y hurtar. Como muy bien titula Matt Ridley uno de los capítulos de su libro sobre el origen de la virtud (1997), las emociones nos impiden ser tontos racionales, pues esas emociones son el resultado de siglos de evitar la paradoja del preso, gracias a nuestra inclinación natural a la reciprocidad. Así concluye Ridley su capítulo sobre este fatídico juego:

«La lección para los seres humanos es que nuestro frecuente uso de la reciprocidad parece ser una parte inevitable de nuestras naturalezas. No necesitamos utilizar la razón para llegar a la conclusión de que 'un favor merece otro a cambio', ni tampoco necesitamos aprenderlo doblegando nuestro raciocinio. Sencillamente se desarrolla en nosotros, a medida que maduramos, una predisposición invencible, haya sido alimentada o no por la educación. Y ¿por qué? Porque la selección natural la ha fomentado para permitirnos sacar más partido a la vida en sociedad» (pp. 65-66).

Todo esto se explicaría si los verdaderamente 'interesados' fueran los genes. Cierto es que los individuos muchas veces practican conductas inmorales o abusivas, porque así obtienen un beneficio inmediato a costa de los ilusos que cumplen las reglas. Mas también pueden mostrarse altruistas al servicio de su grupo familiar o nacional, o estar dispuestos al comercio y la competencia pacíficas, porque aquellos de sus antepasados que así se comportaban multiplicaron sus ocasiones de transmitir esos genes selectivamente altruistas a la posteridad[276].

Quien, por un lado, suponga que es el grupo en su totalidad el que lucha por la supervivencia darwiniana[277], no tendrá explicación para las conductas de los individuos que escamotean el esfuerzo o desertan cuando nadie les observa, o utilizan la disposición solidaria de los demás para obtener rentas abusivas. Quien, por otro lado, suponga que los individuos son siempre 'egoístas'[278], no será capaz de comprender los comportamientos sociales o solidarios de los miembros de un grupo, y aún menos la obediencia a reglas morales cuando obran en secreto[279].

No es posible representar el ser humano exclusivamente como un animal egoísta, capaz de construir, por acuerdo racional con otros individuos

egoístas, una colaboración social conscientemente calculada. En esto tienen razón los críticos del que podríamos llamar ‘individualismo monista’: en la constitución de las sociedades animales hay elementos instintivos que han hecho de la cooperación social un elemento esencial de su progreso como especie. A pesar de esto, se equivocan en mi opinión los pensadores que defienden la utilización de un método holístico para entender los ‘todos’ sociales. No es cierto que quienes defendemos el individualismo metodológico creamos que una persona racional vive exclusivamente según los mandatos de «la razón instrumental»[280]. Forma parte del análisis sociológico que realizan los economistas ortodoxos la consideración de los impulsos y pasiones de los individuos como fuerzas que les ayudan a optimizar su utilidad[281].

3. MASA EMBRUTECIDA Y ESCLAVA

El «hombre-masa» de Ortega

En el año 1930 publicó Ortega su libro más famoso, *La rebelión de las masas*[282], en el que daba expresión a una íntima contradicción suya y de toda su generación: era esa contradicción el conflicto entre el deseo de que España y Europa toda estuvieran «a la altura de los tiempos», y el temor a que ello significara el predominio del «hombre-masa».

«En este ensayo se ha querido dibujar un cierto tipo de europeo, analizando sobre todo su comportamiento frente a la civilización misma en que ha nacido. [...] Ese personaje no representa una nueva civilización que luche con la antigua, sino una mera negación, una negación que oculta un efectivo parasitismo»[283].

Escribió, pues, Ortega un libro en el que veía la modernidad como un fenómeno ambivalente: quería contribuir a que los españoles fuésemos modernos y al propio tiempo temía la democratización de la cultura.

«¿Cuál es, en resumen, la altura de nuestro tiempo? […] Nuestra época cree ser más que las demás, y a la par se siente como un comienzo, sin estar segura de no ser una agonía. […] Más que los demás tiempos es inferior a sí misma. Fortísima y a la vez insegura de su destino. Orgullosa de sus fuerzas y a la vez temiéndolas»[284].

Planteaba, pues, Ortega una aporía muy actual, la evidenciada por la angustia de la modernidad: un deseo de estar a la altura de los tiempos, acompañado por el temor de lo que esos tiempos traen. La modernidad, añadió con un giro muy orteguiano, significaba una «nueva flexibilidad deportiva» en la vida cultural, pero también desembocaba en el imperio del hombre-masa.

¿Quién es este hombre-masa? Como señaló Ortega en el «Prólogo para franceses» de su libro, en el continente europeo triunfaba
«un tipo de hombre hecho deprisa, montado no más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando la vida en todo el continente. Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas 'internacionales'. […] Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga —*sine nobilitate*— snob»[285].
El hombre-masa, añade Ortega para sus lectores castizos, es «el señorito satisfecho».
Entiéndase, pues, que las masas a las que temía Ortega no eran el proletariado ni cualquier otra clase inferior que hubiera desplazado a la aristocracia, sino hombres estereotipados, despreciativos de la cultura, seguros de sí mismos; seres amparados en el número, nuevos señores sin título para ello. He aquí los nuevos bárbaros que Ortega veía instalarse en una Europa quizá a las puertas de la decadencia, de la agonía.

Mundialización y consumismo

Ortega explicó en parte la mentalidad de masa con conceptos hoy esgrimidos por los enemigos de la Sociedad Abierta: en primer lugar, la «mundialización» (sí, dijo mundialización en esa fecha temprana) de las conciencias, las informaciones y las actividades:

«El imperio de las masas [… no es] a su vez más que el síntoma de un hecho más completo y general. Este hecho es casi grotesco e increíble en su misma y simple evidencia. Es, sencillamente, que el mundo, de pronto, ha crecido, y con él, la vida; por lo pronto, ésta se ha mundializado efectivamente; quiero decir que el contenido de la vida en el hombre de tipo medio es hoy todo el

planeta, que cada individuo vive habitualmente en todo el mundo. […] El crecimiento sustantivo del mundo no consiste en sus mayores dimensiones, sino en que incluye más cosas. Cada cosa […] es algo que se puede desear, intentar hacer, deshacer, encontrar, gozar o repeler»[286].

En segundo lugar señaló como factor de vulgarización los medios de información. Destacó
«cómo el cinematógrafo y la ilustración ponen ante los ojos del hombre medio los lugares más remotos del planeta, los periódicos y las
conversaciones le hacen llegar la noticia de estas *performances* intelectuales que los aparatos técnicos recién inventados confirman desde los escaparates. Todo ello decanta en su mente la impresión de fabulosa prepotencia»[287].

En tercer lugar, apuntó, con un mohín de disgusto, a las posibilidades de consumo del hombre-masa.
«Tómese una cualquiera de nuestras actividades; por ejemplo, comprar […] No es fácil imaginar con el deseo un objeto que no exista en
el mercado, y viceversa, no es posible que un hombre imagine y desee
cuanto se halla a la venta. […] Hoy se pueden comprar muchas más
[cosas], porque la industria ha abaratado casi todos los artículos»[288].

Y, en cuarto lugar, lamentó la falta de atención que científicos y tecnólogos prestaban al magisterio de filósofos como él. Ortega incluye entre los bárbaros al científico especialista:

«el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa. [...] La ciencia experimental ha progresado en buena parte merced al trabajo de hombres fabulosamente mediocres, y aun menos que mediocres»[289].

El peligro está en que si, como hace Ortega, se atribuye la masificación de la cultura a la abundancia de los bienes de consumo o a las facilidades de la técnica, entonces puede uno verse llevado a añorar la imposición de disciplinas externas al estilo espartano. De hecho en esa obra de 1930, cuando el autoritarismo estaba ‘a la altura de los tiempos’, Ortega defendió la vuelta a una actitud de obediencia al jefe, o, me atrevo a decir, al filósofo rey. El imperio del *demos*, denunció Ortega, puede suponer la destrucción de la civilización europea, dado que «la vida noble» es «esfuerzo», mientras que la

«vida vulgar» es «inercia».

«La vida creadora supone un régimen de alta higiene, de gran decoro, de constantes estímulos, que excitan la conciencia de la dignidad. La vida creadora es vida enérgica, y ésta sólo es posible en una de estas dos situaciones: o siendo uno el que manda o hallándose alojado en un mundo donde manda alguien a quien reconocemos pleno derecho para tal función; o mando yo u obedezco»[290].

Esa conclusión autoritaria no es la que cabía esperar de un autor en esencia liberal.

Las verdaderas causas de la degradación

Tenía sin duda razón Ortega al lamentar la actitud de irresponsabilidad, de goce inmediato, de desprecio del esfuerzo, de carencia de plan de vida, tan extendida en nuestras sociedades[291]. Sorprende que cunda entre el pueblo trabajador esa forma de vida, tan contraria a sus tradiciones de esfuerzo, superación y honradez. Pero más asombra que ni siquiera en los niveles más altos de la sociedad tenga ya vigencia la norma de '*noblesse oblige*'[292]. Mas no creo que esa corrupción y decadencia surjan de la mundialización de las mentes y la información, ni de la incitación de un mercado pletórico, ni de la especialización de los investigadores.

En mi opinión, los avances tecnológicos y económicos que contribuyen al florecimiento de la individualidad se han visto contrarrestados por una vuelta de grandes masas a la vida parásita e irresponsable. La razón más profunda de todo ello es la difusión de la filosofía social que empuja a reclamar derechos sin obligaciones, unida a la creciente estatalización de la vida social. Ortega sí que supo describir la diferencia entre la vida ascendente y la decadente, así como denunciar que el crecimiento del Estado es «el peligro mayor que hoy amenaza a la civilización europea».

1. La causa ideológica es la difusión de una nueva forma de concebir el hombre, como un ser de cera, sin voluntad propia y en el fondo irresponsable: podríamos llamarlo el modelo de *homo psychoanalyticus*, preso de complejos troquelados en su subconsciente durante la infancia; o el *homo sociologicus*[293], carente de albedrío por ser producto de sus circunstancias de

clase y fortuna.

Las semillas de corrupción en las elites de la sociedad son: el convencimiento de que la delincuencia se debe a la pobreza; el de que la envidia de los más afortunados está justificada; que los impuestos progresivos son justos; que hay que pedir perdón por la fortuna heredada en vez de multiplicarla; que hay que eliminar la emulación como resorte de progreso personal y social; que hay que permitir la erosión de la ética profesional hasta hacer de los médicos o profesores meros empleados públicos.

La desmoralización de las clases medias y trabajadoras hunde sus raíces en la creencia de que el éxito de los demás se debe a la suerte o a la trampa; en la convicción de que los otros tienen la culpa de nuestros fracasos personales; en la idea de que los componentes de la gran masa son portadores de un derecho natural a un puesto de trabajo permanente, a una vivienda subvencionada, un sueldo mínimo, unas vacaciones pagadas: he aquí los síntomas de una decadencia espiritual que no se debe a la civilización de la abundancia (caracterizada, después de todo, por la experimentación, el riesgo, la imaginación), sino que nace de un deseo de evitar la incertidumbre a toda costa, de buscar la seguridad por encima de todo, de ampararse en organizaciones de clase, muestra típica de un socialismo rampante.

Tan general es la idea de que el carácter de los humanos es producto principal o exclusivamente de sus circunstancias sociales que la frase tan famosa de Ortega en sus tempranas *Meditaciones del Quijote*, «yo soy yo y mi circunstancia», ha sido deformada para significar que las personas son el espejo de su entorno. De hecho la cita completa es una llamada a la vida activa y una exhortación al servicio público: «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo: *benefac loco illi quo natus es*»[294]. La filosofía vitalista de Ortega era ciertamente la contraria de una acomodación a las circunstancias, típica de lo peor del mundo actual. Ya en 1920, en el ensayo titulado «*El Quijote* en la escuela», aplicó Ortega su magnífica retórica a distinguir entre «Vida ascendente y decadente»:

«Cuanta atención se preste a estas dos formas de pulso vital será escasa. De que dominen la una o la otra entre los hombres de una época depende todo: la ciencia como el arte, la moral como la política. En un caso la historia asciende; la energía y el amor, la nobleza y la liberalidad, la idea clara y el

buen donaire se elevan dondequiera por el haz planetario como espléndidos surtidores de vital dinamismo. En el caso opuesto, la historia declina, la humanidad se contrae estremecida por convulsiones de rencor, el intelecto se detiene, el arte se congela en las academias y los corazones se arrastran tullidos y decrépitos»[295].

2. La causa real es la creciente utilización de los resortes del Estado para suplir la dimisión de los individuos de la obligación de atender con su esfuerzo a la mejora de su propia condición y la de su familia. La confianza en el Estado como responsable de nuestro bienestar y fuente inagotable de soluciones está sin duda ligada a la extensión del sufragio a capas cada vez más amplias de la población a las que se dice soberanas. Es cierto que ahora esos votantes ven con cada vez más claridad que, al buscar que otros sufraguen el coste de sus 'derechos', no hacen sino cargarse de impuestos innecesarios, con el resultado de un aumento de la burocracia y un entrecruce de impuestos y subvenciones. Ortega lo dijo bien:

«El Estado contemporáneo es el producto más visible y notorio de la civilización. Y es muy interesante, es revelador, percatarse de la actitud que ante él adopta el hombre-masa. […] Cree que el Estado es cosa suya. Imagínese que sobreviene en la vida pública de un país cualquier dificultad, conflicto o problema; el hombre-masa tenderá a exigir que inmediatamente lo asuma el Estado, que se encargue directamente de resolverlo con sus gigantescos e incontrastables medios. [...] La masa se dice: 'El Estado soy yo'»[296].

Con todos sus aciertos, el elitismo de Ortega no debe confundirse con mi rechazo de la filosofía de la irresponsabilidad y denuncia de la utilización del voto para explotar las minorías. De la postura que mantengo se deduce una recomendación de que se dé marcha atrás en el paternalismo del Estado socializante, para que los ciudadanos se hagan cargo de sus propias vidas. Es verdad que la vida de consumo sin esfuerzo es innoble, pero, si reina la competencia y se estima la superación personal, la mayoría de los humanos se sentirán motivados a realizar una obra más permanente que la mera satisfacción de sus impulsos inmediatos.

Huxley o la degradación por la tecnología del placer

Las denuncias de Marx, Freud y Ortega no agotan el repertorio de nuestro malestar. La alienación del trabajo humano, la castración del hombre instintivo, la desorientación del hombre-masa, no acaban de reflejar todos nuestros temores. Quizá haya que dedicar una mirada especial a la tecnología, que aparece aquí y allá en los tres pensadores que acabamos de analizar, pero que para muchos es el verdadero genio del mal de nuestra época.

La actitud ambivalente de los humanos frente a la civilización en general y la tecnología en particular, notada con tanta agudeza como exageración por Freud, toma dos formas distintas en la imaginación de los literatos: una es el temor de que la ciencia y la técnica lleven a los humanos a comportarse como perros de Pavlov, robotizados por sensaciones artificiales de felicidad; la otra es el miedo a que la tecnología ponga en manos del poder tales armas de opresión que los impulsos inextinguibles de libertad individual no encuentren cauce de salida.

Dos novelas utópicas inglesas pueden servir de muestra de algunas de las inquietudes que provoca en tantos intelectuales la modernidad. A menudo, las fantasías de grandes literatos son una mejor guía para la discusión de problemas filosóficos que los escritos de muchos filósofos profesionales.

La primera es *Brave New World* de Aldous Huxley, publicada en 1932 y traducida al castellano con el título de *Un mundo feliz*. Trátase de una anti-utopía en la que el autor denuncia el carácter deshumanizador de la técnica y critica la pérdida de auto-disciplina traída por la facilidad y abundancia de la vida moderna.

La segunda es *1984* de George Orwell, publicada en 1948. También es este relato una anti-utopía en la que este admirable escritor avisaba de la posible desaparición de las libertades personales y políticas, si ciertas tendencias totalitarias del mundo de la post-guerra mundial se hacían realidad: en especial, la destrucción de la verdad en manos de manipuladores del idioma, y el poder sobre los individuos que las tecnologías de la información y la comunicación ponen en manos del Estado.

Para Huxley no había duda: por su artificialidad, los avances tecnológicos tendían a corromper y adocenar el individuo. Su novela *Un mundo feliz* retrata la Inglaterra de «algunos siglos después de Ford» —pues el padre del

modelo-T y del trabajo en cadena es adorado en esa sociedad estandarizada como un dios—. El mayor crimen de una persona en ese mundo del futuro es el de ser diferente. En la Inglaterra del pasado hubo «algo llamado liberalismo», que toleraba que uno pudiera «ser ineficiente y triste» y salirse de los moldes correctos y establecidos. En el nuevo mundo tecnológico pintado por Huxley, no habría individuos excéntricos, sino sólo diferencias de clase, y éstas, generadas por métodos biológicos, para que, al modo de Platón en su *República*, los proletarios se mantuvieran como raza inferior y sumisa.

En ese mundo feliz, los bebés serían todos de probeta y el Estado daría salida al impulso sexual en días señalados para la orgía. Los deseos y las apetencias serían colmados inmediatamente. Cualquier dolencia del alma podría aliviarse con una dosis de la droga *soma*. El cine inducía en todos los sentidos del espectador las sensaciones de una realidad placentera o excitante. Gracias a los avances de la medicina, la juventud duraría hasta la muerte, que acontecía en una nube de dulce sedación.

Incómoda es la semejanza del futuro «después de Ford» con nuestro mundo de satisfacción instantánea, de drogas ubicuas, de juegos informáticos, de video-clips y realidad virtual. ¿Tendrá razón Huxley en que el avance tecnológico sin freno nos lleva a una esclavitud consentida? ¿No estará la sociedad liberal socavando los cimientos de laboriosidad y responsabilidad sobre los que la construyeron nuestros antepasados, al abrir la puerta al ‘consumismo’ y la ‘permisividad’? Dijo el novelista al reeditar su libro en 1946:

«Al paso que disminuyen las libertades políticas y económicas, la libertad sexual tiende a aumentar por compensación [...]; y ella, junto a la libertad de soñar despiertos bajo la influencia de la droga y las películas y la radio, servirá para reconciliar a los súbditos con la servidumbre que es su destino»[297].

Le faltó mencionar la televisión y los videojuegos —entonces aún en el futuro—.

Pero Huxley no se fijó solamente en las tecnologías del placer para vaticinar un triste futuro a la libertad, sino en las tecnologías de la información. En

Brave New World Revisited (1959), recordó lo que había escrito en su utopía sobre los instrumentos de convicción aplicados por la elite dominante. Para reforzar lo dicho más de veinte años antes, citó unas palabras del discurso de Albert Speer ante el Tribunal de Nuremberg:

«La dictadura de Hitler, dijo, [...] es la primera [...] que hizo un uso completo de todos los medios técnicos para la dominación de su propio país. A través de los instrumentos técnicos como la radio y el altavoz, ochenta millones de personas se vieron privadas de pensamiento independiente. [...] Más de uno habrá sufrido la pesadilla de que un día las naciones pudieran ser dominadas con medios técnicos. Esa pesadilla casi se hizo realidad con el sistema totalitario de Hitler»[298].

Si Hitler falló, añade Huxley, ello se debe a que no supo emplear los instrumentos de convicción que cualquier agencia de publicidad conoce al dedillo.

Orwell frente al Gran Hermano

La novela de George Orwell, *1984*, es un apólogo moral con avisos para gentes corrompidas por el poder: describe una utopía futura en la que han florecido venenosamente las semillas plantadas durante la II Guerra Mundial: propaganda, planificación, opresión comunal. Denunciaba así Orwell el peligro que suponía para las libertades políticas e individuales el mal uso de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones por un poder estatal irrestricto.

Al principio de esa historia de terror político, el protagonista, Winston Smith, acaba de ser despertado por un horrísono pitido de medio minuto procedente de la pantalla de su televisor, que permanece continuamente encendido. Salta de la cama desnudo, pues los tiques de racionamiento no alcanzan para la compra de un pijama, se viste con una vieja camiseta y un pantalón de deporte y se coloca ante la televisión interactiva para empezar la gimnasia obligatoria de todas las mañanas. Mientras imita distraídamente los ejercicios de la instructora piensa en las miserias de la vida moderna.

«De repente, la persona de la pantalla se dirige a él personalmente: ‘¡6.079 Smith W.! ¡Sí, *tú*! ¡Dóblate más! Puedes doblarte más que eso. No te

esfuerzas bastante. ¡Más abajo! *Eso* está mejor, camarada. Ahora ... fíjate en mí'».

En Oceanía, donde vive, cada miembro del partido y quizá cada habitante del país es observado perpetuamente por el Gran Hermano, con ayuda de las tecnologías de la comunicación.

Socialista enemigo de todo totalitarismo, Orwell escribió su antiutopía en 1948, cuando aún recordaba el uso propagandístico de la información durante la Guerra Mundial, no sólo por los alemanes, sino también en la BBC, donde fue escritor y locutor en los primeros años de la contienda. Su esposa por su lado componía eslóganes en defensa del consumo de patata en el Ministerio de Agricultura y Alimentación. Sus temores parecieron haberse confirmado durante el breve período en que la comunicación de datos fue analógica y el espectro radio-eléctrico que los transportaba era limitado, y apropiable por los Estados. Así pudieron los gobiernos y sus monopolios públicos ocupar en su beneficio los medios modernos de información. Orwell incluso creyó que los totalitarios conseguirían la completa adulteración del idioma inglés hasta acercarlo al *Newspeak* impuesto por el Gran Hermano en *Ingsoc*, la Inglaterra Socialista del futuro. Pero la libertad de comunicación traída por la tecnología digital y la red Internet parecen haber conjurado este peligro.

Schumpeter o el Gran Hermano como solución

Pero no todos los intelectuales han sentido por la verdad el mismo respeto que Orwell. Un famoso economista, Joseph Schumpeter, a quien debemos obras imperecederas como *La historia del análisis económico* (1956), publicó en 1942 un libro, *Capitalismo, socialismo y democracia*, en el que analizó con maestría el carácter progresista del capitalismo y al mismo tiempo vaticinó su inevitable desaparición. Sostuvo que el capitalismo, cuyas bondades explicó como nadie, estaba condenado, no por contradicciones económicas, como pensaba Marx, sino por razones fundamentalmente sociológicas. Schumpeter, pese a su fe en la superioridad económica del sistema competitivo, creía que la opulencia misma del capitalismo, su tendencia al oligopolio y su complicación administrativa, abriría las puertas al socialismo. Su «paradójica conclusión» era que «el capitalismo se estaba muriendo de éxito». Y por ello se atrevió a pronosticar que «una forma socialista de la sociedad emergerá inevitablemente de una descomposición

igualmente inevitable de la sociedad capitalista»[299]. En este caso nos encontramos con un pensador que puso su aguda inteligencia y amplios conocimientos al servicio de la destrucción del sistema que creía mejor y más eficaz. En otras palabras, cayó en lo que Julien Benda llamó 'la traición de los clérigos', el abandono de la verdad para unirse a la corriente dominante. Es revelador que el libro en el que Schumpeter vendió su primogenitura por un guiso de lentejas sea aún hoy uno de los más apreciados por los *gourmets* de la izquierda.

En *Capitalismo, socialismo y democracia* (1942) desarrolla Schumpeter dos temas. «¿Puede sobrevivir el capitalismo?»: «No, no creo que pueda» es su contestación[300]. «¿Puede funcionar el socialismo?»: «Claro que puede»[301]. No hace falta subrayar el craso error de ambas profecías.

Lo más chocante es que Schumpeter, precisamente en esa necrología del capitalismo, hiciese tan atinada descripción de las virtudes del sistema capitalista y el mecanismo económico en que se basaban. En ese libro condenatorio del capitalismo amplió la teoría del sistema económico competitivo que había presentado a los veintiocho años en su *Teoría del desarrollo económico* (1912). En efecto, había sostenido allí que lo esencial del capitalismo es su carácter dinámico, basado en un continuo «proceso de destrucción creativa». Resumió de nuevo ese proceso en su libro de 1942, diciendo que «este proceso de Destrucción Creativa es el hecho esencial del capitalismo»[302]. Vista en foto fija, la economía capitalista parece compuesta de monopolios, cárteles y oligopolios. Pero el capitalismo es «por naturaleza una forma o método de cambio económico y no sólo no puede ser sino que nunca es estacionario»[303]. A lo largo del tiempo, «el impulso fundamental que pone y mantiene en movimiento el motor capitalista viene de los nuevos bienes de consumo, de los nuevos métodos de producción y de transporte, de los nuevos mercados, de nuevas formas de organización industrial, que crea la acción empresarial capitalista»[304]. Estas innovaciones creaban nuevos órdenes productivos tras destruir viejas formas de organización empresarial. Sostuvo además que «todos los rasgos y éxitos de la civilización moderna son, directa o indirectamente, los productos del proceso capitalista», desde «el desarrollo de la ciencia racional y la larga lista de sus aplicaciones técnicas» hasta «los impresionantes logros económicos y aún más impresionantes logros culturales del orden capitalista, y la inmensa promesa

de futuro que unos y otros contienen»[305]. Sin embargo, con la displicencia aristocrática de un nuevo Poncio Pilatos, declaró periclitado el capitalismo y operativo el socialismo, no sin simular que lamentaba la desaparición del orden burgués.

La explicación de esta irresponsabilidad intelectual y moral es triple[306]. Primero, creía equivocadamente que el proceso de innovación capitalista estaba haciéndose rutinario[307], al tener lugar crecientemente en el seno de los departamentos de investigación de las grandes empresas; y que la propia gestión de las empresas se había profesionalizado con la consiguiente reducción del papel del empresario innovador. Segundo, señaló que la opinión pública, especialmente la encabezada por intelectuales descontentos, rechazaba cada vez más las repercusiones sociales de la 'innovación destructora'. Tercero, advirtió que las tendencias modernas hacia la seguridad, la igualdad y la regulación hacían imposible el libre funcionamiento del capitalismo. De aquí que llegara a defender la socialización del capitalismo para crear sistemas de apariencia social-democrática que permitiesen una severa planificación para el progreso, sobre la base de una gran mentira platónica[308]: a saber, la apariencia de soberanía popular en infrecuentes elecciones generales.

Cometió Schumpeter su más grave error analítico al describir la futura sociedad socialista: se atrevió a afirmar que un sistema socialista podría ser tan productivo como el maravilloso motor empresarial que acababa de describir. «Nada falla en la pura lógica del socialismo», dijo antes de despachar en un párrafo la crítica de Ludwig von Mises de que un sistema centralmente planificado era imposible estrictamente hablando[309]. A continuación dedicó todo un capítulo al 'Ministerio de la Producción' de Enrico Barone, por medio del que el Estado podría dirigir la economía e interferir en la formación de precios sin graves consecuencias para el crecimiento económico[310]. Ante el argumento de Mises, Robbins y Hayek de que «el comité central se enfrentaría con una tarea de inmanejable complicación», sostuvo Schumpeter que «la autoridad evaluadora» podría calcular «de manera perfectamente determinada [...], exactamente como lo hace Robinsón Crusoe», un Plan racional y coherente, con la ayuda de bonos y precios abstractos[311].

La relación entre democracia y socialismo la presentó con unos circunloquios que recuerdan los de Platón en *La República* para disimular la autocracia tras apariencias de bien común. Consideraba inevitable que el capitalismo fuera echado abajo por unas masas que no soportan la dura disciplina de la «innovación destructora». Por ello defendió una planificación socialista aparentemente democrática pero en el fondo implacable. «La gestión efectiva de una economía socialista», confiesa en las últimas líneas de la parte dedicada a este tema, «conlleva la dictadura, no *del* proletariado, sino *sobre* el proletariado en la fábrica. Los hombres así estrictamente disciplinados [...] serían [pues] soberanos [sólo] en el momento de las elecciones». Pero esto no debería preocupar a un Gobierno socialista: «los gobiernos que llevan el futuro de la nación en el corazón pueden usar esta disciplina [productiva] para limitar esta soberanía». Así resultaría que, «por pura necesidad práctica, la democracia socialista resulte ser una farsa mayor que lo que nunca fue la democracia capitalista». En cuanto al efecto de esta propuesta sobre las libertades individuales, la cosa no le preocupaba en absoluto: «en cualquier caso, esa democracia [socialista] no significará una mayor libertad personal»[312].

Todas estas doctrinas, tan claramente políticas, y tan discutibles, las adornó Schumpeter de ropajes de neutralidad técnica, alegando que él «no abogaba en favor del socialismo», que «no profetizaba o predecía su llegada»: él «se contentaba con diagnosticar tendencias observables»[313].

¡Cuán superior moral y científicamente es el libro que publicó sólo un año más tarde Hayek, con el título de *Camino de servidumbre*! (1944). Hayek también vio que el capitalismo estaba en peligro, principalmente porque la opinión pública se había acostumbrado a la planificación económica y social durante la guerra. Pero escribió para intentar que las naciones democráticas corrigieran el rumbo, no para aconsejar una rendición incondicional ante las peores tendencias de su tiempo. La última frase del libro es significativa: «el principio [...] de que no existe otra política realmente progresiva que la fundada en la libertad del individuo sigue siendo hoy tan verdadero como lo fue en el siglo XIX».

4. LAS TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN EN LA CULTURA Y LA POLÍTICA

El miedo a la libertad

Después de leer a estos grandes autores, Marx, Freud, Ortega, Huxley, Orwell, Schumpeter, no nos puede caber duda de que anida en el corazón de la cultura occidental un malestar nacido de la inadecuación de los humanos a la socialización, a la vida en grandes masas, a la poderosa tecnología moderna, a los cambios impuestos por la competencia. Es verdad que hay miedo a la libertad[314], mas ¿por qué? El diagnóstico de estos pensadores no convence del todo.

Son ciertamente muchas las voces que denuncian el embrutecimiento de la juventud adicta a las tecnologías de la información y la comunicación, a las drogas, al sexo de fin de semana. También es cierto que la tecnología moderna suministra a los Estados e incluso a las grandes corporaciones instrumentos de control y manipulación del individuo, antes impensables. Pese a todo me atrevo a mirar con cierto optimismo la situación. No creo que la juventud esté perdida sin remedio. Tampoco creo que las tecnologías de la información hayan colocado un poder irresistible en manos de los Estados, más bien al contrario, como indican las precauciones que Estados autoritarios como China o totalitarios como Corea del Norte toman para que sus súbditos no puedan acceder a internet. Las grandes corporaciones tienen cada vez más dificultad en transmitir sus mensajes, dado el poder que los consumidores han adquirido gracias a la tecnología digital.

El nivel cultural decae, pero...

Se ha convertido en un lugar común el decir que el cine, los concursos y series de televisión, los juegos de video, ordenador, consola y teléfono móvil, los reproductores de música digital, los SMS, internet y su masa de información y tentaciones, están dando lugar a una cultura popular crecientemente infantilizada, vulgar y violenta. Se dice que las tecnologías de la información son una forma cada vez más complicada de suministrar contenidos cada vez más estúpidos. En especial, la televisión y los juegos son denunciados como una forma de ir reduciendo la calidad para llegar a un público más amplio y más ignaro. Ésta no es sino otra versión de la denuncia de *Un mundo feliz* de Huxley, pero viéndola como realidad presente y no como utopía lejana.

La vulgaridad de los programas de televisión en abierto y la obsesión que invade a niños y mayores que se 'enganchan' en un juego pueden cegar sobre la realidad de esos productos de entretenimiento a la persona aficionada a los libros, la música clásica, las visitas a los museos o el bridge. La ignorancia de la ciencia y la superstición que esta ignorancia genera, el olvido de la tradición literaria y la caída del hábito de lectura, la deficiente formación de los escolares en conocimientos básicos, el imperio de la moda más que de la calidad en las artes plásticas, parecen ser síntomas de una decadencia de nuestra civilización.

... la cultura popular gana en inteligencia

Pues bien, es posible que Huxley y los jeremías que le siguen se haya equivocado en sus tristes predicciones. Steven Johnson (2005) ha llamado la atención sobre algunos rasgos de la cultura popular americana (y europea, en la medida en que los productos de los EEUU alimentan nuestras horas de ocio) que pueden hacernos verla de manera más halagüeña: sostiene que, a lo largo de los últimos treinta años, esa cultura se ha hecho «más compleja e interesante»[315].

Comencemos por la televisión y con el ejemplo de *Los Simpson*. Como serie de dibujos animados resulta mucho más compleja e interesante que los 'cartoons' de Walt Disney que solían acompañar las películas de sesión continua de los cines de barrio de nuestra juventud. No son los incidentes del guión, sino el juego de los caracteres de Homer y su esposa Marge, los tres niños de la casa, el presidente de la central nuclear acertadamente llamado Burns, el triste tabernero Moe Szyslak, lo que imprime movimiento a los episodios. La serie gusta a públicos distintos, sean niños o mayores, por sus distintos niveles de referencia, al cine, a los deportes, a la política. Las alusiones a episodios pasados de la serie exigen que los fieles agucen el ingenio.

Hace hincapié Johnson en que el éxito de *Los Simpson* y otras series como *Hill Street Blues* o *The Sopranos*, no se basa en el principio del mínimo común denominador o de la «programación menos objetable» para un público general de la televisión abierta tradicional[316]. En el mundo actual, en el que los ingresos se consiguen con los alquileres y sobre todo con las ventas

de DVDs, hay que aplicar «el principio del programa infinitamente repetible»[317]. Para que los compradores de DVDs quieran ver la serie una y otra vez, y comprar los nuevos discos, la historia tiene que ser compleja, los episodios abiertos, los caracteres complicados, el ritmo vivo, las alusiones escondidas para que se descubran a la segunda o tercera vez de pasar el episodio.

Casi lo mismo puede decirse del cine, cuyas películas rara vez forman serie. Los filmes de ahora son rápidos, el diálogo a veces ininteligible, la explicación de lo que ocurre algo que tiene que descubrir el espectador. Poco a poco va desapareciendo el público pasivo, para ser sustituido por un público que tiene que hacer un esfuerzo mental para divertirse.

Incluso los 'reality shows', de los que tantos ejemplos repugnantes se ven en las pantallas, están elevándose espontáneamente, a medida que el público se cansa de versiones ramplonas de encuentros y enfrentamientos 'en tiempo real'. Subraya Johnson que, sobre todo en los 'shows' más complejos, los televidentes ejercitan su inteligencia emocional[318]. Eso ocurre, por ejemplo, en el programa *Apprentice* de la NBC, dirigido por el multimillonario Donald Trump. Para quien no conozca este programa, aconsejo visiten la página web, donde verán la extraordinaria calidad de los candidatos a conseguir un puesto de alto directivo en el imperio inmobiliario de Trump. No se trata de concursos tontos con pregunta de 'cultura general' y enciclopedias a mano. Las pruebas de gestión y dirección de personal son muy exigentes y el público lleva varias temporadas siguiendo los avatares con apasionamiento.

Pero el caso más interesante es el de los juegos de vídeo. La creciente complicación de los que se lanzan al mercado exige especiales capacidades en los jóvenes y no tan jóvenes que gastan cinco o seis días en resolverlos. No sólo se trata de que los jóvenes acostumbrados a las nuevas tecnologías entiendan los nuevos aparatos como no saben hacerlo los de otra generación, sin necesidad de acudir a crípticos manuales de uso. Tampoco es sólo que los acostumbrados a esos juegos muestran una habilidad y velocidad de vista y manos inalcanzable para quienes no se entretienen con ellos. Es sobre todo que la solución de los problemas planteados exige búsqueda, lanzamiento de soluciones hipotéticas, estimación de probabilidades, reconocimiento de esquemas repetidos, rapidez en la toma de decisiones. El tipo de esfuerzo

aplicado se parece al de la competición deportiva: sufrir para vencer. Vistos así, es difícil seguir diciendo que los juegos atontan la mente.

Quizá sea una coincidencia, pero parece que los cocientes medios de inteligencia de toda la generación expuesta a las nuevas tecnologías están elevándose, tanto en los EEUU como en el resto del mundo avanzado. James Flynn fue el primero en señalar que los resultados de las pruebas de Coeficientes de Inteligencia en EEUU habían ido mejorando continuamente, nada menos que 13,8 puntos porcentuales en los últimos cuarenta y seis años[319]. Análisis de regresión múltiple realizados por distintos estudiosos, en especial por Dickens y Flynn (2001), señalan la complejidad ambiental, en especial la relacionada con los avances en las tecnologías de la información, como elemento fundamental de este avance[320].

El lado negativo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC)

Naturalmente que estas reflexiones no deben ocultar que las Tecnologías de la Información y la Comunicación también tienen consecuencias preocupantes para nuestras sociedades. La habilidad para superar juegos cada vez más complicados no va acompañada, en la población escolar en general, por mejores conocimientos académicos. El hábito de la lectura de obras de literatura y ensayo va perdiéndose entre las generaciones jóvenes. La violencia y sexualidad explícita de las series, las películas y los juegos preocupan a los educadores. Estos efectos se multiplican por la permisividad de las costumbres, que exponen a los jóvenes a excesos de alcohol, droga, promiscuidad.

Es posible que el contenido al que acceden los telespectadores y jugadores tenga efectos negativos sobre la moral y las buenas costumbres de quienes están en edad de construirse un futuro con esfuerzo y dedicación. Pero también es verdad que algunas de la acusaciones dirigidas contra los nuevos medios son exageradas o incluso erróneas: no tiene por qué haber menor capacidad de concentración, ni creciente pasividad, ni disgusto por el esfuerzo, ni pérdida de habilidades cognitivas, entre los adictos a esos medios.

Las TIC y la libertad individual

El efecto de las tecnologías de la información en la actividad política no ha sido tampoco el que temió Orwell[321]. La historia de setenta años de comunismo en la Unión Soviética indica que su denuncia no era gratuita. Pero al final la URSS se disolvió, en gran parte por la imposibilidad de controlar del todo la información que llegaba a los ciudadanos desde el extranjero. Las nuevas tecnologías de la información han sido, en su conjunto, mucho más favorables a la libertad individual de lo que temía Orwell. El ordenador personal, la digitalización de las señales e internet han hecho virtualmente imposible el control político de la ciudadanía y de los medios de comunicación a la libertad personal y el desarrollo de la individualidad.

La comunicación descentralizada de información y conocimientos, la libertad de expresión que la red trae consigo, la aparición de periódicos digitales y 'think tanks' virtuales, el fenómeno de los 'blogs' o sitios de intercambio de opiniones críticas, la información sobre proyectos de ley, la denuncia de abusos en materia de derechos humanos, la libre expresión de anhelos e ideas en países opresivos como Irán o China, no son sino algunos de los aspectos positivos en materia política de los nuevos desarrollos tecnológicos.

Es cierto que también aquí la técnica puede usarse para hacer daño, como arma de terroristas, de delincuentes o de jóvenes rebeldes sin causa. Pero en términos generales es justo decir que las tecnologías de la información y la comunicación han aparecido para bien en el horizonte de la humanidad. El profundo temor de las nuevas tecnologías que hemos visto en Freud, Ortega, Huxley u Orwell nace de una parcial inadaptación de nuestra naturaleza al carácter abstracto de la Sociedad Abierta.

Hayek diagnostica el malestar de la modernidad

Al final de sus tres volúmenes sobre *Derecho, legislación y libertad*, Friedrich von Hayek insertó un Epílogo sobre «Las fuentes de la valoración humana»[322] que creo enfoca muy precisamente las razones de la general hostilidad de los hombres hacia la modernidad. El problema que plantea Hayek en ese Epílogo a la gran obra de sus últimos años es doble. Por un lado quiere entender por qué re-emergen los instintos primordiales reprimidos, que para Hayek no son los individualistas de Hobbes y Freud, sino los tribales de

Aristóteles. Por otro, quiere descubrir por qué nos resulta a los hombres tan difícil entender el funcionamiento de las instituciones que son obra humana pero no han sido diseñadas por nadie, como es el idioma, el dinero, el mercado, la costumbre.

El concepto fundamental que Hayek toma de Montesquieu, Hume, Smith y demás historiadores moralistas del siglo XVIII es el de la existencia de tres fuentes de valoración y conocimiento para los hombres: el instinto, la razón y la evolución social espontánea. Habíamos heredado de la Grecia clásica la idea de que nuestras reglas de conducta forman dos grandes conjuntos exclusivos: lo natural y lo racional. Esa dicotomía, sostiene Hayek, es un error.

Sin duda esas dos fuentes de valoración existen y nos guían: una gran parte de nuestras acciones está regida por una instintiva justicia natural; y, a medida que hemos ido civilizándonos, el uso de la razón nos ha llevado a planear construir, reformar e innovar nuestras relaciones sociales. Pero Hayek señala con razón que hay otra fuente de valoración y actuación social de gran importancia y peso, que las gentes tienen gran dificultad en percibir y no digamos entender. Se trata de «estructuras formadas por las prácticas humanas tradicionales» que «ni son naturales, en el sentido de que son genéticamente determinadas, ni son artificiales, en el sentido de que son el producto del diseño inteligente»[323].

En vez de hablar de solas dos fuentes de valoración, la espontaneidad del instinto, por un lado, y el control racional, por otro, distinguió, pues, tres planos de valoración: el instinto, la razón y los modos de vida social ni naturales ni planeados. Por una parte, considero un acierto la rebaja por Hayek del Derecho natural y la justicia natural al lugar auxiliar que les corresponde. La naturaleza no constituye una base suficiente para la ética de los humanos. Considera que
«la más grave deficiencia de los viejos profetas […] su creencia en que

los valores éticos percibidos intuitivamente, adivinados en las profundidades del pecho humano, eran inmutables y eternos» (p. 166). Desde este punto de vista, es revelador que Hayek comience su Epílogo
con una crítica de la socio-biología, algunos de cuyos cultivadores pretenden explicar todas las prácticas sociales de la humanidad sobre la base de

compulsiones genéticas. Por otra parte y en apoyo del escepticismo de Hayek ante la razón individual, sostengo que es un error creer que la razón sea una facultad psicológica individual. La inteligencia, en su sede del cerebro, sí es una facultad individual, pero la razón es más bien una institución social, la institución de la discusión crítica. Los humanos podemos internalizar las reglas de tal institución, pero estamos a su servicio. «El cerebro es un órgano que nos permite absorber la cultura, pero no diseñarla»[324].De hecho, es imposible que nuestros cerebros comprendan la totalidad de una cultura humana, pues ellos son producto de su evolución Por eso cree Hayek que a los humanos se nos plantea un continuo conflicto con las normas sociales, esas normas de cuya tiranía Freud quería librarnos por medio del psicoanálisis, pero sin las que la civilización moderna se extinguiría. La mayoría de ellas no son ni instintivas ni son racionales, no responden ni a la dotación genética reunida durante milenios de vida tribal ni son plenamente comprensibles con la razón que no las ha diseñado.

Hayek habría derivado mucha satisfacción de una propuesta de Dawkins en el libro que ya he tenido ocasión de comentar, *El gen egoísta* (1976), publicado tres años antes del Epílogo que estoy analizando. El último capítulo de su libro, Dawkins lo dedicó a la evolución cultural, precisamente la que Hayek quiso distinguir de la evolución natural y de la construcción racional. En vez de hablar de una evolución ‘genética’ de la cultura, caracterizó la difusión e innovación cultural como ‘memética’. Los ‘memes’ eran ideas, imágenes, melodías, costumbres, lenguas, números, instituciones, que se transmitían de un cerebro a otro por imitación, aunque no por replicación tan exacta como ocurre con los genes. Al igual que en la raza humana forma un *pool* o repositorio de genes, en lo cultural los memes componen un repositorio, cuyas características determinan para Dawkins el modo de la evolución cultural: (1) la evolución cultural es mucho más rápida que la biológica; (2) los memes pueden cambiar en cada punto de transmisión[325]; y (3) la crítica y la competencia seleccionan los memes de forma análoga a lo que la selección natural hace con los genes.

La inmensidad del ‘Mundo 3’

Con los memes de Dawkins llegamos al centro de mi discusión del malestar en la cultura moderna. La mayor parte de las instituciones humanas, en especial las instituciones económicas, se ubican en un meta-plano, pues han emergido como consecuencia de la acción humana pero sin que nadie las diseñara conscientemente. Incluso las ideas nuevas, verdaderas o equivocadas, nacen por transmisión social y modificación individual de elementos abstractos existentes en el repositorio o *pool* de memes de un grupo (o de la humanidad entera en el mundo de hoy). A este repositorio de memes lo llamó Popper el 'Mundo 3'. Es un mundo que está en un plano distinto del plano del Mundo 1, físico y biológico, y del Mundo 2, psicológico[326].

De aquí se deduce que siempre será difícil, o quizá del todo imposible, que una inteligencia individual, que pertenece a los Mundos 1 y 2, aunque tenga contenidos del Mundo 3, pueda comprender completamente la estructura de órdenes sociales emergentes y auto-generados, porque nuestra inteligencia y nuestra cultura han nacido y se han desarrollado simultáneamente, y han evolucionado en paralelo, gracias al mecanismo de la selección, tanto natural como social. Esta dificultad radical para que los humanos comprendamos nunca plenamente estos órdenes sociales cuasi-espontáneos es una de las razones del malestar en la cultura. Tenemos miedo a lo que no entendemos.

«Uno de los más importantes de estos órdenes auto-generados es la amplísima división del trabajo que implica el mutuo ajuste de actividades de gente que no se conoce entre sí. Ésta, que es uno de los fundamentos de la civilización occidental, fue entendida por primera vez por Adam Smith en términos de la operación de un mecanismo de retro-alimentación, con el que anticipó lo que hoy conocemos como cibernética».

Pero la dificultad de comprender estos órdenes espontáneos no es más que una de las causas de ese malestar en la cultura que Hayek supo ver mejor que muchos otros escritores. La otra razón es que el ser humano vive en tres mundos, sin acomodarse por completo en ninguno de ellos.

«El hombre moderno se siente dividido por conflictos que le atormentan y le fuerzan a cambios continuos y cada vez más rápidos. […] Lo que ha hecho buenos a los hombres no es ni la naturaleza ni la razón sino la tradición. […] La moral que mantiene la sociedad abierta no sirve para satisfacer las

emociones humanas»[327].

Es decir, que las reglas de la Sociedad Abierta han sido descubiertas involuntariamente por evolución cultural y que mucho de lo que implican es contrario al instinto natural e incluso al análisis crítico superficial. Ya he citado la reveladora frase de Hayek: «*el hombre ha sido civilizado muy contra sus deseos*». El tipo de sociedad que satisface sus instintos es aquella en la que los contactos e intercambios son cara a cara, en la que se ayuda personalmente al vecino, en la que el extraño y lo nuevo se toman por principio como una amenaza, en la que los beneficios se reparten según reglas «justas» preservadoras de jerarquías inmemoriales, y la solidaridad y el compañerismo gremiales son obligaciones de honor. La sociedad libre, en cambio, nos fuerza a aceptar muchas cosas anti-naturales, como soportar los efectos de la caída del precio de lo que vendemos, o la indiferencia del mercado ante el mérito.

La sociedad mercantil del mundo occidental ha creado un ideal de conducta agudamente analizado por Adam Smith (1759, 1790): el ideal del hombre prudente y buen administrador, buen padre de familia, inversor en su negocio, preocupado no tanto por deslumbrar con su magnificencia como por conseguir el aprecio de sus congéneres. Es el pequeño escocés que todos deberíamos llevar dentro[328]. Es un ideal minado, no por el propio éxito y riqueza del capitalismo, como dijo Schumpeter, sino por quienes insisten en seguir sus instintos tribales o en adorar ciegamente a la diosa Razón.

Hayek expresó el temor de que los instintos primordiales disciplinados por la evolución social estuviesen desmandándose. Veía como una de las causas de esta regresión el que, en el mundo occidental, son cada vez más las personas empleadas en alguna gran organización, acostumbradas a las jerarquías basadas en la antigüedad, y a quienes la competencia, la especulación, la quiebra parecen irracionales e inmorales y no entienden que «por desgracia, la utilidad de los individuos para la sociedad no está distribuida con arreglo a ningún principio de justicia».

«Sus demandas de una distribución justa, [y de una sociedad] en la que el poder organizado se aplica para asignar a cada uno lo que se merece, son, pues, estrictamente hablando un *atavismo*» (1979, III, 165).

Ese atavismo no es el de Freud. Los crímenes inciviles del siglo XX no han surgido del desfogarse individual de impulsos instintivos de carácter sexual y violento. Han sido horrores cometidos comunalmente en nombre de la *Gemeinschaft*. Ése fue el móvil de la violación de la neutralidad belga por el Imperio alemán en 1914, del asesinato de la familia del Zar de Rusia en 1918, de los paseos y fusilamientos de la España en guerra civil, de la persecución de los judíos por los anti-semitas de Alemania, Austria, Italia, Francia en colaboración con los nazis. Es el móvil que ha resurgido con la limpieza étnica en la antigua Yugoslavia, los degüellos y represalias en Irak, o las guerras religiosas de Irlanda del Norte, el País Vasco y Afganistán. En grado menor, es el espíritu que inspira a los nacionalistas empeñados en imponer culturas e idiomas locales por la fuerza.

El error está en creer que el antídoto contra tales crímenes tribales es el despertar de la razón y la reconstrucción planificada de las sociedades humanas. La razón, cuando se ensoberbece, se expone a sueños criminales. Como dice Hayek al terminar el Epílogo (1979) que comento,

«el ser humano no es ni nunca será el dueño de su destino: su misma razón está siempre en progreso y le conduce hacia lo desconocido y lo imprevisto donde aprende nuevas cosas»[329].

El único camino es el del progreso hacia sociedades en las que se observe la regla abstracta del respeto de la vida, la libertad y la propiedad privada de los individuos, y se imponga la prohibición de la violencia, la coacción y el engaño. Lo que los individuos, las familias, las sociedades hagan dentro de ese marco debe quedar al albur de su libre albedrío.

Un malestar siempre presente

Visitados estos grandes autores, quedamos con el convencimiento de que la enemiga a la Sociedad Abierta sólo en parte puede explicarse por razones de cálculo económico ‘racional’. El horror a la libertad, que a veces llega hasta el crimen comunal, tiene un componente más profundo que el del coste económico de acabar con los estancos y privilegios, y lo costoso de informarse antes de votar. El modelo de *homo oeconomicus* ha conseguido grandes resultados en la explicación de los fenómenos sociales, pero hay profundidades que la sonda de los economistas quizá no pueda explorar.

Dicho de otra manera, el modo económico y comercial es una de las formas de operar del ser humano, de ese hombre oportunista, maximizador, ocurrente del que he tenido ocasión de hablar. Pero la evolución cultural ha dejado en su memoria atávica otros estratos de costumbre que no son los del cálculo sobre la base del propio interés. Al fondo del todo se encuentran las inclinaciones altruistas, que han permanecido vivas en algunos puntos fundamentales de su ser, cual es el de la vida familiar; y también en otros con más dudosos efectos, como son las fidelidades nacionalistas. El instinto de defensa del propio territorio unido a otra inclinación quizá posterior, el del uso de la agresión para conquistar esclavos y tesoros, puede ser altamente destructivo. En cambio, cuando se transmuta en una regla de respeto de la propiedad privada, ha resultado ser altamente productivo, además de muy conveniente para el florecimiento de la libertad individual.

Debemos concluir, pues, que los humanos nunca resolveremos del todo las contradicciones que anidan en nuestras conciencias[330]. La humanidad sabe mal de dónde viene y no sabe adónde va. La Sociedad Abierta, por su propia naturaleza, sigue un camino que nadie ha trazado. Es una sociedad que, por así decir, acabamos de descubrir: nos atrae y nos repele a la vez. El malestar en la cultura no va a curarse mañana. Nuestra civilización individualista y libertaria no sólo está amenazada desde fuera, sino también desde el interior de nuestras almas.

INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO V LIBERTAD CLÁSICA Y LIBERTAD ROMÁNTICA

Durante el siglo XX, la filosofía liberal se fue transformando hasta ser la bula de indulgencia que es hoy: una ética pública de derechos sin obligaciones y una moral personal de tolerancia sin límites. La transformación se debe a que el principio fundamental del liberalismo, que es la autonomía personal, se ha redefinido como la política del bienestar en lo público y la deontología de la permisividad en lo privado. No en balde dijo Indalecio Prieto que era «socialista a fuer de liberal»; no por nada escribió Stuart Mill que «la libertad consiste en hacer lo que se desea»[331]. En cambio, los liberales clásicos queremos la libertad como Juan Ramón Jiménez quería la verdad: desnuda toda. Mis lectores de convicciones liberales admitirán que no exagero al sostener que el liberalismo actual es distinto y casi irreconocible: los unos, porque gustan de los nuevos ropajes con los que se cubre la diosa; los otros, porque no saben qué argumentar contra ese travestismo.

La cita de Mill no es en balde. Él fue el gran profeta de la libertad individual en el siglo XIX pero también fue quien puso semilla de pudrición en el liberalismo. He citado elogiosamente sus *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (1861), pero el texto que conviene estudiar críticamente en punto a la autonomía personal es *De la libertad* (1859). Los principios de los que parte en este último ensayo son dos: el primero, que la libre discusión de todas las doctrinas resulta esencial para que descubramos el error o nos reafirmemos en la verdad; el segundo, que los adultos deben poder actuar según sus deseos y convicciones en todo lo que concierne a ellos solos. Dichos así, ambos principios parecen equivalentes, como los dos platillos de una balanza bien equilibrada. No tal: Mill colocó más peso en el lado del '¡vive como quieras!'.

Por lo que se refiere a la libertad de pensamiento y expresión, la doctrina de Mill es fiel a la filosofía liberal clásica. La defiende en el capítulo II, con tres razones: 1) una opinión silenciada a la fuerza puede ser verdadera, seamos conscientes de ello o no; 2) aunque una opinión acallada sea errónea, puede contener y normalmente contiene una porción de verdad; 3) incluso si la

opinión recibida contiene toda la verdad, a menos que se la someta a dura crítica pronto se convertirá en un mero prejuicio, sin que los que la adoptan sean conscientes de las razones que la apoyan. Esas tres razones me parecen incontestables[332].

En cambio, cuando Mill reclama la plena autonomía personal en el capítulo III sobre la «Individualidad» y el IV sobre «Los límites de la autoridad de la sociedad sobre el individuo», se nota la consecuencia de su rebelión juvenil contra el utilitarismo y la influencia de su mujer, la apasionada feminista Harriet Taylor. Ahí le vino como anillo al dedo el libro del romántico Wilhelm von Humboldt, *Los límites de la acción del Estado*, cuya traducción al inglés había sido publicada cinco años antes. En el frontispicio de su ensayo sobre la libertad colocó Mill una frase de Humboldt:

«El gran principio conductor hacia el que converge directamente cada argumento desarrollado en estas páginas, es la absoluta y esencial importancia del desarrollo humano en toda su diversidad».

Así dicho, tal principio podría ser generalmente aceptable para todos los liberales. Sin embargo, Humboldt va mucho más allá en su interpretación del pleno desarrollo individual.

«La razón no puede desear para el hombre ninguna otra condición que aquella en la que cada individuo no sólo goza de la más absoluta libertad de desarrollarse por sus propias energías, en su perfecta individualidad, sino también aquella en la que la naturaleza externa no quede moldeada por ninguna agencia humana, y sólo reciba la impronta que le dé cada individuo, por sí mismo y por su libre albedrío, a medida de sus deseos e instintos, restringido solamente por los límites de sus poderes y derechos»[333].

Vale la pena leer dos veces este pasaje para comprenderlo en toda su enormidad. Nos hemos extraviado en el universo romántico, en sus dos elementos, la autonomía kantiana de la voluntad y la espontaneidad naturalista de Rousseau. El individualismo de Humboldt es kantiano en la medida en que, para Kant, el ser humano sólo vive moralmente en cuanto es capaz de elegir libremente; y es rousseauniano por ese amor a la naturaleza virgen tan ingenuamente expresado y también porque Rousseau creía que era siempre buena la elección espontánea y libre de los seres humanos antes de

que los hubiera corrompido la civilización[334]. A Kant y Rousseau los llamó Isaiah Berlin con mucho acierto «los románticos contenidos». Luego, los románticos se desataron y esa explosiva mezcla de autonomía y naturalidad se convirtió en fuente de tragedia. Ya en el *Werther* de Goethe o en las piezas de Schiller el héroe aparece como un hombre libre, un individuo de moralidad superior, que se enfrenta con la oposición impenetrable de la sociedad que le rodea y que muere incomprendido por los filisteos con los que vive, esclavos que son de la ciega costumbre[335]. De estos utópicos ideales se hace eco Mill en *De la libertad*.

Incluso cuando Humboldt y Mill avisan de que el fin del hombre no es «seguir deseos vagos y pasajeros» (como propondrían los post-modernos), sino «el máximo y armonioso desarrollo de sus capacidades hasta alcanzar un todo completo y coherente»[336], no tienen los pies en la tierra. Así expresado, su ideal carece de toda referencia a un fin fuera de la persona, a una obra valiosa en sí misma y no por referencia al ego del político, el artista o el pensador. Aquí está en potencia la obsesión actual por la sinceridad, la espontaneidad, la auto-realización, que, al no ponerse al servicio de un fin distinto o superior a la propia persona, acaba en el vicio o en el vacío.

Se queja Mill de que «la espontaneidad individual apenas se reconoce en la forma común de pensar como algo que tenga un valor intrínseco»[337]. Para Aristóteles, la virtud del individuo se formaba y destruía «por las mismas causas que uno se forma y desmerece en todas las artes». Tocando la cítara se forman los buenos y malos músicos. «Lo mismo sucede, absolutamente, respecto a las virtudes»[338]. Para Mill, en cambio, la costumbre no supone la formación desde la infancia de hábitos personales que puedan conducirnos a la virtud, sino que se presenta como una práctica social inmutable y ciega que cierra el paso a la espontaneidad. «El despotismo de la costumbre es en todos sitios un obstáculo permanente del progreso humano»[339]. El individuo que deja que la sociedad elija por él el camino que ha de seguir no da muestras sino de una simiesca capacidad de imitación y no tiene mucho valor como ser humano. Hacen falta «diferentes experimentos vitales»[340].

Esas palabras son seductoras, pues contienen la parte de verdad de que el hombre ha de poner todas sus facultades, afinadas y reforzadas por buenos hábitos, al servicio de un plan de vida dirigido a una idea, a una obra, a otras

personas. Pero ese plan no puede reducirse a ser excéntrico, a ‘realizarse’, a expresarse. La música de Mozart no es extraordinaria porque sea una expresión de su personalidad, no siempre atractiva, sino por cómo utilizó sus extraordinarios dones nativos y sus conocimientos trabajosamente adquiridos al servicio de la música misma.

Es interesante notar que Mill creía que el Estado había dejado de ser en su tiempo el principal enemigo de la libertad personal. «En Inglaterra, debido a las peculiares circunstancias de nuestra vida política, aunque el yugo de la opinión es quizá más pesado, el de la ley es más ligero, que en la mayoría de los demás países de Europa»[341]. Lo que hay que temer es «la coerción moral de la opinión pública»[342], la tiranía social de la mayoría. «Precisamente porque la tiranía de la opinión es tal que hace de la excentricidad un reproche, es deseable, para romper con esa tiranía, que la gente sea excéntrica»[343].

Mill, como Constant y Tocqueville, partía de la idea cierta de que toda coacción, incluso legítima, es al menos en parte un mal, pues contiene un elemento de imposición sobre la persona. Pero, por otro lado, amplió indebidamente el concepto de esfera íntima protegida clamando por un ambiente sin restricciones sociales que permitiese el florecimiento, dice Berlin, de personas de «carácter crítico, original, imaginativo, independiente, no-conformista hasta la excentricidad»[344]. Sin duda era éste el tipo de carácter que Mill aprobaba, pero, como bien añade Berlin, no estaba justificado que quisiera hacer de él una pauta universal.

La postura de Mill sobre la individualidad adolece de dos asimetrías formales y una carencia material que la desequilibran. Thomas Sowell es quien mejor ha desmenuzado las dos asimetrías que digo[345]. La primera es que Mill no trata los modos de vida al igual que las ideas: las ideas habían de someterse a la crítica y contraste más duros para discernir la verdad del error y para vivificar las verdades recibidas; pero los distintos modos de vida habían de estar libres de cualquier rechazo severo.

«Tenemos derecho [...] de actuar según nuestra opinión poco favorable de cualquier persona, no para oprimir su individualidad, sino para ejercer la nuestra. No tenemos obligación [...] de buscar su compañía; tenemos derecho de evitarla pero no de exhibir que les evitamos»[346].

La segunda asimetría tiene su origen en un paternalismo de intelectual a la francesa. Para Mill, mientras la gente normal no tenía derecho a imponer sus modos de vida a las elites innovadoras, éstas sí desempeñaban el papel de guías o modelos para enseñar a la masa municipal y espesa formas de vivir más libres y más extravagantes.

«Las personas geniales [...] si rompen sus cadenas, se convierten en un modelo para las sociedades que no han conseguido reducirlas a la vulgaridad. [...] La originalidad es precisamente lo que las mentes faltas de originalidad no entienden para qué sirve»[347].

La carencia material de que, en mi opinión, adoleció el individualismo de Mill era que no entendió que los modelos morales exhibidos por los extravagantes no han de apreciarse por ser excéntricos sino porque derivan de una vida de esforzada creación de valor: la bohemia de pintores o poetas incipientes puede ser coherente con la obsesión por su obra y la limitación aceptada de sus medios económicos, pero el imitarla sin ser artista es una afectación o una irresponsabilidad. Frente a la manera inconformista de ser y comportarse, que Mill consideraba un ejemplo acreedor de respeto absoluto, es posible concebir otros modos de ser al menos tan válidos como el del liberalismo proteico de izquierdas, del que fue notorio especimen el ahijado de Stuart Mill, Bertrand Russell, al que cabe admirar por otras cosas que no eran su forma de vida ni sus exhibiciones políticas. El investigador constante y respetuoso de la ética científica; el empresario creador de negocios y cuidadoso administrador; la madre de familia responsable, ahorradora, educadora de sus hijos; el militar disciplinado, valiente y conocedor de su oficio; la misionera caritativa y sacrificada: he aquí diferentes modos de ser y planes de vida al menos tan respetables como los de los artistas románticos y bohemios. Está bien ser inconformista cuando uno carga con las consecuencias de la vida que ha elegido en aras de algún ideal, pero no cuando el Estado de Bienestar le da a uno rentas que le permiten ser irresponsable. Así como las cigarras se burlan a menudo de las hormigas, éstas también tienen derecho a criticar a las cigarras.

Por desgracia, las masas, imitando a los malos artistas, han aprendido a pedir que se les dé gratis todo lo que no saben ganarse con su esfuerzo y a rechazar cualquier responsabilidad por los malos efectos de sus actos. El eslogan de la

sociedad social-liberal podría ser: ‘toda necesidad es un derecho» o incluso «todo deseo es un derecho’. En una sociedad libre con una economía de mercado sin interferencias, los fuegos fatuos del liberalismo romántico carecerían de subvenciones públicas y serían disciplinados por la competencia, con lo que sólo arderían las verdaderas llamas del ingenio. El obstáculo para el progreso y la innovación no es la costumbre, sino la falta de libertad económica y constitucional.

V. SEGUNDA PARADOJA: LIBERTAD O RIQUEZA

«It is only where the individual has a choice, and its inherent responsibility, that he has occasion to affirm existing values, to contribute to their further growth, and earn moral merit».

Friedrich von Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (1967)
«If we are interested in the freedom of choice, then we have to look at the *choices* that a person does in fact have».
Amartya Sen, *Inequality Re-examined* (1992)

La segunda paradoja de la filosofía política individualista se nos plantea al hacernos la pregunta siguiente: ¿podemos incluir la riqueza como un componente de la libertad individual? ¿Es posible hablar de libertad personal y política a personas que carecen de los medios de vida más elementales? La libertad cívica de un individuo ¿mejora si tiene medios económicos para elegir esto o aquello? Las dos citas colocadas en el frontispicio de este capítulo V dicen cosas muy distintas sobre la relación entre elecciones y libertad. Hayek mantiene que la libertad moral no consiste en la abundancia de oportunidades de elegir, sino en el propio ejercicio de *elegir responsablemente*, aunque sea en condiciones muy desfavorables y estrechas. Por el contrario, Sen afirma que, si nos interesa la libertad de elegir, entonces tenemos que examinar qué y cuántas elecciones puede de hecho realizar una persona; es decir, que para Sen la *abundancia de oportunidades* realmente ofrecidas a una persona es lo que constituye la esencia de la libertad.

Antes de analizar la filosofía social que yace tras cada una de estas dos concepciones contrapuestas, conviene describir brevemente el contexto histórico en el que se han planteado. Ese contexto es el de la aparición y

desarrollo del Estado de Bienestar, cuya justificación intelectual se encuentra precisamente en la exigencia de que todos los residentes de un país gocen de medios suficientes para ser 'verdaderamente' libres. ¿Cómo hemos llegado al punto de que, en las sociedades avanzadas, la inmensa mayoría de la gente viva en apreciable abundancia pero haya abandonado, desde la cuna hasta la tumba, el gobierno de sí misma en manos de un Estado nodriza? ¿Cómo es posible que jóvenes que reciben enseñanza gratuita y generosos subsidios de paro quieran pegar fuego a la sociedad que les alimenta espiritual y corporalmente? ¿Qué *mauvaise foi*, qué coartada intelectual, lleva a justificar la transformación del Estado Liberal en un insaciable Leviatán? La extraña muerte del liberalismo clásico a lo largo del siglo XX quizá nos sugiera que, por muy paradójico que parezca, hay razones para insistir en que '*libertad* de elegir' no es lo mismo que '*recursos* para poder elegir'.

1. LA EXTRAÑA MUERTE DEL LIBERALISMO CLÁSICO

La herencia del utilitarismo

Todas esas corruptelas tienen su origen en la idea de que el Estado, el gobierno, la administración pública tienen que propiciar la felicidad de los ciudadanos[348]. El joven John Stuart Mill acuñó para la filosofía que tal defiende el nombre de «utilitarismo», cuando se dedicó a propagarla, nada más acabar su estudios. Designó con ese nombre las doctrinas de su maestro Jeremías Bentham (1748-1832), que por primera vez las expuso en el año 1789 en un libro titulado *Una introducción a los principios de la moral y la legislación*[349].

Comenzó Bentham por afirmar que «la Naturaleza ha colocado al hombre bajo el gobierno de dos soberanos, *dolor* y *placer*». De esta aseveración fáctica dedujo inmediatamente una afirmación ética, con lo que cometió la llamada 'falacia naturalista'[350]: «sólo a ellos [los dos soberanos] les corresponde señalar lo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos»[351]. A continuación acuñó de esta manera el principio del utilitarismo.

«Por principio de utilidad significamos aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción según la tendencia que parezca tener a aumentar o disminuir la felicidad de la parte de cuyo interés se trata. [...] El interés de

la comunidad es entonces ¿qué?: la suma de los intereses de los diversos miembros que la componen. [...] Una acción puede decirse, pues, que es conforme con el principio de utilidad [...] cuando la tendencia que tiene de aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que la que tiene de disminuirla»[352].

Pero el utilitarismo resta sustantividad a las valoraciones individuales cuando se trata de decisiones colectivas. En efecto, según esta filosofía, un gobernante, antes de aplicar una medida o de establecer una regla, deberá calcular si la suma de felicidad que pueda traer así es mayor que la suma de infelicidad que con ella pueda causar, sobre la base de que cada individuo vale por uno. Eso reduce todos los valores individuales a una sola medida, la utilidad neta. Tampoco acepta el valor autónomo de la libertad individual, sino sólo su valor como instrumento, en la medida en que conduzca a la felicidad. Implícita en esta ideología es la noción de que la armonía social y la felicidad colectiva es algo que se puede imponer y dispensar desde arriba, por un planificador benevolente o por una decisión mayoritaria[353]. Esto es lo que me permite establecer una clara relación entre la filosofía utilitarista y el Estado de Bienestar, relación lógica que se fue desplegando históricamente a lo largo de los siglos XIX y XX.

En el Reino Unido, ese despliegue comenzó por tratar de corregir la desigualdad de derechos de quienes no tenían modo de defenderse. El movimiento de principios del siglo XIX que consiguió la prohibición de la trata de esclavos era de origen religioso, como lo fue el anti-esclavismo de mediados de ese siglo. Las tempranas leyes que prohibieron el trabajo de las mujeres en las minas, así como las que más tarde limitaron el trabajo de los niños, todas datan de los primeros años del reinado de Victoria y fueron el resultado de los esfuerzos de movimientos cristianos. La primera legislación pro-sindical en el Reino Unido, iniciativa de los benthamistas radicales, es de 1825 y tenía por objeto conceder a los trabajadores los mismos derechos de asociación ejercidos por las clases medias y altas. Ese primer capitalismo al que se ha tildado de ‘manchesteriano’ aludiendo a la dureza de las condiciones de trabajo impuestas por el *laissez faire*, lo conocemos gracias a los ‘Libros azules’, que contenían las estadísticas en que hubieron de apoyarse Marx y Engels para sus denuncias. La liberación de las importaciones de alimentos de la década de 1840 en el Reino Unido tuvo

como fin abaratar la comida de los más pobres porque les gravaba especialmente la carga de los impuestos sobre el consumo. Hasta aquí bien.

En la década de 1870 empezó a plantearse de otra manera la 'cuestión social'. En 1873, el Gobierno liberal de Gladstone reformó la ley sindical de 1825, para eximir a los sindicatos de responsabilidades por daños y perjuicios causados por las huelgas, punto en que empezó la deriva legislativa que ha acabado haciendo de los sindicatos un movimiento reaccionario. No fueron los socialistas, ni democráticos ni revolucionarios, los que plantearon la necesidad de atender con medidas públicas las demandas de protección de las capas desfavorecidas de la sociedad. El movimiento fabiano de Bernard Shaw y los esposos Webb de fines del siglo XIX [354] no hizo sino acompañar las inquietudes de *Tories* y *Liberals.* Las investigaciones y propuestas 'sociales' de esa época en otros países fueron comunes a liberales y conservadores. En España, el colectivismo krausista desempeñó un papel semejante al del movimiento fabiano inglés; y políticos de todos los partidos fueron echando las bases del paternalismo estatal: así, el Instituto de Reformas Sociales fue creado en 1902 por el Gobierno que lideraba el conservador Francisco Silvela. La publicación de la encíclica de León XIII *Rerum novarum* en 1891 dio ánimos a la inclinación intervencionista de muchos católicos españoles en materia de 'justicia social', expresión que hizo fortuna tras ser lanzada en 1905 en España por el ministro conservador Eduardo Dato[355]. Los liberales, por su parte, siguieron una vía aún más radical, cuya mejor expresión fue el plan de desarrollo de Santiago Alba en 1916[356].

Llevados por esa corriente, los liberales, que antes habían defendido la filosofía del esfuerzo individual, la igualdad ante la ley y el *laissez faire* económico, fueron convirtiéndose en toda Europa a la ideología del paternalismo pro-obrerista y del intervencionismo estatal. Al igual que en materia de costumbres, la encrucijada del cambio se encuentra en John Stuart Mill: se mantuvo éste firme en la defensa de la no intervención en la economía nacional y el librecambio entre países; pero se declaró decididamente pro obrerista en sus *Principios de economía política* (sobre todo en la tercera edición de 1852). Ahí comenzaban a separarse los caminos del liberalismo clásico y del liberalismo socializante y sentimental de hoy día[357].

La crisis económica de los años de 1929-32 multiplicó la reacción de los intelectuales frente al liberalismo clásico. Los escépticos del capitalismo recibieron con alborozo el famoso discurso inaugural del presidente Franklin Delano Roosevelt en el que prometió «*a new deal for the American people*». La mejor definición del nuevo 'liberalismo' a la americana se encuentra en un discurso suyo de 6 de enero de 1941: «En días futuros, que pretendemos sean días seguros, ponemos nuestra esperanza en un mundo de cuatro libertades esenciales. La primera es la libertad de expresión y palabra —en todos los lugares del mundo—. La segunda es la libertad de toda persona de rendir culto a Dios a su manera —en todos los lugares del mundo—. La tercera estar libres de carencias. La cuarta estar libres de miedo».

Tras los juegos de manos del prestidigitador Roosevelt, '*liberal*' ha venido a significar en EEUU lo mismo que 'socialista' en Europa.

En lo intelectual, John Maynard Keynes desempeñó el mismo papel que Roosevelt en lo político. Aunque no estaba inscrito en el partido Liberal del Reino Unido, se declaró simpatizante del mismo por exclusión[358]. En especial, mostró su cercanía a un liberalismo de nuevo cuño cuando escribió con Hubert Henderson *Can Lloyd George Do It?* (1929), opúsculo en el que defendía la posibilidad de cumplir la promesa de reducir el desempleo con obras públicas[359]. Su liberalismo era claramente del tipo sentimental, y post-moderno *avant la lettre*. Desde sus primeros años como estudiante en Cambridge, su visión de la vida y su concepto de la moral personal era racionalista, hedonista e insoportablemente leve, como lo refleja su elegante ensayo «My Early Beliefs» (1949). De adulto mostró una personalidad dividida entre una moral personal bohemia y un acendrado patriotismo: pudo declararse objetor de conciencia en la I Guerra Mundial y al mismo tiempo participar en la administración del esfuerzo bélico; cultivó el esteticismo y hedonismo de sus amigos del Bloomsbury Group y también trabajó por su país durante la II Guerra Mundial hasta morir de agotamiento, «como si hubiera caído en el campo de batalla», que dijo su colaborador Lionel Robbins[360]. El paternalismo de Mill tomó en él la forma del elitismo de los *civil servants*, de la creencia de que podían encomendarse a los funcionarios del Estado inmensos poderes de dirección de las inversiones públicas y la política económica, con la seguridad de que actuarían no sólo con honradez, sino incluso con acierto. Por lo que se refiere a la confianza en el mercado

típica de los liberales clásicos, el fin y objeto de su actividad intelectual consistió en demostrar que el mercado no funcionaba bien sin la guía e intervención del Estado: una temprana muestra de esa postura es su ensayo «The End of Laissez-Faire» (1926), cuyo título ya es elocuente por sí mismo. El pensamiento keynesiano se difundió en EEUU en la década de 1960 y desde allí al mundo entero.

Pero aún no hemos llegado al fondo de esta historia de la disolución de la tradición liberal clásica a manos de las elites sentimentales. Otro paso importante fue el dado con la publicación del Beveridge Report, *Social Insurance and Allied Services* (1942). El Informe Beveridge supuso la culminación de la política fabiana de transformación de la sociedad por el método de reforma gradual. El Informe hizo algo más que proponer medidas para poner orden en medio siglo de disposiciones británicas de beneficencia, que es lo que el Parlamento le había encargado. Propuso universalizar ese modelo de beneficencia recomendando una contribución general finalista para financiar un seguro obligatorio de accidentes, de enfermedad, de desempleo y de jubilación; y la financiación directa con el Presupuesto de la enseñanza obligatoria y las prestaciones familiares. En los momentos más oscuros de la II Guerra Mundial no cabía nada más ilusionante que ese plan para crear una sociedad más solidaria una vez llegada la paz. Se trataba, dijo Beveridge, de luchar contra cinco gigantes malignos: «*Disease, Ignorance, Squalor, Idleness and Want*» —mala salud, deficiente educación, miserable vivienda, paro involuntario y pobreza evitable—. En la base del Informe se encontraba la noción de seguro social obligatorio, que

«implica que [...] los hombres están hombro a hombro con sus congéneres. [...] Universalidad y solidaridad nacional: en vez de que cada persona, cada categoría de trabajador tengan un sistema separado o incluso ningún sistema de cobertura, todos los trabajadores son tratados de la misma manera, a cambio de sus contribuciones».

Además, las prestaciones se concederían sin necesidad de prueba de falta de medios. ¡Hermoso ideal! ¡Triste caída! En el mundo actual, la solución de continuidad entre contribuciones e impuestos, por un lado, y beneficios y subsidios, por otro, ha dado lugar a una lenta corrupción de la ética del trabajo y el ahorro, a una creciente búsqueda de rentas a costa del prójimo, y

a una infección de irresponsabilidad en la juventud.

En la década de 1930, los suecos ya habían ido más lejos que los británicos en la creación de un Estado de Bienestar omni-comprensivo. El modelo sueco suponía una variación interesante respecto de otros modelos socialistas de la época: combinaba competencia económica y libre comercio internacional en el lado de la producción, con una profunda interferencia filantrópica en el lado de la distribución —por cierto, una propuesta sugerida por Mill en el siglo anterior—[361]. Pero los sociólogos Alva y Gunnar Myrdal fueron mucho más lejos, al buscar también el control del consumo individual. El Estado de Bienestar sueco se convertía, en las páginas de su libro de 1934 *Crisis en la cuestión demográfica*, en una ideología benévolamente totalitaria. Conviene citar un largo párrafo de estos dos galardonados con el Premio Nobel de la Paz y de Economía, respectivamente:

«La política social no sólo ofrece la posibilidad de ser un medio para una radical igualación de los ingresos con el fin de distribuir la renta de forma más acorde con las verdaderas necesidades de la sociedad. La igualación de rentas es más bien un sub-producto. La tarea más importante de la política social es organizar y guiar el consumo nacional según directrices distintas de las que sigue la pretendida libertad de elección del consumo en hogares logísticamente demasiado pequeños y sometidos a las sugerencias de la publicidad masiva. Esta cuestión se verá que es tanto más importante cuanto más se eleven a pesar de todo los niveles de vida, porque las opciones individuales respecto del uso de los ingresos se elevarán *pari passu*. En el futuro no será indiferente socialmente hablando lo que la gente hace con su dinero: qué estándares de vivienda mantiene, qué tipo de comida y vestido compra y, sobre todo, en qué medida queda cubierto el consumo de sus niños. Esta tendencia favorecerá en todo caso una organización y control socio-políticos, no sólo de la distribución de las rentas, sino también del modo en que las familias enfocan el consumo»[362].

Esta aterradora cita permite entender por qué muchos filósofos de la libertad insistimos en querer separar la libertad *frente* al poder, de la libertad *para* gozar; dintinguir el autogobierno personal, de los altos niveles de bienestar.

Socorro de pobres

Los creadores y defensores del Estado de Bienestar se movieron y mueven por dos impulsos sin duda generosos: uno, el deseo de ayudar a quienes no pueden valerse por sí mismos en una sociedad crecientemente complicada y abstracta; otro, la impaciencia por prestar esa ayuda sin dilación y con efecto inmediato. A esos dos impulsos se une otro menos desinteresado: el de evadirse los capaces de la necesidad de prevenir accidentes aleatorios y necesidades probables, cuales son la enfermedad o la jubilación, trasladando la carga a la comunidad o el Estado. La aporía del Estado de Bienestar consiste en cómo prestar ayuda, sea pública o sea privada, a los verdaderamente desvalidos sin que la definición de desvalimiento o necesidad esté en manos de los presuntos beneficiarios.

La forma tradicional de socorrer a los pobres era la ayuda indiscriminada, con la limosna o la sopa boba a las puertas de los conventos. Con la aparición de los nuevos pobres que pululaban en las crecidas ciudades de un siglo XVI más mercantil y próspero, empezó a extenderse, sobre todo en las regiones protestantes, la beneficencia municipal. El erasmista Luis Vives (1526) fue uno de los escritores que más eficazmente argumentó para trasladar el cuidado de los pobres a las autoridades. En el siglo XVIII, los ilustrados defendieron la reducción de los pobres a casas de trabajo[363].

Tras la Revolución francesa, Malthus fue más lejos: criticó cualquier tipo de ayuda indiscriminada a los pobres, alegando que no haría sino agravar el problema, por el incentivo que suponía para el crecimiento de la población[364]. Sin embargo, los economistas clásicos del XIX creyeron haber encontrado una solución para mantener el socorro de pobres sin la secuela de la desmoralización: el socorro se prestaría a quienes no pudieran valerse por sí mismos temporalmente y a condición de que trabajasen en asilos municipales, pero siempre que el beneficio del socorro fuera menor que el salario más bajo: lo llamaban el principio de ‘menor elegibilidad’, cuyo fin era que no se erosionara el incentivo para buscar empleo[365]. En 1867, Bismarck introdujo un cambio cualitativo en la ayuda a los necesitados al decidirse a financiarla con impuestos nacionales. Entre 1883 y 1889 consiguió que el Parlamento aceptara que el Estado ofreciese servicios de salud, accidentes y jubilaciones. Todos los países de cultura occidental aplicaron con el tiempo esos programas e imitaron un hábil cambio de denominación que les prestó mayor respetabilidad: en vez de hablar de

‘socorro de pobres’ sufragado con ‘impuestos’, se pasó a decir ‘seguros obreros’ financiados con ‘contribuciones’, cuando su base actuarial era más que discutible[366]. Ya en el siglo XX se abandonó todo intento de disimular que se trataba de un sistema de reparto sin relación con la capitalización de las obligaciones aseguradas. Después de Beveridge (1942), la Seguridad Social tiene en muchos lugares carácter universal y gratuito, con una conexión inconcreta con su financiación pública con impuestos.

El problema de los incentivos contraproducentes del socorro de pobres que intentaron resolver los erasmistas, los ilustrados, los economistas clásicos, sigue, pues, en pie en este principio del siglo XXI. Las promesas de la Seguridad Social están resultando incompatibles con la evolución demográfica de los países adelantados. Los beneficios prometidos fomentan las mismas necesidades que buscan atender. La moral individual de responsabilidad se desmorona. La república se corrompe.

Breve visita al jardín del bienestar

No es al caso entrar con mucho detalle en los efectos corruptores de largo plazo sobre los individuos y sobre la democracia del sistema de ayudas públicas del que nos hemos dotado en el mundo occidental. Ése debería ser el objeto de otro trabajo, del estilo del magistral libro de Milton y Rose Friedman *Libertad de elegir* (1979, 1980). Sí vale la pena recordar por encima alguno de los efectos de las políticas públicas de bienestar. Las intenciones, o al menos la retórica, eran buenas: ayudar a quienes no podían ayudarse a sí mismos para dotarles de un mínimo pasar. Pero el resultado ha sido el de una expansión impensada de la actividad estatal, el de una búsqueda de rentas casi sin freno por los potenciales beneficiarios, el de un comportamiento crecientemente burocrático de los prestadores de servicios sociales. En todos los países adelantados se ofrecen los siguientes beneficios, pero de forma más dispendiosa o invasiva en la Europa continental: servicios de salud virtualmente gratuitos para toda o casi toda la población; educación gratuita o subvencionada; sistemas de jubilación pública de reparto; protección detallada en el mundo del trabajo. En suma, que las dificultades y fallos del Estado de Bienestar se centran en el mal comportamiento de los beneficiarios y de los suministradores del servicio, fomentado por la falta de conexión entre lo que se recibe y lo que se paga y disimulado por la inmensa

complicación de contribuciones e impuestos.

Es revelador que la atención a quienes verdaderamente la necesitan, como los enfermos mentales o las personas en situación de dependencia irremediable, sea menos extendida o generosa[367]. Cunde la sospecha de que los verdaderos beneficiarios se encuentran en las clases medias menos necesitadas de recibir protección y subvención, lo que resulta posible porque nadie sabe a ciencia cierta cuánto recibe y cuánto paga. Es cierto que las pensiones públicas suponen un ingreso muy importante para los más desvalidos; pero las clases medias saben utilizar el sistema de salud pública y de enseñanza subvencionada con mucho mejor efecto, en especial la enseñanza superior; y la reglamentación laboral discrimina a las mujeres, los jóvenes y los menos capacitados. Por el lado de la financiación de todos estos servicios, la sospecha de que los pagan los más pobres se refuerza con la evidencia de que son los trabajadores quienes en última instancia se sufragan las contribuciones de la Seguridad Social[368] y el impuesto de sociedades[369].

En cualquier caso, se nota una creciente dificultad de financiar esos servicios, pues no parece haber límite a su aumento y la ciudadanía se resiste a pagar cada vez más impuestos. Habrá algún alivio si las economías consiguen crecer deprisa, gracias a que ello lleva a un aumento más que proporcional de los recursos públicos; pero incluso eso no basta, pues la voracidad del ogro es insaciable. Por ello, en vez de enfrentarse francamente con la realidad de que el Estado de Bienestar no es viable, se reducen disimuladamente los beneficios prometidos. Por ejemplo, en España, se extiende el ‘co-pago’ en sanidad y en educación; se propone el retraso de la edad de jubilación; se habla de basar el cálculo de la cuantía de la pensión sobre el salario medio recibido durante toda la vida laboral; se expropia lo contribuido a la Seguridad Social por quienes hayan cotizado durante menos de quince años —todo ello presentado, no como el incumplimiento de solemnes promesas, sino como una medida de ‘racionalización’—. Desde el punto de vista político, es muy grave que no se calcule públicamente el valor actuarial de las obligaciones futuras del Estado, con lo que los votantes desconocen el verdadero monto de la deuda pública: ya sólo el valor de las obligaciones incurridas por futuras jubilaciones supera ampliamente la cuantía del PIB anual de la mayoría de los países adelantados.

El gasto en sanidad aumenta en casi todos los países desarrollados más deprisa que la producción nacional. La causa principal es el propio éxito y mejora de la medicina, que lleva a una elevación de las exigencias de los ciudadanos: los gastos médicos son más cuantiosos en los últimos años de la vida de una población más longeva; al aumentar la prosperidad, los individuos demandan un cuidado médico cada vez más completo con todos los adelantos; el avance de la tecnología médica exige inversiones que recaen sobre la capacidad industrial y financiera de EEUU, pues los servicios de salud europeos, al controlar los precios de los medicamentos, matan la investigación autóctona. Incluso el *National Health Service* británico se muestra incapaz de librarse del centralismo y la burocracia. Tampoco en EEUU funciona bien la sanidad: la reciben gratuita los pobres y los mayores de 65 años, pero los seguros privados están organizados como mutuas de médicos que no tienen interés en controlar costes.

La educación pública, gratuita o subvencionada, pasados los años, se ve que no consigue los resultados apetecidos, excepto en países como Japón, donde la dedicación familiar a la formación de los hijos es incondicional. La escuela pública es el resultado de un movimiento general de los educadores, a menudo animados por el deseo de reforzar el espíritu na-cional. El derecho universal a la educación fue proclamado por los revolucionarios franceses en la Constitución de 1791; Napoleón creó las bases del sistema de liceos y Universidades públicas que aún dura hoy; la III República puso en marcha la gratuidad de la enseñanza elemental. En Prusia, nuestro ya conocido Wilhelm von Humboldt, movido por el espíritu de la Ilustración y apesadumbrado por la derrota de su país ante Napoleón, echó las bases de la organización del sistema educativo alemán. En el Reino Unido, la escuela pública tardó en desarrollarse incluso después del *Elementary Education Act* de 1870; aunque ello no impidió que la población alcanzara privadamente un alto nivel de instrucción, fue imposible detener la marcha hacia una educación general pública[370]. En España, el sistema educativo se desarrolló sobre bases público-privadas, excepto la Universidad, que fue casi totalmente pública hasta muy recientemente. También los EEUU adoptaron la escuela pública desde muy temprano, pues hacia 1840 era general la escuela elemental financiada y controlada por los Estados.

Pues bien, pasado un siglo, los resultados no son demasiado halagüeños. La

escuela pública francesa es objeto del odio y los ataques de una numerosa población joven alienada. En Alemania, el sistema educativo, en especial su Universidad totalmente gratuita, no produce la educación de calidad que cabría esperar del organizado espíritu de esa nación. El primer ministro británico, Tony Blair, ha intentado con poco éxito aumentar la autonomía de los centros del país; y algunas Universidades están debatiendo si renunciar a la financiación pública y privatizarse. España, pese a haber elevado la educación obligatoria y gratuita a los 16 años, lanza al mercado anualmente, como, por cierto, el resto de la Unión Europea, más de un 15% de jóvenes analfabetos funcionales[371]. La escuela pública de los centros de las ciudades en EEUU ni enseña ni mantiene la tranquilidad. En los demás países occidentales, la violencia en los centros crece de manera preocupante. El prejuicio contra la educación privada está derrumbándose a ojos vistas, en especial en países en vías de desarrollo como la India y los de América latina. Incluso en países socialdemócratas como Suecia funciona con éxito el sistema de bonos escolares para la educación primaria y secundaria —y para la sanidad—[372].

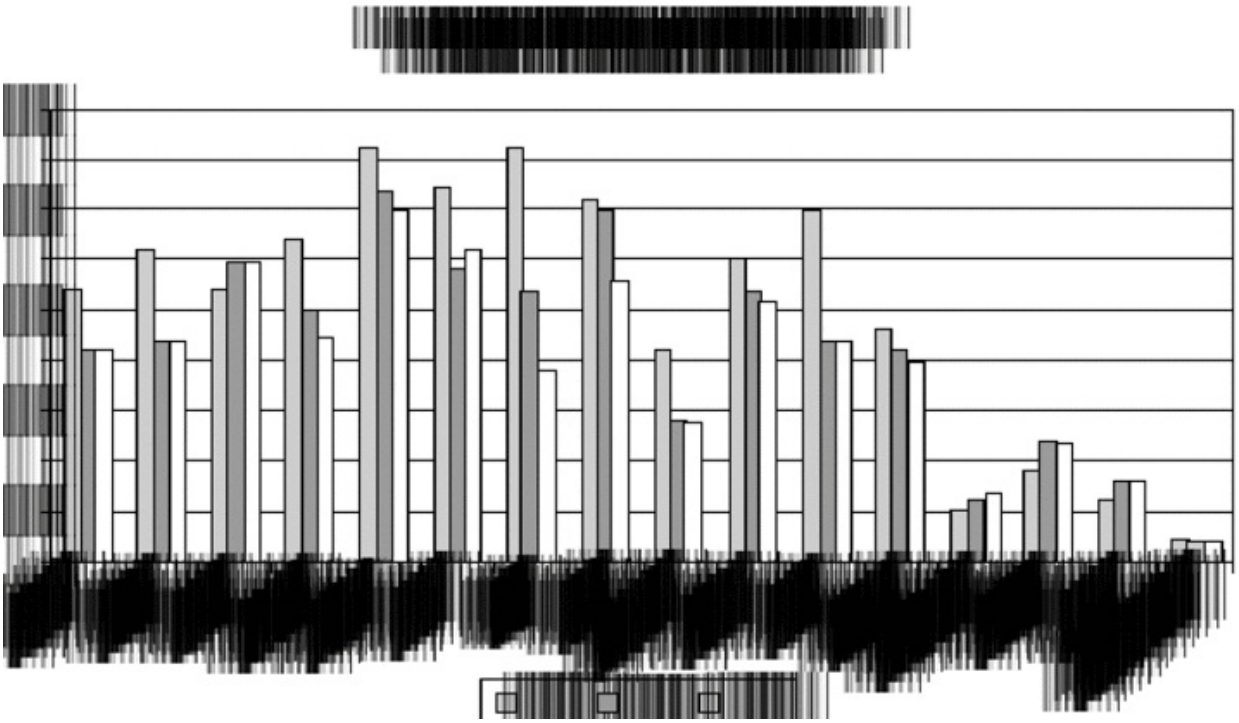
El sistema de retiro regulado por el Estado está en crisis doquiera que existe, sobre todo cuando funciona con la regla de reparto, por la cual los trabajadores empleados mantienen a los jubilados. Esta crisis no sólo afecta a las pensiones públicas, sino también a los planes de pensiones de empresa, en especial los de beneficio determinado y los que unen al retiro un seguro de sanidad. Así, en EEUU y el Reino Unido se pensó que la pequeña cuantía de las pensiones estatales se compensaba ampliamente con los fondos de pensiones constituidos por las corporaciones privadas, pero la prolongación de los años de vida y el aumento del coste de la sanidad para jubilados han puesto muchos de estos fondos en situación de quiebra técnica. La privatización que llevó a cabo en Chile el ministro Piñera, imitada en otros 25 países del mundo cuyo sistema de pensiones se había arruinado, está sirviendo de inspiración para una propuesta de capitalizar y personalizar las pensiones públicas en EEUU. Pero el único remedio que, en mi opinión, valga la pena probar es: fiscalidad baja, ahorro individual y administración privada —y sólo papel subsidiario para el Estado—[373].

La protección laboral completa el sistema de intervención ‘social’ de los Estados, con efectos especialmente dolorosos en los países en vías de

desarrollo donde condena a millones a un infra-mundo laboral. Es empíricamente observable que, cuanto mayor es la intervención en el mercado de trabajo, mayor es el paro oficialmente contabilizado.

En una de sus visitas a Madrid, el prof. Gary Becker de la Universidad de Chicago presentó el siguiente gráfico de regulación comparada (Becker, 2006):

Gráfico 1. **Índice de regulación del mercado de trabajo**



No es casualidad que la diferencia de regulación se refleje en diferencia de tasas de paro. Ello nos lleva a sospechar que ese abultado desempleo se debe a que la regulación, por una parte, encarece artificialmente algunas categorías de trabajadores, y, por otra, incita a que los trabajadores a menudo prefieran estar parados que trabajar.

Cuadro 5. **Tasas de desempleo en varios países, año 2006**	
	En %
Eurolandia	8,0
España	8,3
Alemania	11,0
Francia	9,3
Países Bajos	5,8
Suecia	4,8
Reino Unido	5,3
EEUU	4,6
Japón	4,1

FUENTE: *Economist*, 8 de julio de 2006.

La regulación del mercado de trabajo repercute tanto en la demanda de mano de obra como en la oferta de servicios laborales. En efecto, el recargo que las cotizaciones a la Seguridad Social suponen para el empresario reduce la demanda de trabajadores; mientras que el menor salario neto percibido por el trabajador reduce su oferta: el peso relativo sobre demanda u oferta de esa llamada 'cuña' entre lo que el trabajador recibe y lo que cuesta emplearlo depende de si la economía está boyante o deprimida; pues en un caso carga mayormente el empresario con ella y en el otro el trabajador[374].

Por parte de los trabajadores, ocurre que algunos de los que se declaran parados en realidad están negándose a trabajar legalmente mientras les dura el subsidio de paro[375]. Este efecto se refuerza por la cuantía del subsidio de paro en España, comparado con los salarios de la parte baja de la gama. En el Reino Unido, Canadá y EEUU el subsidio de paro equivale a alrededor de un 15% del salario medio; mientras que en Italia, España y Portugal, la prestación por desempleo como porcentaje del salario medio se encuentra

entre el 30 y el 45%[376]. La correlación con las cifras de paro es muy llamativa. No cabe decir que un país como Canadá sufra de 'capitalismo salvaje' cuando muestra una ocupación que está en línea con otros países 'anglosajones', como se les suele llamar impropiamente. Es cierto que algunos países de la Unión en los que el mercado de trabajo sufre intervenciones públicas profundas, como son Suecia y Países Bajos, parecen gozar de una alta tasa de empleo. Ocurre, sin embargo, que muestran, en el caso de Suecia, un número notable de trabajadores en formación y en el caso de Holanda una alta proporción de personas que dicen sufrir incapacidad laboral permanente o temporal, muchos de los cuales en realidad son parados.

Estado de Bienestar, Estado corruptor

Lo más triste del Estado de Bienestar no es tanto que funcione cada vez peor y que los defectos de sus políticas intervencionistas sirvan de pretexto para más intervenciones. Lo más triste es que una idea tan generosa e idealista, inspirada por una profunda preocupación por los pobres, esté contribuyendo a la decadencia de las virtudes personales y cívicas antes consideradas normales en una sociedad culta.

El periodista británico James Bartholomew ha escrito un notable libro titulado *The Welfare State We're In* (2004), lo que en castellano podría traducirse como «El Estado de Bienestar en el que hemos caído». En él examina todos los lugares comunes sobre el Estado de Bienestar británico, y encuentra que la buena fama de las instituciones que lo componen es inmerecida. El subsidio de desempleo, lejos de ayudar a los trabajadores, es causa de paro más prolongado, con los efectos familiares y psicológicos que esa situación trae consigo. Los niveles de cuidado del *National Health Service* (Sistema Nacional de Salud), especialmente en los hospitales, han ido decayendo, al tiempo que la burocracia ha crecido para responder a las necesidades de planificación del sistema. Un cuarto de las personas adultas en el Reino Unido son 'analfabetas funcionales'. Por contraste, las viviendas subvencionadas, que eran ejemplos de deterioro, insalubridad y violencia, se transformaron cuando Margaret Thatcher vendió gran parte de las casas municipales a sus residentes, aunque las urbanizaciones de casas subvencionadas que quedan siguen siendo foco de decadencia y delito. Los niños nacidos fuera de matrimonio, que suponían el 4% o 5% de los

nacimientos entre 1900 y 1960, ahora alcanzan el 40%, un aumento de madres 'solteras' que tiene alguna relación con que reciben ayuda pública; además son mucho más frecuentes los casos de abusos sexuales y violencia hacia los niños por parte de los 'compañeros' de sus madres que no son el padre natural, sobre todo cuando el compañero maltrata a la madre y no está casado con ella. La cortesía está desapareciendo entre los jóvenes y el *fair play* ya no se estila en los deportes. Pese a haberse multiplicado el PIB real del Reino Unido más de vez y media entre 1950 y 2000, el 57% de los mayores de 65 años tiene que recibir ayuda especial para la pobreza (*means tested state benefit*) —una ayuda especial que se pierde si el jubilado tiene algunos pequeños ahorros—.

En resumen, el *Welfare State* acostumbra a los ciudadanos a confiar en el subsidio de paro, a conformarse mal que bien con una sanidad pública gratuita, a abandonar la educación de sus hijos a centros públicos deficientes, a tener hijos sin sentirse responsables de ellos y a esperar la pensión del Estado. No es sorprendente, pues, que el civismo, la cortesía y la consideración por las que era conocida la población de las Islas Británicas empiece a ser cosa del pasado.

La situación de Francia precisa de menos comentario aún, porque las pantallas de televisión de toda Europa han recogido las revueltas de los jóvenes parados de origen musulmán en noviembre de 2005 y las protestas de estudiantes universitarios en primavera de 2006 contra los planes del Gobierno para introducir contratos temporales. Como bien ha dicho Anthony de Jasay (2006), los franceses saben que no tienen más que manifestarse en las calles con cierta energía para que el Gobierno de turno abandone cualquier plan de reducir las rentas de algún grupo privilegiado. Los verdaderos rentistas —sean éstos latifundistas de L'Île de France subvencionados por la Política Agraria Comunitaria de la UE, sean profesores amenazados por la reforma universitaria, o los empleados públicos del ferrocarril o la electricidad, los parados que trabajan en el mercado negro, los funcionarios de las 35 horas de trabajo y 40 días de vacaciones pagadas, los burócratas instalados en los sindicatos— todos ellos tienen la habilidad de esconder la mano tras incitar a algún grupo explotado por ellos para que desate la violencia en su lugar. Durante sus once años de presidente, Jacques Chirac ha cedido siempre ante las revueltas callejeras. Ahí tenemos al país y

al político que simbolizan la cerrazón frente al mundialismo[377].

El otro camino para vencer la pobreza

Las ayudas que presta el Estado de Bienestar no son del todo negativas, pues siempre se benefician algunas personas totalmente incapaces a quienes quizá la caridad privada no habría atendido. Pero también hay maneras de prestar ayuda sin desmoralizar.

Un ejemplo notable es la reforma del sistema de Ayuda Social o *Welfare* de los EEUU, impuesta en 1996 al presidente Clinton, por un Congreso que dominaba la Derecha del partido Republicano que lideraba el senador Gringrich[378]. La *Welfare* había sido creada por Franklin Roosevelt en el marco de su New Deal y en ese año de 1996 mantenía con dinero público a más de 5 millones de familias —principalmente madres solteras sin trabajo que tenían hijos promiscuamente para aumentar sus ingresos—. La nueva ley iba a cortar al cabo de los cinco años los subsidios federales distribuidos a los estados, destinados a dar ayuda a los sin trabajo. Los subsidiados se verían forzados a emplearse. El recorte no era total, pues una parte de esos fondos se destinarían a formación, fondos que se unirían a los suplementos fiscales ya existentes de sueldos bajos[379]. También se mantenían las ayudas a los aquejados de incapacidad permanente.

La izquierda solidaria puso el grito en el cielo: alguna ONG llegó a pronosticar un aumento de más de 1,1 millones de niños pobres. Pero el resultado ha sido inesperadamente halagüeño. Diez años después de la reforma, el número de familias necesitadas de subvención social ha caído de los 5 millones mencionados a 2. Un problema grave lo constituían las madres que nunca se habían casado: su tasa de empleo pasó de un 44% en 1993 a un 66% en 2000.

Es posible que hasta un tercio de esa mejora se haya debido a la reducción de la tasa de paro de la economía americana en su conjunto —pues la creación de puestos de trabajo es un arma muy poderosa para vencer la pobreza—. También es verdad que alrededor de un 10% de los que antes recibían ayuda pública son incapaces de empleo y malos educadores de sus hijos, con lo que la ayuda pública no se ha quedado sin papel. Sin embargo, con la reforma el

sistema ha vuelto a centrarse en los que de verdad necesitan ayuda.

Si nos elevamos a un punto de vista más general, el remedio más eficaz contra la pobreza es el desarrollo económico traído por la economía de mercado y el libre comercio. Los defensores de la redistribución forzosa por medio de una panoplia de servicios públicos gratuitos dentro de cada país, o de la ayuda graciosa de los países ricos a los países pobres, tienen que reconocer que hay modos más eficaces de combatir la pobreza que la caridad estatal, sobre todo la que va a los bolsillos de falsos pobres o de gobiernos corruptos.

El economista Xavier Sala i Martín lleva algunos años esforzándose por mostrar que la pobreza y la desigualdad del mundo están reduciéndose gracias a la globalización. En uno de sus últimos trabajos llega a dos grandes conclusiones: que en el último cuarto del siglo XX el número absoluto de pobres en el mundo ha disminuido y sigue disminuyendo, pese a que la población mundial ha crecido notablemente; y que esa mejora está dejando a un lado a África al sur del Magreb, sin duda debido a guerras y fallos institucionales[380].

Para llegar a la primera conclusión, aplica Sala cuatro medidas de pobreza: el número de gente que vive con 1$ al día, 1’5$/día, 2$/día, y 3$/día: pues bien, la proporción de pobres en el mundo se redujo por un factor de casi tres en cada una de las cuatro definiciones; y el número absoluto de pobres cayó entre 212 y 428 millones de personas, pese a que la población aumentó aproximadamente 2.000 millones de 1970 a 2000.

Por lo que se refiere al África, su triste evolución en materia de desarrollo ha propiciado no una disminución de las tasas de pobreza y del número de pobres, sino el aumento de ambos en los últimos treinta años. Mientras en 1970 el 87% de los pobres del mundo vivía en el Sureste y el Este de Asia, en la actualidad sólo vive en Asia el 18%, mientras que en África está el 68%.

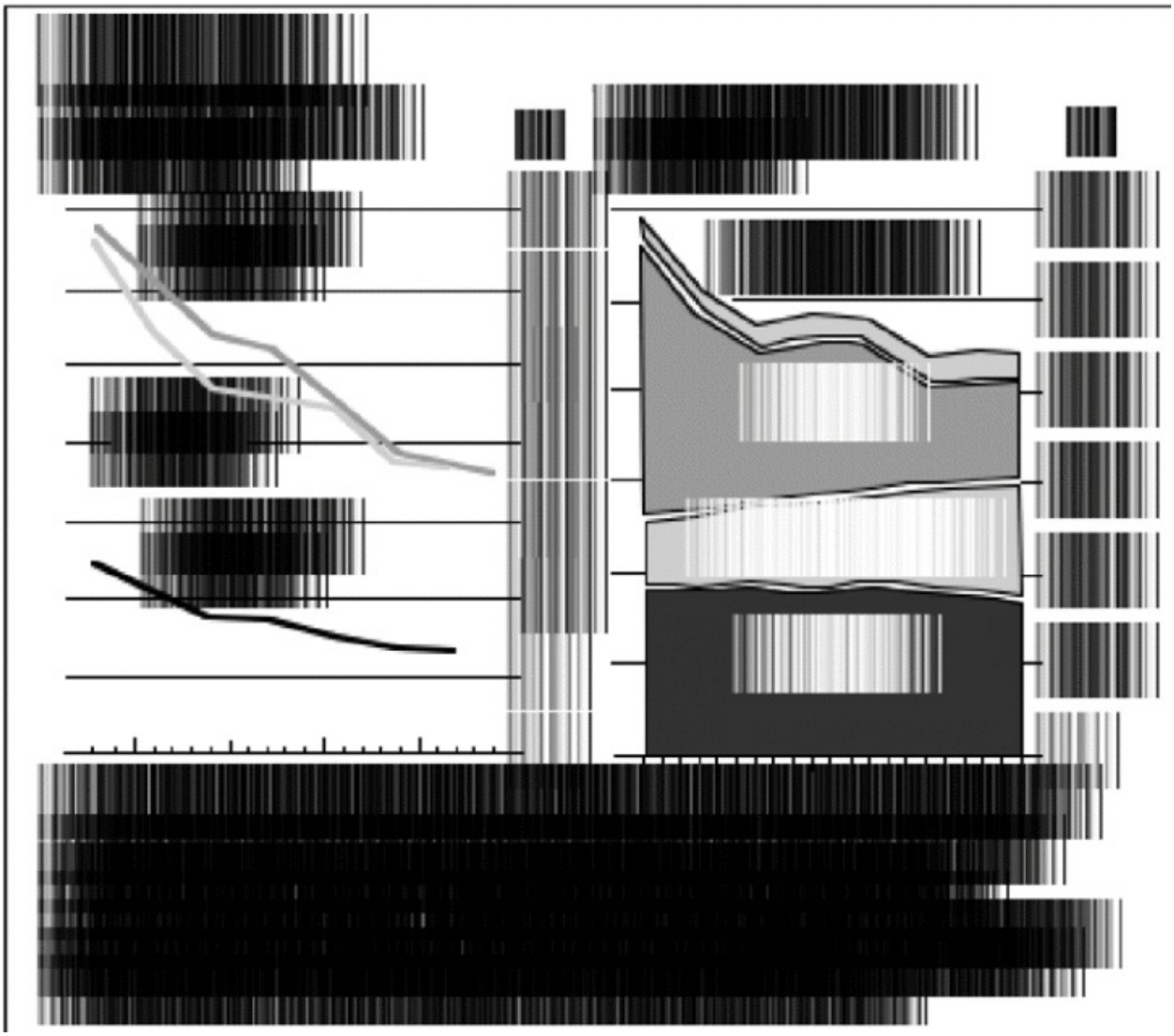
Las cifras de Sala i Martín han dado lugar, cómo no, a una intensa polémica, en especial porque no coincidían con las de la ONU y el Banco Mundial. Sin embargo, este último Instituto ha revisado sus estimaciones y las ha aproximado a las de Salas[381]. Como puede verse en el gráfico que publicó *The Economist* al comentar esa polémica, la tendencia de reducción de la

pobreza del mundo es virtualmente la misma en ambas estimaciones (Gráfico 2).

La victoria sobre la pobreza aún está lejos, pero no me cabe ninguna duda sobre quiénes son los que hacen más por los pobres: no son las ONGs, por más que la mayor parte hagan un trabajo muy apreciable, sino los liberadores del comercio y las economías nacionales.

Tampoco es al caso estudiar aquí la cronología y detalles de la reconfortante evolución de los países del Este de Asia. Cualquier lector de periódicos estará al tanto de la transformación económica de China y también de las tensiones que están apareciendo allí por falta de libertad política. El caso de la India es peculiar. Los próceres de la independencia por suerte trajeron y mantuvieron el sufragio universal, poco frecuente en el Tercer Mundo. Pero esa gran democracia sufrió, desde su independencia en 1946 hasta la apertura de la economía en 1981, los efectos paralizantes de un sistema intervenido y planificado. Los primeros líderes de la India independiente venían infectados de cultura social-demócrata, adquirida en el Reino Unido durante sus estudios de juventud. Muchos profesores de Cambridge y Oxford, y la mayoría de los estudiantes de la London School of Economics, consideraban el experimento planificador de la URSS como el no va más del progreso económico. Salvo para algunos catedráticos de economía de la LSE, el *laissez-faire*, el libre comercio, el mercado eran ideas pasadas. Tuvo que venir la crisis mundial de 1981, que, por su gravedad, hizo ver la necesidad de un cam

Gráfico 2. **Estimaciones del porcentaje y número de pobres en la población mundial por Sala i Martín y el Banco Mundial**



FUENTE: *The Economist,* Sección «Finance and Economics», 07iv04.

bio de dirección. El entonces ministro de Hacienda y hoy primer ministro Singh abandonó la política económica, inspirada por Gandhi y puesta en práctica por los Nehru, de empresas públicas e industrialización autóctona y rural. Con medidas liberalizadoras paralelas de las de China, impulsó el despegue capitalista de ese inmenso país, cuya tasa de crecimiento en el nuevo siglo ha pasado de un 4% en 2000 a un 9,3% en 2006. El premio Nobel Amartya Sen, de quien me voy a ocupar ahora, sigue con los *tics* de sus Universidades de formación, proponiendo como un modelo de desarrollo humano lo conseguido en el estado de Kérala por la política de bienestar de Gobiernos de corte comunista. Pero no insiste tanto en los éxitos de los 'Silicon Valley' indios de Bangalore y Hyderabad.

En conclusión, parece que las tesis del liberalismo clásico no eran tan absurdas como muchos han dicho y dicen: la desigualdad no importa tanto como la pobreza; ni la pobreza tanto como la ausencia de igualdad ante la ley y la igualdad del voto, que, si funcionan bien, protegen la libertad individual y traen la prosperidad económica. Ahora hay que preguntarse qué es lo que ha emponzoñado el liberalismo.

2. ISAIAH BERLIN Y LA LIBERTAD FRENTE A LA VIOLENCIA Y LA COERCIÓN

Dos conceptos contrapuestos de libertad personal

Fue Isaiah Berlin, en su famoso ensayo «Dos conceptos de la libertad» (1958), quien marcó más claramente la diferencia entre *liberty from*, libertad «negativa» o formal, y *liberty to*, libertad «positiva» o posesiva. Berlin dividió la libertad positiva a su vez en dos: la libertad como posesión de medios para actuar a voluntad, y la libertad como posesión de un estatus social colectivo[382]. Para Berlin, la libertad personal consistía en no sufrir violencia ni coacción y no debía confundirse con el tener a disposición medios, oportunidades o capacidades de goce, ni con la participación de los individuos en las decisiones comunales que les afectan. El aumento de las oportunidades de funcionar a disposición de los individuos y su participación en un grupo social que decide su propio destino pueden ser aspectos positivos de una sociedad, pero vienen por desgracia muchas veces acompañados de invasiones de la esfera personal, definida por la libertad 'formal' o 'negativa', y a fin de cuentas preñadas de erosiones de la autonomía individual.

Libertad negativa o clásica, y libertad positiva o sustantiva

Isaiah Berlin comenzó su análisis diciendo que
«una de las grandes cuestiones de nuestro mundo [...] es la guerra abierta entre dos sistemas de ideas que dan respuestas diferentes y conflictivas a lo que ha sido la cuestión central de la política —la cuestión de la obediencia y la coerción—. '¿Por qué debo yo (o cualquier otra persona) obedecer a otro cualquiera?'. '¿Por qué no debería yo vivir como guste?'. '¿Debo obedecer?'. 'Si desobedezco, ¿se me puede coaccionar?'»[383].

El coaccionar al ser humano, prosiguió Berlin, es privarle de su libertad, por lo que es necesario para contestar esas preguntas entender lo que significa tal

privación. Distinguió para ello Berlin entre dos sentidos del concepto de libertad. El primer sentido es «negativo»:

«Es el que está implícito en la respuesta a la pregunta '¿En qué área ha de considerarse que debe permitírsele a una persona —o grupo de personas— hacer, o ser lo que es capaz de ser o hacer, sin que nadie se interfiera?'».

Desde este punto de vista, la libertad política consiste en no ser coartado en la realización de los propios planes ni verse impedido de realizar lo que uno cree que está bien:

«La coacción no es [...] un término que incluya todas las formas de falta de capacidad [para hacer lo que yo quiera]. Me falta libertad política sólo si algún ser humano me impide alcanzar una meta. La mera incapacidad de alcanzar una meta no es falta de libertad política» (p. 122).

Por ejemplo, la imposibilidad de dar un salto de diez metros o de entender algunos de los pasajes más oscuros de Hegel, añadió Berlin con cierta sorna[384], no supone falta de libertad política. También subrayó que no siempre que un ser humano me impide conseguir lo que pretendo me falta libertad, por ejemplo, cuando la ley me prohíbe invadir la propiedad ajena[385]. Esta definición de libertad política 'negativa' se caracteriza, pues, por las dos notas de autogobierno y legitimidad.

El segundo concepto de libertad lo llamó Berlin 'positivo'. Según esta concepción, toda incapacidad de conseguir lo que uno quiera, toda carencia de medios para expresar lo que uno lleva dentro, para experimentar, para gozar, para realizar un deseo o para participar en una empresa colectiva es una limitación de la libertad. La libertad es fantasía y auto-realización, es odio de los límites y las reglas, es fusión en un cuerpo colectivo, es capricho romántico y revolucionario a lo Byron[386]. Curiosamente, los utilitaristas y los igualitarios coinciden con los románticos en esta concepción positiva de la libertad política: para éstos, las personas ven cercenada su libertad cuando carecen de medios para ser felices, cuando no son iguales sus oportunidades. Los románticos añaden la falta de soberanía colectiva.

En suma, la noción de libertad positiva ha tomado dos formas gemelas en el pensamiento político occidental. Una es la de la libertad de oportunidades

para dar salida a las capacidades, inclinaciones, deseos, incluso caprichos del individuo. Otra es la liberación colectiva en la que los individuos satisfacen su deseo de *status*, su exigencia de respeto social al grupo al que pertenecen.

La seducción de una concepción positiva de la libertad

Comenzó Berlin por admitir en este punto que
«es verdad que ofrecer [...] salvaguardias contra la intervención del Estado a gente medio desnuda, analfabeta, subalimentada y enferma es burlarse de su condición. [...] ¿Qué es la libertad para quienes no pueden hacer uso de ella? [...] Lo primero es lo primero. [...] Hay situaciones en las que unas botas son superiores a las obras de Shakespeare».

Acepto que la pobreza, la enfermedad y la necesidad cierran oportunidades de elección; y que el dinero y la riqueza pueden hacer que el hombre sea más dueño de su destino. Este pensamiento hace que muchos liberales a la americana sostengan indebidamente que la libertad es mayor cuando los individuos se liberan del hambre, la enfermedad, y la ignorancia, como decía Franklin Roosevelt. Pero otros muchos dudamos de que sea más autónomo o se gobierne mejor a sí mismo quien depende del subsidio ajeno, cuando podría ser independiente aunque pobre. El que la sociedad, justificadamente, como he dicho, ponga al alcance de todos un mínimo indispensable para vivir no quiere decir que con esa ayuda los socorridos sean mucho más libres. La libertad concebida como autogobierno es otra cosa que el buen pasar. Tenía, pues, razón Berlin al concluir que es pura demagogia el decir que un campesino hambriento carece de libertad jurídica por el mero hecho de ser pobre: «la libertad no es la ausencia de todo tipo de frustración», cual sería la nacida de la falta de medios económicos. Decir eso «hincharía el significado de la palabra hasta hacerla significar demasiado o demasiado poco»[387].

Cierto también que la carencia de derechos políticos de una «clase» social explotada o una «nación» oprimida puede ser un grave obstáculo para el ejercicio individual de la libertad de expresión o de asociación. Al sentirse miembros de un grupo no reconocido o suficientemente respetado, los individuos buscan «la emancipación de una clase entera, o comunidad, o nación, o raza, o sexo, o profesión»[388]. Sin embargo, este concepto de libertad como sentimiento colectivo a menudo casa mal con las libertades

individuales que queremos proteger los defensores de las libertades formales. La solidaridad en la lucha por los intereses de clase, la formación coactiva de un espíritu nacional a menudo conllevan graves limitaciones del auto-gobierno personal. La confusión entre libertades personales e independencia nacional tuvo su principio en la mismísima revolución francesa, cuando la *nation française* regó con la sangre impura de los invasores los surcos de sus campos. Napoleón liberó nación tras nación sin permitir que florecieran las libertades. Durante la emancipación de la América hispana, sin embargo, los dos conceptos estaban claramente separados. En el frontispicio del Parlamento de Colombia campea esta frase del General Santander: «Las armas os dieron la independencia, las leyes os darán la libertad»[389]. Esta sabia distinción se olvidó al correr del siglo XIX y durante todo el siglo XX, tiempo en que cada vez se han mezclado más nacionalismo y liberalismo.

Si confundimos la libertad política con la capacidad de hacer y con la emancipación del grupo, y no la concebimos como la defensa de una esfera personal, tenderemos a olvidar la importancia que tienen los derechos humanos y políticos para un pobre o un discriminado por razón de raza, sexo o nacionalidad. Esas libertades clásicas se creen destinadas sólo a los privilegiados. Muy al contrario, lo que parece proteger sólo a los ricos es esencial para el pobre, la concubina, el pariah: sin *habeas corpus*; sin unos mínimos derechos de propiedad; sin el respeto de los acuerdos y contratos suscritos, con el esposo, con el patrón o el casero; sin derecho de voto, el proletario no podrá siquiera iniciar el camino hacia un mayor bienestar para sí y su familia.

Cierto es que a menudo quienes entienden la libertad como oportunidad o riqueza incluyen libertades formales dentro de las mal llamadas ‘libertades positivas’. Pero, al colocar todo en el mismo nivel, tendrán menos escrúpulo en recortar esas libertades clásicas, si lo ven necesario para garantizar la igualdad de oportunidades y funcionamientos. Por higiene mental y política, creo, pues, indispensable reservar el título de libertades para las formales o clásicas. Tal distinción es crucial para quienes consideramos que la democracia sólo puede sobrevivir al populismo si se basa en unas reglas supremas en cuyo marco los individuos puedan buscar sus propias oportunidades y cuando reduce la acción de gobierno a la administración de las decisiones comunales[390].

Libertad como igualdad de oportunidades de goce

La distinción entre libertad negativa y positiva la rechazan aquellos filósofos que, por su amor a la igualdad, consideran que los pobres son menos libres que los ricos por no gozar de igual capacidad para realizarse, aun cuando sean unos y otros iguales ante la Ley. Estos críticos de la sociedad capitalista entienden que la libertad no es completa si los individuos no poseen los medios necesarios para que florezca su personalidad. Ciertamente consideran la violencia y la coacción como obstáculos al pleno goce de la libertad positiva. Pero no creen que la garantía de libertad negativa baste para que una persona sea plenamente libre y, colocándola en un mismo plano, permiten que a veces se la recorte en aras de otros valores[391].

Rawls, por ejemplo, habla de «bienes sociales primarios», como son «derechos y libertades, oportunidades y poderes, ingreso y riqueza, [...] y un sentido de la propia valía». Amartya Sen acepta la centralidad de las libertades negativas y propone que las libertades procedimentales formen parte del diseño de estados finales perseguidos por la acción social; pero concibe la libertad de una persona de forma mucho más amplia, como la posesión de 'capacidades' para buscar el 'bien-estar'[392].

«Para formarnos una opinión del estado de una sociedad, habría que dar importancia a las libertades de que disfrutan las distintas personas para obtener bien-estar. [...] Podremos considerar 'justo' que los individuos tengan una sustancial libertad de bien-estar».

Es claro que Sen ve la libertad como una capacidad de sentirse bien, lo que para él incluye al menos el estar suficientemente alimentado, gozar de buena salud y no sufrir mortalidad prematura, pero además toda una gama de otros bienes esenciales o incluso no esenciales[393].

Todos estos autores en realidad disuelven la '*liberty from*' dentro de la '*liberty to*'[394]. Al hacerlo así, están coloreando de relativismo la noción de libertad personal. Estas dimensiones positivas de la 'libertad' son difíciles de calificar como condiciones también necesarias. La cantidad de riqueza suficiente para decir que una persona es libre será distinta dependiendo de la productividad económica de la sociedad en cuestión. La solución que estos

autores proponen para prestar un carácter más definido a algo que ven como meramente relativo pasa por añadir a la libertad una dimensión de igualdad sustantiva. Para ellos, los hombres no son libres si no son también en lo fundamental comparativamente iguales en las oportunidades a su disposición[395].

¿Libertad, Igualdad, Fraternidad?

Como digo, Berlin no distinguió en realidad dos interpretaciones del concepto de libertad, sino tres. Los tres sentidos del concepto de libertad pueden clasificarse convenientemente con ayuda del lema de la Revolución francesa, 'Libertad, Igualdad y Fraternidad'. A la definición *liberal clásica*, que clama por una esfera de autonomía, se la ha designado con los calificativos de libertad 'negativa', 'formal' o 'clásica'[396]. A la interpretación *igualitaria*, basada en la igualdad de oportunidades o de posibilidades de funcionamiento de los individuos, se la ha designado como libertad 'positiva', 'material' o 'posesiva'[397]. A la visión *fraternal* de la autonomía, la de quienes, según nota agudamente Berlin, no concebían que la libertad fuera completa sin el reconocimiento de un *status* colectivo, la ha llamado Juan Urrutia la «interpretación fratricial de los derechos humanos»[398].

A Berlin no le parecía fácil diferenciar la libertad negativa de la libertad positiva en estas sus dos versiones, la posesiva y la colectiva. Al entenderse la autonomía personal como que las personas quieren ser dueñas de sí mismas, resultaba difícil evitar que, en nombre de la libertad, los individuos exigieran a la sociedad los medios económicos para poder florecer, así como el reconocimiento y respeto del grupo al que pertenecían. Pero, en opinión de Berlin, «las nociones 'positiva' y 'negativa' de la libertad se han desarrollado históricamente de manera divergente, [...] hasta que han llegado a entrar en conflicto»[399].

La concepción de libertad como oportunidad de funcionar y realizarse ha llevado a la propuesta de la necesidad de garantizar un bienestar general con el que todos tengan a su disposición iguales medios para florecer: es decir, la exigencia de una igualdad de oportunidades como maná caído del cielo. Pero no se ve la razón para llamar 'libertad' a lo que destruye una de sus notas fundamentales, la responsabilidad.

Igualmente, «la búsqueda de *status*», el deseo de que a uno le reconozcan su identidad de grupo, raza o nacionalidad, la confusión entre libertad y soberanía, «al confundir la libertad con sus hermanas, igualdad y fraternidad, llega a conclusiones igualmente iliberales». La falta de libertad de la que se quejan los hombres en grupo consiste en «falta del debido reconocimiento».

«Es este deseo de reconocimiento recíproco el que lleva a que los ciudadanos de las democracias más autoritarias del mundo las prefieran conscientemente a las oligarquías más ilustradas»[400].

Eso explica que, en los antiguos imperios coloniales, haya opresores soportados con mansedumbre por sus ciudadanos en nombre de la independencia nacional o la emancipación de la raza. Pero tampoco en este caso se arregla nada con llamar 'libertad' a ese tipo de emancipación nacional, tribal, de clase o de grupo. Esas ansias identitarias responden, sin duda, a profundas aspiraciones de numerosas personas, pero no contribuyen a fomentar las libertades individuales y a menudo conducen a graves invasiones de tales libertades.

Peligrosa confusión[401]

La confusión entre las tres formas de libertad tiene graves consecuencias políticas. Se ha convertido casi en un lugar común el decir que una persona no es total y verdaderamente libre si, además de gozar de inmunidad personal en un ámbito en el que no pueda inmiscuirse una autoridad externa, no disfruta también de medios económicos y políticos suficientes para ejercer realmente su libre voluntad y realizarse. Ello conduce a propuestas de intervención pública cuyo objeto es el de equiparar las oportunidades personales y comunitarias de todos los individuos de una sociedad, sin pararse a pensar en lo que ocurre con la libertad individual en una sociedad de paniaguados o una comunidad tribal[402].

Es crucial la correcta comprensión del concepto de 'autonomía'. No significa 'poder desenvolverse sin impedimento alguno', ni 'realizar las potencialidades del propio ser', ni 'formar parte de una comunidad que se autodetermina'. Autonomía personal significa tener protegida una esfera en la que el individuo puede decidir por sí mismo, libre de la ilegítima presión,

coacción o violencia de otros. Por eso, insistió Isaiah Berlin, quienes llaman libertad a la abundancia de medios, la igualdad de oportunidades no hacen sino enturbiar interesadamente los conceptos, y más aún los que llaman libertad a la independencia nacional.

La paradoja planteada por la moderna visión de la libertad como abundancia de medios para gozar, para 'realizarse' personal y colectivamente, para 'funcionar' consiste, pues, en lo siguiente. Por un lado, parece de sentido común el afirmar que cuanto más pudientes, más libres somos de hacer lo que queramos; y cuanto más partícipes, real o virtualmente, en las decisiones colectivas, más nos gobernamos a nosotros mismos. Sin duda es bueno en sí mismo el garantizar un mínimo vital, el reducir la pobreza con servicios sociales o quizá con un ingreso mínimo en metálico[403], y la sociedad puede legítimamente tomar medidas para conseguirlo —mientras no sean contraproducentes—. También puede ser un fin colectivo encomiable el que un pueblo busque emanciparse de la opresión extranjera —mientras eso no le lleve a oprimir a su vez—. Lo uno restablece un mínimo de bienestar y lo otro los rudimentos de la independencia. Pero no cabe cerrar los ojos ante el hecho de que ese tipo de ayudas sociales, que en caso extremo son inexcusables, lejos de fomentar la libertad responsable, a menudo crean situaciones de dependencia y peligrosa corrupción; ni pasar por alto que la libertad personal a menudo padece con los movimientos de autodeterminación.

El discutible relativismo ético de Berlin

En todo esto acierta Berlin. Sin embargo, veo un fallo en la base filosófica de su concepto de libertad. Hace bien en interpretarla como gobierno de uno mismo, libre de la interferencia ilegítima de otro en nuestra esfera individual. Pero la justifica por el pluralismo constitutivo, inevitable, de los valores humanos.

«El liberal moderno [decía Berlin en realidad de sí mismo] busca una situación en la que un mayor número de individuos pueda llegar a la realización de una mayor cantidad de sus fines, sin evaluar estos fines en sí mismos, excepto en cuanto puedan frustrar los objetivos de otros. Desea que las fronteras entre individuos o grupos de hombres se marquen sólo con el fin de prevenir colisiones entre propósitos humanos».

Para el relativista que Berlin era, los valores humanos son incompatibles, incomparables e inconmensurables. «No todas las cosas buenas son compatibles, y aún menos todos los ideales de la humanidad»[404]. Para él, el liberalismo negativo era sólo una manera de mantener en lo posible la paz dentro de las sociedades humanas y la convivencia entre ellas. No era Berlin de los que interpretan el liberalismo negativo como la traducción en la práctica del valor supremo de la libertad individual[405].

Podría decirse que el relativismo de Berlin era incluso combativo, al avisar que los 'meta-relatos', como dirían los post-modernistas de hoy, eran peligrosos. Advirtió que el sostener la existencia de valores universales y últimos superiores a todos los demás conducía al paternalismo religioso o al totalitarismo platónico. El lema de que 'la verdad os hará libres', añadió, podría haber campeado en el frontispicio del Templo de Sarastro en *La flauta mágica* de Mozart. Lo entendía como típico de los excesos de la modernidad racionalista al estilo del siglo XVIII.

«Kant y los racionalistas de su molde creen que no todos los fines tienen igual valor. Para ellos los límites de la libertad se determinan aplicándoles las reglas de la razón, que [...] es una facultad que crea o revela una finalidad idéntica en todos los hombres y para todos los hombres. En el nombre de la razón, todo lo que es no-racional puede ser condenado»[406].

Temía que esa unidad de valores nos condujera a una opresión como la ejercida por los inquisidores, que querían obligarnos a salvar nuestra alma en el seno de la Iglesia, o a la forzada sumisión de los ciudadanos a la voluntad general en la república de Rousseau, o al utópico hombre nuevo de los jacobinos y los comunistas. En la vida social, afirmó, existían casos insolubles, casos indecidibles sobre la base de un principio inclusivo.

Esta salida no es satisfactoria si tomamos en serio la vida moral. Es verdad que entre los humanos se plantean insolubles conflictos de valores. Es cierto que, sin conflictos de valores sincera y profundamente mantenidos, desaparecería la tragedia y todo se convertiría en elementales enfrentamientos de intereses y poder: la razón no puede resolver la verdadera tragedia, pues ella ocurre, no ya cuando ambas partes *creen* tener razón, sino cuando ambas

la *tienen*. Antígona tenía la obligación de enterrar a su hermano Polyneikis y desobedecer la prohibición de Creón; el deber de éste como rey era condenar al sedicioso a ser pasto de fieras y aves de rapiña y emparedar a la subversiva hermana por desobediencia.

Sin embargo, para que los conflictos sean trágicos y conduzcan a la purificación catártica de quienes los contemplan es indispensable que todos, incluso los espectadores, acepten un valor superior. Si Antígona no fuera más que una muchacha supersticiosa y Creón un tirano cruel, el conflicto se convertiría en un drama banal. Lo que lo eleva a un plano trágico es el hecho de que, en un nivel superior, ambos personajes obedecen un mismo valor: no pueden, mejor dicho, no quieren sustraerse a la responsabilidad de hacer lo que está bien. Hay dos bienes en conflicto, la piedad fraterna y el peso de la púrpura, pero un solo valor que ambos toman como absoluto, el de ser capaz de cargar con las consecuencias del bien obrar. En cuanto a los espectadores, Pinker cita el siguiente texto de la *Cambridge Encyclopaedia*:

«El propósito fundamental de la tragedia […] según Aristóteles, es despertar la compasión y el miedo, un sentimiento de admiración y de sobrecogimiento ante el potencial humano, incluido el potencial para sufrir; supone una afirmación del valor humano ante un universo hostil»[407].

Los conflictos trágicos de valores no sólo pueden dar lugar a enfrentamientos irreducibles, sino también a catarsis redentoras.

Si bien la distinción entre libertad negativa y oportunidades positivas marcada por Berlin servía para cerrar el paso a un igualitarismo y un comunitarismo destructores de la individualidad, su rechazo de todo valor supremo, curiosa ironía, abrió un portillo a ese nihilismo romántico que el mismo Berlin había diseccionado con tanto acierto[408].

Meta-reglas y razón práctica

La dimensión moral en un mundo de formas de vida encontradas, de florecimientos personales diversos y a veces incompatibles, exige que separemos los valores en dos planos, el de las meta-reglas y el de las normas prácticas: las primeras son reglas mínimas que, partiendo del valor superior del respeto del individuo, nos señalan lo que es correcto; las segundas son las

normas de la razón práctica, guías personales que, adaptadas a los proyectos y la circunstancia de cada uno, nos dicen lo que es bueno.

La distinción entre el plano de lo correcto y el de lo bueno («what is right» y «what is good», como reza la distinción en idioma inglés) es esencial para consolidar la filosofía de la libertad. En el nivel superior, se fijan esas meta-reglas universales de comportamiento correcto mínimo[409] que marcan el espacio en el que los individuos pueden realizar lo que según cada uno de ellos es lo bueno. En el nivel de lo concreto, se encuentran las normas de florecimiento humano, que no son el resultado del capricho individual precisamente porque derivan su respetabilidad del individualismo ético. Como dicen Rasmussen y Den Uyl:

«¿podría nadie mantener que fructifica como persona, si no tuviera ni buscara amigos; careciera de integridad, valentía o justicia; dejara que sus pasiones se desbocaran o reprimiera toda emoción; no le importara nada el conocimiento, la razón, la coherencia o la verdad? ¿No es Sócrates insatisfecho mejor que un cerdo satisfecho?»[410].

En efecto, pese a que las formas de vida adecuadas a la personalidad de cada individuo pueden ser muy diferentes, hay una envolvente común de dignidad individual que hace rechazables algunas conductas, aunque el individuo las haya elegido libremente. Esas virtudes pertenecientes al plano de la moral personal pueden florecer de maneras muy distintas y aun encontradas en la vida práctica. Las consideramos, sin embargo, virtudes porque en el plano meta-ético la Humanidad ha ido descubriendo una regla de respeto propio y respeto de los demás, que ciertamente no lo resuelve todo, pero que sí delimita lo aceptable. Expuestas las culturas más tribales y colectivas al ejemplo de otras individualistas, esa meta-regla de respeto individual va adquiriendo un atractivo irresistible, especialmente para los oprimidos, como son los esclavos y las mujeres.

Pero esa meta-ética de la dignidad individual no es disolvente de toda moral, como podía hacernos temer el liberalismo romántico del ‘todo vale’. El que obedezcamos una meta-regla de respeto no quiere decir que tengamos que aceptar en el plano práctico la corrupción causada por evidentes vicios. En el apartado 4. de este mismo capítulo tendré ocasión de extenderme sobre este

pensamiento, pero un ejemplo ayudará a entender ahora esta novísima doctrina: las virtudes personales que exige el desempeño de las profesiones de soldado y de profesor son muy distintas y quizá incompatibles e incomparables entre sí, pero en ambas formas de moral la meta-regla de respeto individual permitirá denunciar y condenar comportamientos cobardes o crueles, aunque tengan concreciones muy distintas en cada modo de vida.

Agradezcamos de todas formas a Berlin que dijera que «la libertad es la libertad, no la igualdad o la imparcialidad o la justicia o la cultura, o la felicidad humana o una conciencia tranquila»[411].

3. LA AUTONOMÍA INDIVIDUAL SEGÚN FRIEDRICH VON HAYEK Y SEGÚN AMARTYA SEN

Dos campeones frente a frente

Presentados los conceptos de libertad negativa y libertad positiva, y resumida la defensa de la libertad negativa por Berlin, se trata ahora de ahondar en la distinción entre esos dos conceptos, porque es una distinción que a muchos resulta anti-intuitiva. ¿No son ambas, la negativa o clásica y la positiva o posesiva, dos caras de una misma moneda, dos aspectos de la autonomía personal? El estar libres de coacción, ¿no es la primera condición para ser libres de elegir? La ampliación de las posibilidades de elegir, ¿no equivale a mayor libertad?

Para contestar esas preguntas conviene poner frente a frente a los más poderosos campeones de cada uno de esos conceptos, negativo y positivo, de la autonomía personal. Enfrentaré a dos grandes intelectuales, situados en vértices casi opuestos en el campo de la libertad: Friedrich von Hayek, premio Nobel de economía de 1974, a cuyo liberalismo clásico fui acercándome mientras me distanciaba del romanticismo de Stuart Mill; y Amartya Sen, premio Nobel de economía de 1998, bajo quien estudié con aprovechamiento, ya que pude aclarar por qué estaba en desacuerdo con su *liberalism* a la americana.

Hayek, en *La Constitución de la libertad* (1960) y en *El espejismo de la política social*, volumen II de su gran obra *Derecho, legislación y libertad* (1976), destaca la evitación de la violencia física o moral que un grupo o una persona pueden ejercer sobre un individuo como característica fundamental

de la libertad política: ser libre es *no* sufrir violencia o coerción humana. Sen, por su parte, en muchos escritos recogidos en *Racionalidad y libertad* (2002) y sobre todo en su *Nuevo examen de la desigualdad* (1992), intenta subsumir la libertad negativa en la positiva y la presenta como un mero elemento de la posibilidad de conseguir lo que uno valora. Para Hayek, el individuo es libre en la medida en que las instituciones le permiten defenderse del mal y la coerción practicados por otros individuos. Para Sen, la libertad es el resultado de un esfuerzo colectivo de promover el bienestar y expandir la capacidad de elección de los individuos.

A) Hayek o la fuerza del No

Empecemos por la visión, sin duda anti-intuitiva, de Hayek de lo fundamental de la libertad, la concepción de las condiciones necesarias para que los individuos puedan gobernarse a sí mismos.

Minimizar la coerción

El capítulo nueve de *La Constitución de la libertad* (1960) se titula «La coerción y el Estado» y en él Hayek presenta como principal justificación de la acción del Estado la reducción al mínimo de la coerción y las varias formas de daño que unas personas pueden infligir a otras:

«La libertad sólo exige que se impida la coerción y la violencia, el fraude y el engaño, excepto en lo que se refiere a la coerción cuyo fin sea imponer reglas públicas que mejor aseguren las condiciones bajo las cuales el individuo pueda dar a sus actividades una forma coherente y racional»[412].

Eso no quiere decir que no haya otras formas aceptables de acción pública, pero su objeto será distinto del de la protección de la libertad. Para financiarlas será necesaria la recaudación coactiva de impuestos: de aquí que esos otros fines del Estado hayan de reducirse a lo verdaderamente indispensable. La dimensión fiscalmente coactiva de la acción pública es una de las razones que nos lleva, por ejemplo, a vigilar que la ayuda a los niños abandonados, los indigentes, los enfermos mentales, las personas afectadas de grandes minusvalías o graves enfermedades crónicas no se expanda paulatinamente hasta convertirse en rentas de personas capaces que no quieren ganarse el sustento.

La coerción contra la que los individuos necesitan la protección del

Estado es la aplicada por los poderosos para forzar a determinadas personas a someterse a su voluntad y a entregarse a los fines que esos poderosos marcan. Es importante distinguir entre este tipo de explotación arbitraria y las situaciones que llevan a nuestros congéneres a prestarnos determinados servicios o a cedernos determinados bienes en el mercado. Ciertamente los individuos 'dependen' de quienes les emplean y, si su situación personal es apremiante, se ven quizá 'obligados' a aceptar condiciones de trabajo o intercambio desfavorables. Pero mientras esa situación personal no haya sido creada por quienes ofrecen condiciones contractuales poco favorables y mientras exista un grado suficiente de competencia en la sociedad, tal situación no constituye 'coerción' destructiva de la libertad individual[413].

La interpretación restringida de lo que constituye coerción invasiva de la esfera de autonomía individual tiene como base la definición negativa de la libertad que vimos a Berlin defender frente a visiones *à la mode*. Libertad para Hayek es autonomía frente al mal, no oportunidad para el bien. La coerción ilegítima es la que sufre un individuo cuando la ejercen sus congéneres a través de la autoridad política[414].

Definición negativa o clásica de la libertad

La primacía del concepto del mal en la empresa intelectual de nuestro filósofo es objeto de un valioso comentario de John Touchie (2005, cap. 6). La teoría de la justicia de Hayek se concentra en evitar el mal más que en conseguir el bien en la vida. El mal consiste en el daño que una persona puede infligir a otra. Los deberes negativos o reglas negativas de conducta constituyen para Hayek el baluarte contra la injusticia, pues consisten en prohibiciones de conductas que causan daño. El fin de tales reglas es minimizar la coerción y fomentar el auto-gobierno.

Hayek prefirió este negativismo en la definición de libertad porque hacía más fácil y más inmediata la defensa de la autonomía individual, por tres razones principales: 1) la percepción de lo malo es más directa y más fácilmente compartida por todos de lo que pueda serlo la percepción de lo bueno; 2) por ello es más fácil mostrar que una acción es injusta que justa, de la misma manera que es más fácil probar el error que descubrir la verdad; y 3) las

reglas destinadas a proteger al individuo contra el mal causado por otros individuos son fácilmente universalizables. En cambio, la concepción de la libertad en términos positivos adolece de: a) no tener suficientemente en cuenta la dificultad de comparar felicidades entre personas; b) no comprender que el conjunto de las acciones egoístas, viciosas, crueles, destructivas es mucho más reducido y siniestramente monótono que el conjunto de los comportamientos y sentimientos equitativos, dignos, comprensivos, innovadores; y c) no llevar naturalmente a desconfiar de la intervención pública cuando parece que toda apetencia se convierte en un derecho que nadie sabe quién debe satisfacer.

1) *Percepción del mal*. Recuerdo bien que, en clase, Amartya Sen sostenía que la infelicidad causada por la violencia, la coacción o el engaño siempre podía reformularse a la inversa, en términos de la felicidad traída por la ausencia de invasiones ilegales de la esfera individual. Considero esto ahora un error. Es mucho más fácil que sensibilidades distintas perciban casi por igual el dolor de la crueldad o la violencia y no de la misma manera el contento de la satisfacción estética o la emoción amorosa. Tenía razón Popper cuando, en el vol. I de *La sociedad abierta y sus enemigos*[415], dijo que «desde el punto de vista ético, no creo que haya simetría entre el sufrimiento y la felicidad, entre el dolor y el placer». La presencia del dolor es una llamada moral directa a los demás. La llamada de auxilio no tiene su correspondencia en la llamada a aumentar la felicidad de una persona que ya es en alguna medida feliz. Añadió una crítica muy certera a «la fórmula utilitarista de ‘maximizar el placer’, que supone [...] una escala continua de placer-dolor que nos permite tratar grados de dolor como grados negativos de placer».

«Desde el punto de vista moral, el dolor no puede ser contrapesado por el placer, y especialmente no el dolor de un hombre por el placer de otro hombre. En vez de la mayor felicidad para el mayor número habría que pedir, más modestamente, la mínima cantidad de sufrimiento evitable para todos; y además, que el sufrimiento inevitable se repartiera lo más equitativamente posible».

Estas ideas podrían servir para que Sen reformulara alguna de sus demandas de igualdad de oportunidades o capacidades en términos negativos de

minimización del dolor, lo que supondría un freno a la reclamación de derechos difusos, cuya satisfacción recae sobre la sociedad en su conjunto al no tener ninguna persona en particular obligación de satisfacer esos 'derechos'.

2) *Refutación en ética.* Hay un claro paralelismo entre la filosofía de la justicia de Hayek y la teoría del conocimiento de Popper, quien insistía en falsar más que en verificar las proposiciones científicas. El mismo Popper lo sugirió en el pasaje mencionado de *La sociedad abierta,* diciendo que «hay algún tipo de paralelismo entre esta visión de la ética y la visión de la metodología científica que he defendido en mi *Logik der Forschung*».

«En el campo de la ética es clarificador el formular nuestras demandas negativamente, esto es, si pedimos la eliminación del sufrimiento más que el fomento de la felicidad. Al igual que es útil formular la tarea del método científico como la eliminación de teorías falsas (de las varias teorías presentadas tentativamente) en vez de la consecución de verdades establecidas»[416].

3) *Imperativos universales.* Las libertades negativas son universalizables de una manera fuera del alcance de las llamadas libertades sustantivas, de otra forma llamadas igualdad de oportunidades o de capacidades. Los derechos formales pueden expresarse con facilidad como deberes bien definidos que obligan a todos. La regla de 'no matarás' impone a todos la abstención de ciertas conductas. El derecho de propiedad prohíbe universalmente el robo, el hurto, la estafa o el dolo. Es común la queja de que, en el mundo de hoy, todos exigen derechos y nadie admite deberes. Este impreciso pensamiento puede reformularse de manera útil y práctica señalando que sólo las libertades negativas pueden concretarse en obligaciones bien definidas para individuos fácilmente reconocibles. El derecho de los niños a no morir de hambre y no permanecer en la ignorancia claramente implica el deber de los padres o, en su caso, las autoridades de darles sustento y formación. Los 'derechos positivos', como el derecho a una vivienda 'digna', o a la educación y la sanidad 'gratuitas', ¿a quién generan una obligación? Dan lugar a obligaciones mostrencas, como eran mostrencos los bienes o animales que carecían de dueño conocido: tales derechos indefinidos llevan necesariamente a la exigencia de que alguna organización o autoridad los

atienda. Con acierto señaló Hayek, en un texto sobre justicia y derechos individuales, el peligro de «esas exigencias de beneficios a los que todo ser humano tiene derecho sin indicación de quién tiene la obligación de proveerlos o cuál es el proceso de su provisión».

Naturalmente, no tiene sentido el describirlos como derechos frente a la sociedad,

«porque la 'sociedad' no puede pensar, actuar, valorar o tratar a nadie de alguna manera definida. Si esas exigencias han de colmarse, el orden espontáneo que llamamos sociedad tendría que ser reemplazado por una organización deliberada [...] cuyos miembros tendrían que hacer lo que se les manda».

Eso hace que los tradicionales derechos civiles negativos de libertad frente a invasiones ilegítimas de la esfera individual resulten incompatibles con los nuevos derechos positivos[417].

La proclamación de Roosevelt de que había que liberar a la Humanidad de la necesidad y el miedo, que ya he recogido al principio del presente capítulo, quedó reflejada y ampliada en la *Declaración universal de los derechos humanos* de las Naciones Unidas (1948). Señaló Hayek, a la vista de quien formaba parte de la Comisión redactora, que ese documento buscó deliberadamente la fusión de los derechos individuales de la tradición occidental clásica con los nuevos derechos económicos y sociales proclamados por la Revolución Marxista rusa[418]. ¿Sobre quién recaía la obligación de otorgar «unas condiciones justas y favorables de trabajo» a las que «todos» tenían derecho? ¿Qué mentalidad era la de quienes defendían el derecho «a una remuneración justa y favorable, incluidas la limitación de las horas de trabajo y periódicas vacaciones pagadas»? La obligación recaía sobre el ente metafísico del 'Estado'; la mentalidad era la de empleados de grandes organizaciones y funcionarios públicos. No debe sorprendernos que, en la cultura socializante actual, todos reclamen derechos y nadie reconozca obligaciones, puesto que los derechos son de todos y las obligaciones de nadie.

La soberanía del Derecho, es decir, *the rule of law*

Indispensable para que haya un respeto general de la esfera de autonomía individual es un sistema jurídico en el que las leyes no sean meros

instrumentos de ejercicio del poder por quien en cada momento tenga en sus manos los mandos del Estado. Para ello, las leyes han de tener carácter general y abstracto y los individuos han de ser iguales ante la ley.

Las leyes no deben ser específicas ni recaer sobre una persona o grupo de personas directamente. Su aplicación tendría que ser para períodos tan largos que resultara imposible saber si favorecerán a determinados grupos de personas o no. Más que determinar a dónde o hacia qué resultados han de dirigirse las personas, las leyes habrían de tener el carácter de señales viarias o reglas de circulación, que permiten a los individuos planear su propio camino y llegar con facilidad a su propio destino.

«La Administración en todos sus actos queda limitada por reglas fijas y anunciadas de antemano —reglas que hacen posible prever con bastante certeza cómo usarán las autoridades sus poderes coercitivos en determinadas circunstancias y que permiten planear los propios asuntos sobre la base de ese conocimiento—»[419].

El otro rasgo fundamental de una sociedad libre es la igualdad de todos los individuos ante el Derecho. En parte, este rasgo ya está cubierto por la exigencia de generalidad, pero conviene especificarlo, pues significa que nadie está por encima de la ley y además que el ordenamiento jurídico no puede discriminar a favor ni en contra de ningún grupo o clase.

Naturalmente, este concepto de Derecho es incompatible con la típica actuación de los gobiernos de hoy en busca de resultados prefijados en materia de desarrollo de esta o aquella industria o región, o procurando la igualación de situaciones sociales o la protección especial, pongamos, de mujeres, personas de color u organizaciones sindicales.

«La igualdad formal ante la ley está en conflicto, y de hecho es incompatible con cualquier actividad gubernamental cuyo fin sea la igualdad material o sustantiva de diferentes personas. Cualquier política que procure la realización de cualquier ideal sustantivo de justicia distributiva tiene que conducir a la destrucción de la Soberanía del Derecho».

Acepta Hayek que la soberanía del Derecho así entendida produce desigualdades económicas, con la única salvedad de que no se busca que tal

desigualdad afecte a determinadas personas de una manera prefijada[420].

Queda claro, pues, que el traducir la expresión ‘rule of law’ por ‘Estado de Derecho’, en vez de por ‘soberanía de la ley’ o ‘soberanía del Derecho’, induce a grave error. La expresión española tiene su origen en una deficiente comprensión de la expresión alemana ‘Rechtstaat’, que se ha entendido en España como un sistema sometido a la mera condición de que el Estado se rija por reglas que tienen forma legal. Los administrativistas españoles quedan muy satisfechos cuando, siguiendo esta tradición, destacan pomposamente la importancia de la regla de ‘reserva de ley’. Con ello quieren significar que ciertas graves decisiones públicas no pueden ser objeto de meras órdenes administrativas, pero que es suficiente garantía que tomen forma de leyes aprobadas en Cortes: ¡como si el Gobierno en Cortes no pisoteara la ley en cuanto tiene mayoría parlamentaria, sobre todo si es absoluta! ‘Soberanía del Derecho’ es cosa muy distinta de ‘Estado de Derecho’. La ley, cuyo carácter abstracto y universal hará que al menos todos sean iguales ante ella, es anterior al Estado: el derecho a la vida y a la libertad y la propiedad individuales no lo ha creado el Estado; tampoco es el Estado el que ha establecido que la ley sea conocida por adelantado; o que no sea retrospectiva; o que haya en el reo intención de delinquir o al menos imprudencia culpable; o que el Derecho se administre según procedimiento reglado.

Libertad y Derecho natural

Hayek dejó sin resolver una cuestión de importancia en su crítica del positivismo jurídico, una doctrina que sostiene que es justa toda ley promulgada según los procedimientos correctos. Hayek rechazó esta doctrina de que la Legislación vigente es justa por el mismo hecho de su correcta promulgación y que, por tanto, es contra justicia el desobedecerla, cualquiera sea su contenido. Pero renunció a la base tradicional de la distinción entre lo justo y lo meramente legal: la idea de que por encima de la ley positiva hay un Derecho natural que determina lo que es justo —o, como lo resume Hart —, la convicción de que

«hay ciertos principios de conducta humana, a la espera de ser descubiertos por la razón, con los cuales la ley humana debe mostrar conformidad para ser

válida»[421].

Algunos filósofos, para hacer hincapié en que el Derecho es anterior al Estado, apelan a la existencia de una ley natural superior al Derecho positivo, que éste no puede abolir aunque no la obedezca. La doctrina del Derecho natural es muy antigua. En efecto, desde tiempos de la República romana, los juristas habían distinguido entre Derecho positivo y Derecho de Gentes. Los principios del de Gentes fueron consolidándose a lo largo de los siglos, hasta crear un cuerpo de normas que se creía escondido en el seno del hombre y la sociedad, descubierto por la razón, y válido para toda la eternidad. Hemos visto a Locke basar su contrato social en los derechos naturales de los hombres; y a los redactores de la Declaración de Independencia de los EEUU afirmar como «evidentes ciertas Verdades, que todos los Hombres han sido creados iguales, [y] que han sido dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre ellos la Vida, la Libertad y la Búsqueda de la Felicidad». He ahí una base para las libertades individuales que parece inconmovible. Pero ¿qué salida tenemos los liberales clásicos que, con Hayek, no acabamos de aceptar la existencia del Derecho natural unívoco y válido para todas las gentes? Hayek negaba que un Derecho que fuera 'natural' pudiera servir de referente último para la organización de la sociedad, entre otras cosas porque sostenía que la mayor parte de las instituciones de la *Gesellschaft* no eran naturales. Sin embargo, no podía de ninguna manera aceptar que hubiera de acatarse la legislación positiva cualquiera fuese su contenido[422].

Aun entendiendo el gran atractivo de esta noción de ley o Derecho natural como base para negar la absoluta validez que los positivistas prestan a la legislación promulgada según reglas formales, sin embargo, se presentan dos dificultades para aceptar dicha noción.

La primera es lo difícil que es poner límite a lo que sea 'lo natural': de hecho puede decirse que nada hay que le ocurra al hombre, bueno o malo, justo o injusto, que no sea 'natural'[423]. La segunda es la casi imposibilidad de precisar el contenido de esa ley natural. La tercera es que gran parte de las costumbres y normas de conducta, de las instituciones y regularidades de nuestra sociedad no son ni naturales ni racionales, sino que han surgido de la acción humana pero obedeciendo una lógica interna y sin que nadie las planeara: el orden espontáneo del mercado, por ejemplo, es emergente, en el

sentido de que no es totalmente reducible a la naturaleza biológica del ser humano ni tampoco a la planificación racional[424].

En la creencia en el Derecho natural hay un punto de tautología. La aparición de nuevas reglas éticas que la humanidad siente ahora como fundamentales, reglas que antes no se veían como naturales, se consideran 'de Derecho natural' pero 'descubiertas por la razón': así, la prohibición de la trata de esclavos impuesta al principio del siglo XIX y de la esclavitud en la segunda parte de ese siglo. Aristóteles pensaba que la esclavitud era una institución natural, por ser la situación en la que se ponía un hombre que prefería ser tomado preso antes que morir dignamente; y por lo que se refería a las mujeres y niños como botín de guerra, nada había más natural que su posesión por el militar victorioso. Sin embargo, hemos aprendido, por evolución lógica e histórica del principio individualista, que todos los humanos hemos de ser iguales ante la ley y, por lo tanto, que los humanos no deben tener dueño. Parece demasiado fácil decir que la razón ha descubierto en la Naturaleza lo que antes se encontraba totalmente razonable y 'natural'. Ese juego de manos parece aún menos convincente cuando se trata del descubrimiento (¿por la razón?) de las reglas 'naturales' del mercado, cual es la obligación de hacer cumplir la letra de los contratos mercantiles sin atender a equidad, o la resignación ante las repercusiones de las caídas de precios sobre la propia fortuna, o la aceptación de las diferencias de riqueza no heredada: la verdad es que parecen anti-naturales a las personas acostumbradas a vivir en el seno de una *Gemeinschaft.*

Cuando el propio Hart, tras hablar de 'ciertos principios de conducta humana que puede descubrir la razón', intenta resumir el «Contenido mínimo del Derecho natural», parece recoger un eco de las consideraciones de hoy día sobre la antropología del capitalismo. Presenta una serie de «*razones* por las que, visto el objetivo de la supervivencia, la ley y la moral deberían incluir determinadas disposiciones»:

1. la vulnerabilidad, que da lugar a prohibiciones de la violencia y la coerción;
2. la igualdad aproximada de los humanos, que hace que ninguno pueda confiar en sus propias fuerzas para dominar a los demás y conduce a la necesidad de cooperación;

3. el altruismo limitado, en el que se puede confiar muy parcialmente pero que permite construir la sociedad sobre la base de controles sistemáticos aunque ocasionales;
4. la limitación de los recursos que hace convincente el respeto de la posesión y el reconocimiento de derechos de propiedad;
5. el imperfecto conocimiento y flaca voluntad, lo que implica la necesidad de reglas acordadas por y para todos, con el fin de evitar la tentación de ceder al deseo del momento con daño de lo que trae beneficios a largo plazo.

Visto todo ello, concluye Hart, «lo que la razón demanda es cooperación *voluntaria* en el marco de un sistema *coercitivo*»[425].

La verdad es que Hart no habla de otras posibles 'razones' que sería posible justificar sobre la base de la necesidad de sobrevivir, como la poligamia o la hostilidad hacia los extraños, y que no solemos incluir en el Derecho natural. Tampoco habla de posibles comportamientos anómalos o rechazables que fluyen de nuestros impulsos naturales, como el racismo o el culto del héroe[426]. De todas formas, es asombrosa la intuición de Hart en un libro de 1961, con el que se adelanta a las teorías socio-biológicas de épocas más recientes[427]. Si los hombres somos portadores de una herencia genética, nuestra 'naturaleza humana' limita drásticamente el número y variedad de los arreglos sociales posibles o sostenibles: los individuos nos interesamos primero por nosotros mismos y nuestras familias pero en condiciones de limitación de recursos, y cualquier sistema legal que no admita la propiedad privada o el castigo de los delitos es insostenible; y lo propio con las demás consideraciones de Hart. Dicho de otra forma, «el número y variedad de los bienes y excelencias que constituyen el florecimiento humano no son infinitos»[428]. Todo esto condiciona la estructura de derechos, deberes e incentivos ineludible en cualquier sociedad. Más que de 'derecho natural' debería hablarse de restricciones naturales de las instituciones posibles en cualquier sociedad. La naturaleza del ser humano no es tanto una base de derechos como un conjunto de restricciones de la organización social.

No admitiendo la preeminencia de normas sustantivas naturales sobre la legislación positiva, Hayek se veía empero en el compromiso de defender la existencia de una jerarquía de normas, en la que unas reglas superiores le permitiesen negar la justicia de la legislación abusiva e incluso rechazar la obligación de obedecerla. Para resolver esta dificultad, se inclinó por exigir unas notas formales para que una norma fuera ley, para que fuera algo más que mera legislación. Eran esas condiciones formales mucho más exigentes

que la sola promulgación en la Gaceta. La ley, para alcanzar el rango de verdadero Derecho, tenía que ser: a) general, sin horizonte de aplicación limitado ni referencia a personas particulares; b) conocida y cierta, es decir, no cambiable a voluntad del poderoso del momento; c) igual para todos, para que especialmente los legisladores o el grupo que les apoyara no quedasen exentos de obediencia; y d) analizable y revisable por una judicatura independiente. Curiosamente, estas características de la ley forman parte de la tradición de Derecho natural, pero Hayek no les prestó autoridad por ser naturales, sino porque sin ellas la *Gemeinschaft* no podría progresar hacia su conversión en *Gesellschaft*. En todo caso, con estas notas, habría ciertas garantías de que la legislación no fuera imposición de parte. Este cedazo permitiría desechar una gran cantidad de normas arbitrarias y parciales de la legislación de los Estados modernos, como la legislación laboral, la de arrendamientos urbanos, la fiscal progresiva, las de educación pública y muchas otras más.

Contenido básico del individualismo

Mi punto de partida es que los individuos son la fuente última de valor pero el contenido de la ley puede cambiar por lógica interna o por efecto de la enseñanza de grandes maestros. Por todo eso prefiero partir de una base minimalista, el individualismo ético y el respeto de un orden espontáneo de carácter evolutivo, principios rectores de este ensayo.

De todo esto se deduce que el liberalismo clásico tiene un claro componente de formalismo o de correcto procedimiento: el marco de normas legales que permite que los individuos tomen sus propias decisiones y planeen su vida tiene que ser general, abstracto y razonablemente permanente, no debe favorecer deliberadamente a ninguna persona, grupo o clase, y ha de obligar a las autoridades a que se comporten siguiendo un procedimiento establecido y conocido. Queda mejor formulado, como mantiene Hayek, en términos negativos, como minimización de la coerción y de otros modos de dañarnos injustamente. Pero el liberalismo clásico no es mera forma o procedimiento[429]. También tiene un contenido sustantivo, como es el de que los individuos todos gocen de una esfera de autonomía exenta de las invasiones de terceros, sean titulares de un estatus legal de ciudadanos, no pueda prohibírseles residir, trabajar ya asociarse donde y con quien quieran,

no se les pueda privar a la fuerza de la posesión de sus propiedades, y otras barreras que garanticen el ejercicio de su albedrío.

B) Sen y la igualdad de 'capacidades de elegir'

Amartya Sen defiende una concepción mucho más amplia, seductora, positiva de la libertad individual: la libertad como ampliación de las capacidades para elegir la vida que uno desearía. Pero esta concepción de la libertad personal quizá resulte contraproducente y destructiva de la misma libertad que busca defender. Para Sen, uno no puede gobernar su propia vida si carece de recursos, de capacidades para funcionar —tales como suficiente comida, buena salud, formación mínima—. Pero, como veremos, esta definición positiva de la libertad implica la subordinación de la libertad a un valor que para Sen es superior, el valor de la igualdad.

Individualismo y comunalismo

Entiéndase bien que, aunque Sen sea el filósofo de la justicia social, no quiere ello decir que haya abandonado el individualismo *metodológico* propio de la tradición liberal. Su método consiste en apoyarse en la dimensión ética del hombre para empujar las sociedades humanas a compartir, socorrer, equiparar. Desde sus primeras reflexiones sobre la sociedad en el libro que cimentó su fama, *Elección colectiva y bienestar social* (1970), Sen proclamó un individualismo fundamental incompatible con una visión colectivista u organicista de la sociedad, pero al mismo tiempo rechazó el modelo 'Robinsón Crusoe' utilizado, decía, por la mayor parte de los economistas ortodoxos. Por un lado, pues, se niega a enfocar las cuestiones de elección social como lo hacen los colectivistas.

«Naturalmente, es posible adoptar el punto de vista de que la sociedad es una entidad independiente de los individuos que la componen, y que la preferencia social no necesita basarse en las preferencias de los miembros de la sociedad».

También sería posible, añade, «abstraer [...] tal dependencia] y sencillamente 'suponer' que la sociedad tiene una personalidad y una preferencia propias». No es éste su punto de partida: Sen es firmemente individualista y proclama «la dependencia entre los juicios sobre elección social y sobre política

pública, y las preferencias de los miembros de la sociedad»[430].

Se resiste, sin embargo, a que su punto de partida individualista le conduzca a tomar un enfoque economicista.
«El hombre económico insular que persigue su propio interés con exclusión de toda otra consideración [... es] un supuesto que ha permeado una gran parte de la teoría económica tradicional, pero no es un modelo especialmente útil para comprender los problemas de elección social»[431].

Esta caracterización del punto de vista clásico u ortodoxo no es del todo justa: he detallado en el capítulo anterior la manera que tienen los economistas ortodoxos de explicar los aspectos altruistas y conscientemente cooperativos del ser humano[432]; además, Sen no toma en cuenta cabalmente el poder explicativo para desentrañar fenómenos sociales del supuesto de que los individuos somos principalmente interesados[433].

Sea esto como fuere, el individualismo metodológico le plantea a Sen la misma dificultad que a los economistas ortodoxos que aplican el modelo 'Robinsón Crusoe': si bien los individuos tienen su personalidad y preferencias independientes, también es cierto que viven en sociedad, más aún, que no pueden sino vivir en sociedad y tomar en cuenta a los demás.

Para atacar la dificultad de cómo dar cuenta de la dimensión social de las personas en su modelo individualista de sociedad, Sen distingue tres tipos de preferencias individuales: hace ver que los individuos, no sólo tienen preferencias respecto de su bienestar personal, sino que también son capaces de imaginar la situación y sentimientos de los demás[434], y de hacer juicios de valor sobre el tipo de sociedad en la que preferirían vivir aunque fuera a costa de cierto sacrificio de sus preferencias personales[435]. Estas últimas las llama Sen 'preferencias sobre preferencias' y sobre su base construye su teoría de elección social o la teoría de cómo determinar qué clase de sociedad es preferible, siempre sin apartarse de la metodología individualista que ha adoptado.

Igualdad frente a libertad

Pues bien, queda muy claro qué tipo de sociedad es la que prefiere Sen: la

igualitaria. Para él, la igualdad es el valor primordial, con lo que se separa decididamente de quienes consideran la libertad como un valor básico de la filosofía individualista[436]. Pero Sen va más lejos: sostiene que todas las filosofías sociales contemporáneas son igualitarias, digan lo que quieran sus proponentes.

Cierto es que Sen distingue entre quienes, en un extremo, sólo exigen «iguales derechos libertarios» y, en el otro extremo, quienes presentan «variadas y rigurosas exigencias de igualdad respecto de una extensa lista de *realizaciones*» con «una lista paralela de *libertades*»[437]. Pero a continuación borra del mapa a quienes únicamente desean libertad igual acusándoles de contradecirse: «La creencia de que la libertad es importante no puede estar en conflicto con la idea de que debe crearse un orden social para fomentar la igualdad de libertades»[438]. Según Sen, no hay quien escape del orden social igualitario.

Ser iguales ¿en qué?

Incluso si se aviene a pasar por alto esas cuestiones estrictamente lógicas exigidas por «disciplina del lenguaje ético», se pregunta Sen de manera más sustantiva si «las teorías éticas deben tener esta característica básica de igualdad para que resulten plausibles en el mundo en que vivimos»[439]. Ahora su rechazo de los libertarios no es universal, pues lo limita ‘al mundo en que vivimos’.

Principia Sen por subrayar la gran diversidad de los seres humanos y la diversidad de sus situaciones. La retórica de «todos los hombres nacen iguales» le parece que oscurece la dificultad de tomar en cuenta la variedad humana para combatir eficazmente la desigualdad que reina en las sociedades. Para descubrir, medir y combatir la desigualdad es necesario ver que ésta concierne a distintas dimensiones de la vida según el ‘espacio’ en que se mueva el análisis. Cuando nos movemos en el espacio de los ingresos, o de las oportunidades, o de la felicidad, la desigualdad adquiere diferentes aspectos. Incluso esas mismas variables, que a primera vista parecen ser unívocas, resultan ser múltiples.

La pluralidad de las dimensiones del ‘vector desigualdad’ hace que sea

imposible conseguir una igualdad completa en todos los espacios: si se alcanza para una de las variables enfocadas, en otras resultará menos posible conseguirla. De aquí que, en lo que se refiere a igualdad social, sean inevitables los sacrificios en un terreno para conseguir resultados en otro.

«Las teorías éticas sobre el orden social más relevante son unánimes en su apoyo a la igualdad en términos de *alguna* variable de enfoque. [...] Se puede demostrar que, hasta aquellas teorías que generalmente se proclaman 'contrarias a la igualdad' [...] resultan igualitarias consideradas desde otro enfoque. El *repudiar* la igualdad [...] tomando como base alguna variable focal, va acompañado de la *aprobación* de la igualdad en términos de otra variable focal»[440].

Así, quien exija que los individuos gocen de igual libertad frente a la violencia y la coerción ilegítimas, pedirá que, por esa misma razón, no pueda imponérseles la igualdad de «de ingresos, patrimonio, oportunidades, realizaciones»[441]. Pero, y esto es lo primordial para Sen, todo filósofo social que se respete tendrá que exigir igualdad de alguna variable focal. Luego todos son en el fondo igualitarios.

La libertad como discriminación para igualar los 'funcionamientos'

Sen va más lejos. Sostiene que Hayek, Buchanan o Nozick definen la libertad demasiado estrechamente y que por eso no oyen el llamamiento a una igualdad más amplia. La libertad, según él la entiende, es mucho más que no sufrir violencia o coerción ilegítimas: es oportunidad real de conseguir lo que valoramos o libertad de elegir la vida que uno desearía tener[442]. En ese caso, las intervenciones públicas para erradicar la pobreza, el analfabetismo, la enfermedad, o socorrer la vejez; la redistribución de renta y riqueza para corregir la desigualdad relativa; la discriminación positiva para promover la igualdad de género, clase, raza o nacionalidad; las correcciones de los resultados de la competencia monopolística o del comercio injusto: todas ellas son actividades comunales que amplían la libertad.

Incluso por lo que se refiere a la propia igualdad quiere Sen ampliarla lo más efectivamente posible. No basta la 'igualdad básica' de libertades y bienes primarios propuesta por Rawls; ni tampoco la 'igualdad de recursos'

propuesta por Dworkin; ni la de 'resultados' defendida por Baumol, en forma de iguales cestas de bienes de consumo[443]. Tampoco basta la 'igualdad de oportunidades', esa igualdad exigida por tantos que se creen defensores de la libertad de mercado, pero que, lejos de ser igualitaria, ahonda las diferencias nacidas del talento sin por ello dejar que juegue a fondo el mecanismo del esfuerzo por mejorar la propia condición[444].

Señala Sen que las personas tienen muy diversas capacidades para transformar bienes primarios, recursos o resultados en bien-estar personal: una mujer embarazada o que recientemente haya dado a luz no tiene la misma capacidad de transformación de una cesta de posibilidades o recursos que un hombre sano en el óptimo de sus fuerzas. La distribución justa ha de atender al *minimum minimorum* que en materia de libertades reales las personas disfrutan «para elegir las vidas que por razones personales valoran»[445].

Para Sen son otras cosas lo que hay que igualar: hay que igualar lo que llama 'funcionamientos'. Sobre esa base redefine la libertad igualitariamente, como la 'capacidad' de los individuos para ampliar dichos funcionamientos.

«Los funcionamientos pertinentes pueden abarcar desde cosas tan elementales como estar suficientemente alimentado, tener buena salud, evitar posibles enfermedades y mortalidad prematura, y demás, hasta realizaciones más complejas como el ser feliz, el tener dignidad, el participar en la vida de la comunidad, etc.»[446].

Tan importante le parece la ampliación de la capacidad de las personas que no considera muy importante como elemento de la libertad individual el control de la propia situación.

«En una sociedad moderna, dada la compleja naturaleza de la organización social, frecuentemente es muy difícil, si no imposible, crear un sistema que ofrezca a cada persona todas las palancas de control sobre su propia vida. [...] Muchas libertades consisten en nuestra capacidad de conseguir aquello que valoramos y queremos, aunque no manejemos *directamente* las palancas de control. [...] El confundir la libertad con el control puede reducir dramáticamente el ámbito y la fuerza de esta gran idea»[447].

Dicho de otra manera, es posible *imponer* la libertad de una persona. Así abre Sen un portillo a la recepción pasiva de beneficios por parte de la población necesitada, como un maná venido del cielo. Para considerar que una persona tiene libertad de elegir, basta con que se le dé lo que habría elegido de haberlo solicitado, pero que no supo pedir por sus limitaciones sociales. En el reino de la 'libertad positiva' de Sen desaparece la relación entre libertad personal y gobierno de la propia vida: la intervención pública puede hacer que uno sea más libre al otorgar lo que uno habría elegido de haber sabido hacerlo por sus propias fuerzas:

«La interpretación de libertad en el marco de la elección pública conlleva una comparación de la elección que emerge de hecho y lo que la persona *habría elegido*, sea ella o no la que de hecho elige»[448].

Es verdad que las sociedades modernas son complejas, por lo que es imposible que controlemos todas las variables de nuestra situación: estamos en cierto modo a la orden de los demás y la suerte influye mucho en nuestras vidas. Pero eso no nos hace menos libres ni es preciso que alguien venga a hacernos más libres ejerciendo un control sobre nuestra situación. No hay que olvidar que una gran parte de lo que llamamos 'suerte' proviene del funcionamiento del mercado, que, si es competitivo, no está en manos de ninguna persona o grupo de personas, es una fuerza impersonal no coercitiva: no puede decirse, pues, que coarte nuestra libertad. Tampoco hay que olvidar que los individuos son realmente libres cuando actúan *como si* las contadas circunstancias que pueden controlar fueran las únicas importantes, y no se obsesionan con echar la culpa a la sociedad de lo malo que les pasa. Con razón señala Hayek que «la asunción de responsabilidad por el individuo le hace diferente de lo que es o podría ser»[449]: al asumir personalmente las consecuencias de lo que le deparan la suerte o los vaivenes del libre mercado, actúa apropiadamente y es capaz de progresar.

«Libertad y responsabilidad son inseparables. Una sociedad libre dejará de funcionar o de mantenerse a no ser que sus miembros consideren correcto que cada individuo ocupe la posición que resulta de sus acciones y la acepten como debida a sus propias acciones. Aunque [la sociedad] no puede ofrecer al individuo sino oportunidades y aunque el resultado de [los] esfuerzos [de éste] dependerá de innumerables accidentes, ello fuerza a que [éste]

concentre su atención en las circunstancias que puede controlar como si fueran las únicas que importan».

¡Qué contraste! Para Sen, los humanos se hacen más libres cuantos más sean los 'funcionamientos' que les han sido concedidos, *como si* los hubieran elegido. Para Hayek, los humanos se hacen libres al ser responsables.

Libertad curalotodo

En su busca de equiparar la libertad con la igualdad en su más amplio sentido, Sen ha decidido, en un reciente libro, incluir dentro del concepto de libertad una tal cantidad de elementos que lo convierten en algo casi sin límites ni fronteras. Ya el título de ese nuevo libro indica cuál es el nuevo enfoque: *El desarrollo como libertad* (2000). La libertad consiste en que todos sean más ricos. Lo que Sen entiende por libertad aparece cuando se revela su foto en negativo, que es la pobreza:

«La pobreza [...] arrebata a la gente la libertad de satisfacer el hambre, o de conseguir suficiente nutrición, o de obtener remedios para enfermedades curables, de tener vestido o vivienda adecuados, o de gozar de agua limpia e instalaciones higiénicas adecuadas»[450].

Las principales fuentes de privación de libertad son, pues, «la pobreza así como la tiranía, las limitadas oportunidades económicas así como las carencias sociales sistemáticas, el abandono de los servicios públicos así como la intolerancia o el hiperactivismo de Estados represivos». Para Sen, las violaciones de la libertad nacen, pues, no sólo de la denegación de libertades políticas y civiles por regímenes autoritarios, sino principalmente de la falta de servicios sociales, sanitarios y educativos. En resumen, para Sen, el bienestar es una parte fundamental, si no la más importante, de la libertad: la gente no es libre cuando carece de alimento, salud, vivienda, agua potable y (en otras partes del libro) educación, nacionalidad, participación ciudadana.

No cabe duda de que 'en el mundo en que vivimos', como dice Sen, la igualdad se ha convertido en una idea-fuerza. Es curioso, sin embargo, que haya que revestirla de los ropajes de la libertad para que sea del todo aceptable. Quizá se deba a la experiencia del 'socialismo real', en el Imperio de la URSS y en los países asiáticos de filiación comunista, lo que haya

aconsejado apelar al pretendido carácter liberador de la filosofía igualitaria. La palabra 'libertad' tiene tal prestigio y atractivo que Sen, como si trabajara para el departamento de márketing de la social-democracia, ha decidido poner la etiqueta de 'falta de libertad' a todo lo socialmente malo y 'libertad' a todo lo que considera bueno.

C) Crítica del concepto de libertad de Sen

La filosofía política de Sen es tan acorde con las modas intelectuales del siglo, que un liberal clásico se enfrentará con inmensas dificultades para que la gran masa democrática siquiera le preste oídos. Así, muchos de mis lectores dirán: '¡Naturalmente que la libertad es todo eso que dice Sen y más! Libertad es tener iguales oportunidades de hacer lo que me venga en gana, mientras yo no impida que los demás hagan lo mismo, de obtener ayuda estatal para curarme de los efectos del abuso que yo haya hecho de mi libertad, de conseguir la ayuda de la sociedad para progresar en la vida como otros con las mismas capacidades que yo'. He aquí tres ideas que no parecen ligadas entre sí pero que lo están por el olvido de la dimensión de responsabilidad inseparable del concepto de libertad individual.

Creer que puedo hacer lo que me venga en gana sin atender a consecuencias, mientras todos los demás hacen lo mismo sin darse ni a Dios ni al diablo, socava las bases del capitalismo democrático. Considerar que alguien me debe la financiación de mis estudios, una vivienda barata o un salario mínimo, sólo porque soy joven zapa el aprecio del esfuerzo personal. Pedir que el Estado me ayude a encontrar la felicidad cuando no soy capaz de controlar mi obesidad o mi adicción al tabaco, destruye el respeto que pueda tener por mí mismo[451].

El paternalismo de la igualdad de oportunidades

El principio de igualdad de oportunidades aplicado a la educación se ha convertido en un dogma de la democracia moderna, dogma que se une a la idea de que la educación en la mayor parte de sus tramos ha de ser gratuita. Ya he advertido del peligro que comporta la protección pública de la educación, pues pronto se pasa del apoyo público a la indoctrinación política, y de lo falso que es afirmar que la empresa privada no es capaz de atender a las necesidades educativas de un país. Tan discutible o más es la idea de que

quien ha nacido con un talento tiene el derecho a cultivarlo con la financiación obligatoria de la sociedad.

En el seno de esta idea anida una ambigüedad que no es del todo casual. Nada más normal que pedir la oportunidad de cultivar y ejercer libremente los propios talentos, sin que el favoritismo, el privilegio, las castas le cierren a uno el camino, cuando quiere abrirse paso con su esfuerzo y la ayuda de la familia y algún mecenas privado. Es el principio de '*la carrière ouverte aux talents*' reclamado durante la Revolución francesa frente a las prerrogativas nobiliarias, principio que luego se ha convertido en una nota característica de la sociedad burguesa. Distinto es exigir en nombre de la igualdad que a uno le financie el Estado para ser desigual. Porque no de otra cosa se trata, sino de que el impuesto general, que recae especialmente sobre la gran masa de personas sin talento especial, ayude a personas ya agraciadas con capacidades fuera de lo común para que accedan a los puestos altos de la sociedad.

Una igualdad de oportunidades verdaderamente igualitaria concedería ayudas de estudios o de inversión a los menos dotados intelectual o físicamente, para igualar sus posibilidades a las de aquellos a los que la naturaleza ha mimado con talentos para el estudio, el deporte o la seducción. También cabe preguntarse por qué reducir esa ayuda al apoyo de los estudios a los jóvenes que demuestren capacidad especial para cualquier materia literaria, artística o científica: podría extenderse a todas las edades o a todas las actividades y goces: a personas adultas que creen que no se les hace justicia en su empleo, o a quien necesite una vivienda barata, o a quien precisa financiación para hacer una película… Pero me doy cuenta de que estoy describiendo la sociedad actual, en la que se da pábulo a la idea corruptora de que la sociedad a uno le debe la financiación de los estudios, una 'vivienda joven', un puesto de trabajo, un nivel de vida adecuado.

Quedan por examinar dos argumentos a favor de la 'igualdad de oportunidades'. Uno es el de que la sociedad se beneficia de la ayuda especial prestada al talento: eso es cierto pero no vale dar por supuesto que el mecenazgo privado no sea capaz de ofrecer tales ayudas: después de todo, nada conviene tanto a una Universidad como tener estudiantes de talento —por eso concede becas—. La ayuda de esa manera vendría condicionada a los buenos resultados del estudiante, no como ahora en España, donde la mayoría

de las becas de estudio son poco menos que incondicionales.

El otro argumento es el de que sólo con el apoyo público al estudio de los más pobres se consigue romper los privilegios de quienes, no teniendo talento, se mantienen en la elite de la sociedad por falta de competencia. Como la distribución estadística del talento muestra una tendencia a la media[452] y al cabo de la tercera generación no queda evidencia de la capacidad o discapacidad de los antecesores, la libre competencia en el acceso a los medios de aprendizaje y producción conduce a la sustitución de las elites: volvemos a '*la carrière ouverte aux talents*'.

La insoportable levedad del deber ser

Al llamar 'libertad' a casi todo lo bueno, Sen de hecho la convierte en un mero epíteto de otros bienes, mayormente de la 'igualdad'. La 'libertad igual' que reclama para todos es, en realidad, riqueza igual para todos. Así la libertad queda devaluada a un segundo rango, por debajo de la igualdad de capacidades de bien-estar o realización personal. Por ello es necesario ahondar en el escalafón de los valores y concretamente en la jerarquía de la libertad respecto de la igualdad. En este ensayo, no sólo he decidido entender la libertad negativamente, como la defensa contra la violencia y coerción ilegítimas, sino que pretendo distinguirla claramente de la igualdad y exigir que ésta ceda el paso cuando ser iguales suponga ser menos libres.

La base lógica sobre la que Sen sustenta ese *pot pourri*, ese guiso de cuchara en el que ha convertido la libertad, es la afirmación de lo virtualmente imposible que es mantener la libertad como valor supremo. De esa manera, y ciertamente sin pretenderlo, corre el peligro de inscribirse en la línea de quienes han ido socavando las bases de la ética de nuestra civilización. Así de grave es mi llamada de atención a quien ha sido para mí un maestro respetado.

La muerte de los valores absolutos

En el siglo XVIII se creyó que era posible construir una metafísica de la moral basada en una ley universal descubierta por la razón. El más destacado representante de esa ética racional fue Kant, quien la resumió en un famoso 'imperativo categórico': «Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad

pueda valer para siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal»[453]. La máxima en cuestión se resumía en que los '*honnêtes hommes*' respetaban la dignidad de los demás evitando hacer de ellos unos meros instrumentos de sus deseos. La conducta moral, pues, consistía en aplicar la voluntad a hacer el bien por sí mismo, sin fin ulterior interesado.

Pero ese énfasis en la voluntad hace de Kant, tan anti-romántico él, uno de los originadores del romanticismo y de la destrucción de su filosofía moral. El corazón del romanticismo, después de todo, es la sustitución del principio del '*cogito ergo sum*' en favor del '*volo ergo sum*'[454]. El progresivo abandono de la razón y de la creencia en valores universales durante el siglo XIX, a favor de la autenticidad, la espontaneidad, la libre expresión de la personalidad, fue socavando el ideal ilustrado. Dostoiewski, al enfrentarse con su ateísmo, llegó a la conclusión desoladora de que la razón no podía sustituir a Dios como guía de la vida moral y que 'todo estaba permitido'. Este nihilismo se vio reforzado por el antimoralismo metafísico y la filosofía vitalista de Nietzsche. En el siglo XX, los existencialistas dieron por constatada 'la muerte de Dios' y concluyeron que los individuos podían y debían elegir cada uno su moral. Más tarde, incluso el civilizado Isaiah Berlin defendió la libertad política como medio de mantener la paz por el camino de la tolerancia mutua de valores incompatibles, incomparables e inconmensurables. El post-modernismo ha fragmentado aún más la conciencia moral afirmando que ya no son posibles los que llama 'meta-relatos'[455]. Más recientemente, los comunitaristas como MacIntyre (1981) han sostenido que es imposible una concepción de lo que es bueno más allá de lo que encarnan las distintas comunidades humanas. El propio John Rawls, tótem del liberalismo universalista, escribió en su *Teoría de la Justicia* (1971) que

«aunque subordinar todos nuestros objetivos a un solo fin no supone, estrictamente hablando, una violación de la elección racional [...], a pesar de todo nos choca como irracional, o más bien, como disparatado»[456].

Sen también ha descontado las pretensiones universalistas de una ética al estilo de Kant basada en el descubrimiento por la razón de una ley universal.

«También es posible que una teoría ética incluya más de un tipo de variable en la categoría de significado básico. [...] Pueden preocuparnos tanto la libertad como los niveles de bienestar. [...] No cabe duda de que una gran parte de la ética práctica consiste en propuestas pluralistas, aunque a los filósofos morales [...] les atraiga poderosamente la homogeneidad descriptiva»[457].

A la vista de esta progresiva deconstrucción[458], ¿nos es lícito aún concebir la libertad individual como un valor superior a todos? Tanto Hayek como Buchanan como los demás liberales clásicos partimos de unos principios fundamentales de respeto de la persona humana y de creencia en el supremo valor de la libertad personal. ¿Qué rango tienen esos principios? ¿Es necesario que estén grabados en mármol por los siglos de los siglos, cual los iusnaturalistas dicen que lo está el Derecho natural? En una civilización transida de escepticismo, como es la occidental, ¿es posible encontrar un terreno firme para la creencia en valores universales?

La libertad, ¿valor supremo?

En el capítulo I de este ensayo hice un breve alto en el camino para explicar la relación entre valores y hechos en la filosofía política. Mi conclusión en ese punto fue que el examen de los hechos permite evaluar los costes de oportunidad, o sacrificios en términos de otros valores que supone la fidelidad a un principio. Puede ocurrir que el descubrimiento de esos costes le lleve a uno a matizar o incluso a abandonar alguna convicción que le ha acompañado toda la vida. Por el contrario, también es posible que esté uno dispuesto incluso a sacrificar la vida por mantener un principio irrenunciable, es decir, mantenerse fiel pese al coste de tal decisión[459]. En cualquier caso, la fidelidad a un valor aunque sea inquebrantable no tiene por qué ser ciega.

Amartya Sen ha querido profundizar *pro domo sua* en esta idea del coste de oportunidad de unos valores en términos de otros. Podemos reducir su argumentación en este punto al siguiente silogismo: *«Mayor*: Todo valor absoluto, como es la libertad para los liberales clásicos, ha de mantenerse en virtud de sí mismo, sin atender a sus consecuencias, sean éstas buenas o malas[460].

Menor : Es así que muchos economistas clásicos no defienden la libertad por sí misma, sino que, como Milton y Rose Friedman con su 'libertad de elegir' (dice Sen), defienden la libertad individual por las oportunidades que ofrece, por el bienestar que crea, por las posibilidades de realización personal que brinda[461].

Ergo para esos economistas clásicos la libertad no es un valor absoluto como dicen, ni pueden presentarla como siempre superior a la igualdad o la fraternidad. Por ello tienen que aceptar que ceda el paso ante estos otros valores cuando la razón o la observación indiquen la conveniencia de postergarla»[462].

La conclusión general que induce Sen del 'consecuencialismo' de algunos liberales clásicos es que ningún liberal clásico, debidamente apretado a preguntas, querrá mantener que la libertad individual es absolutamente y siempre superior a los demás valores cualesquiera sean las consecuencias. De esto se sigue para él que, cualquiera que sea la definición de libertad en el marco de una filosofía social, es un error presentarla como un valor básico, incapaz de ser sacrificado en aras de otro valor[463]. Tanto ese silogismo como su extrapolación posterior caen por los suelos si negamos la mayor y si resulta lícito y posible mantener el valor universal de la libertad individual y ponerla por encima de otros valores sin por ello dejar de atender a sus consecuencias. Dicho con más precisión, ¿pueden los liberales clásicos ordenar los valores léxicamente[464], con la libertad en el primer puesto, y al mismo tiempo aducir en su favor las benéficas consecuencias que trae para la sociedad?[465].

Valores básicos y no-básicos según Sen

Para argumentar que la libertad no puede ser un valor fundamental para quienes la aprecian *también* por sus consecuencias, Sen distingue valores básicos y no-básicos[466]. Los valores básicos son los que se mantienen cualesquiera sean las consecuencias a que puede dar lugar su aplicación. Ejemplo de éstos sería el recogido en el adagio latino '*fiat iustitia, pereat mundus*', 'aplíquese la justicia aunque perezca el mundo'. Cuando los juicios toman en cuenta las consecuencias de su aplicación o se ven influidos por los hechos, entonces los denomina no-básicos. Para una persona civilizada, alega

Sen, no hay, en realidad, juicios éticos básicos, es decir, perfectamente insensibles a los hechos. Para hacerse comprender, cita y critica unas frases de Robbins en el famoso *Ensayo sobre la naturaleza y la significación de la ciencia económica* (1932):

«Si diferimos sobre fines, entonces es una situación de tu vida o la mía —o se vive y deja vivir, según sea la importancia de la diferencia, o la fuerza relativa de nuestro opositor—. Pero si es sobre medios sobre lo que no nos ponemos de acuerdo, entonces el análisis científico puede ayudarnos a resolver nuestras diferencias»[467].

Sen objeta a Robbins, y tiene razón, que la discusión técnica sobre los medios no tiene por qué entenderse limitada a lo meramente instrumental sin poder influir en las diferencias o enfrentamientos de valores. Es cierto, sin duda, que uno de los papeles de los técnicos es analizar las posibles consecuencias de las decisiones políticas y sugerir modos de favorecer la consecución de objetivos, sin cuestionar los fines que les marcan los políticos. Pero los técnicos también pueden señalar las contradicciones prácticas entre la persecución de algún fin político básico y la de otros fines rivales: lo harán sobre la base de observaciones de la realidad que indiquen que algunos de estos fines puedan resultar total o parcialmente incompatibles, con lo que pondrán a los políticos en la tesitura de elegir. La razón meramente instrumental, aplicada para alcanzar un conjunto dado de objetivos sin pararse a examinarlos, puede conducir a «un comportamiento patentemente estúpido a veces»[468]. Las discusiones sobre fines no son siempre de todo o nada como suponía Robbins, concluye Sen, sino cuestiones de intercambios o *trade-offs* de sacrificios de unos fines en términos de otros, pues las circunstancias impiden la consecución de todos esos valores a la vez.

Sin embargo, faltan en la argumentación de Sen dos elementos cruciales: 1) la posibilidad de proponer una jerarquía de fines coronada por un valor fundamental, aunque no se la considere siempre y en todo caso absoluta y universalmente válida; y 2) la licitud de proclamar valores universales sin por ello verse forzados a pasar por alto las consecuencias de su aplicación. Al despreciar la posibilidad de considerar básico un valor como la libertad, aun mostrándose uno dispuesto a examinarlo críticamente en momentos filosóficos, Sen y otros liberales a la estadounidense dan a las personas de

firmes convicciones un trato de mera tolerancia y casi desprecio, que los enfrenta con quienes defienden la libertad y otros valores morales con fervor religioso y con quienes, aun siendo racionalistas críticos, quieren comprar la verdad y no venderla.

Qué son los 'absolutos relativamente absolutos'

Paso a sustanciar mi tacha de los argumentos de Sen contra quienes ponen la libertad por encima de todo pero alegan en su favor los beneficios que reporta. Me apoyaré primero en la propuesta de Frank Knight y Jim Buchanan, a la que he aludido en el capítulo I, de tratar los valores fundamentales *como si* fueran absolutos. Para ello es necesario analizar lógicamente la tendencia de los humanos a organizar los conceptos en *niveles jerárquicos* separados, hablando de lenguajes y meta-lenguajes, de lógica y meta-lógica, de valores y meta-valores. Esta distinción de conceptos en niveles de mayor a menor generalidad, nos permite centrarnos en una parte de nuestro discurso, mientras suspendemos provisionalmente nuestro juicio sobre lo propuesto en otros niveles. Aplicaré este instrumento lógico para distinguir ahora entre moral y meta-moral o ética; y en capítulo próximo diferenciaré decisiones políticas cotidianas y metadecisiones o reglas constitucionales. Es una forma de análisis de la mayor utilidad e importancia, pues resulta ser el instrumento que precisamente permite resolver algunas paradojas lógicas.

Frank Knight, gran defensor de la libertad individual y de la necesidad de debatir libremente de todo, rechazó las dos posturas extremas de confianza total en verdades ciertas y de acomodada resignación a que todo es subjetivo y relativo.

«Al contemplar todos los problemas de valores [...] desde el punto de vista de la verdad, ninguno de esos juicios puede ser 'absolutamente absoluto' o 'absolutamente relativo'. Lo absoluto y lo relativo son cuestión de grado de certidumbre».

Aceptaba la necesidad de obrar sobre la base de certezas, pero las consideraba siempre provisionales: ni verdades absolutas ni escepticismo radical. «Cuando alguien hace una afirmación de verdad absoluta en un momento de desacuerdo, [...] está cerrando la discusión por decreto y

en el fondo reclamando el derecho de silenciar la oposición por la fuerza. [...] En el otro extremo, un juicio, 'absolutamente relativo' no sería de ninguna manera un juicio, sino la descripción de un estado de ánimo. Así pues, tanto los juicios absolutamente absolutos y los absolutamente relativos cierran la discusión e invalidan toda vida intelectual»[469].

Por eso acuñó la expresión que todos sus discípulos han recordado y repetido sin descanso: la de 'absolutos relativamente absolutos'.

Buchanan ha ampliado esta idea de Knight para utilizarla como base sobre la que explicar la confianza que nos merecen las jerarquías de valores que los humanos construimos con el fin de guiarnos en nuestra vida.

En su ensayo «Los absolutos relativamente absolutos»[470], Buchanan comienza por rendir homenaje a su maestro Knight por haber insistido en este principio en casi cada uno de sus ensayos[471]. El objetivo era huir de la comodidad en que se refugian tanto los absolutistas como los relativistas, para exponerse a los fríos vientos del racionalismo crítico. De esta forma, Buchanan busca alejarse de «dos extremos igualmente inaceptables»: por un lado, «lo pretencioso y arrogante» del absolutismo moral» y por otro «la total renuncia a la capacidad de juicio» del relativismo.

La esencia de esta idea de Buchanan consiste en dividir las preferencias individuales y las decisiones colectivas en planos jerárquicos. Los individuos no se enfrentan a las decisiones con un orden fijo de preferencias que cubren todas las alternativas. Las preferencias cambian con el tiempo y las circunstancias, y muchos de esos cambios son deliberados. Los humanos somos animales que aplicamos y obedecemos reglas. A pesar de que, en el plano de la vida diaria, busquemos satisfacer nuestras preferencias como dicen los economistas neoclásicos, comparando la utilidad marginal de la satisfacción con el precio o coste de oportunidad de lo que puede proporcionárnosla, sin embargo esa utilidad está filtrada por reglas o 'metautilidades' que excluyen de nuestro cálculo ciertas formas de satisfacción. Estas reglas gobiernan o filtran nuestras preferencias o decisiones desde un plano superior al de las satisfacciones inmediatas.

En el plano inferior de las decisiones para satisfacer nuestras preferencias inmediatas se encontraría, por ejemplo, la de fumar el cigarrillo que pudiese ofrecernos la persona con la que estuviéramos almorzando en un restaurante. En el plano de las meta-preferencias o reglas de comportamiento rige nuestra decisión de abandonar el tabaco, así como la regla instrumental de sentarnos siempre en la parte de no fumadores de los establecimientos a los que acudimos. Esa decisión básica y las normas instrumentales disciplinan y filtran nuestro comportamiento en el plano de la realización de las preferencias inmediatas. Sin embargo, el contenido del plano superior no es absolutamente intocable: es posible que un exfumador decida, a la vista de las consecuencias, modificar alguna de sus normas fundamentales de conducta, verbigracia, la de abstenerse del tabaco, y volver a fumar para no engordar; también puede añadir alguna norma instrumental, como la de utilizar el dinero ahorrado premiándose con la compra de un disco compacto cuantas veces haya mantenido su resolución durante una semana.

Este ejemplo es trasladable a las constricciones de la vida social. Las reglas legales o consuetudinarias que hacen posible la interrelación de unas personas con otras en colectividad han de tomarse como intocables en la vida diaria. Es indiferente que este o aquel individuo haya intervenido o no en la creación o aparición de esas reglas. La participación de esos individuos en el ‘juego’ del orden social exige, bien la aceptación de tales reglas, bien la asunción del riesgo de desobedecerlas. Esas reglas son, pues, «absolutos funcionales».

Ello no quiere decir que, en otro plano, no puedan considerarse como ‘absolutos relativamente absolutos’, pues son susceptibles de modificarse de tiempo en tiempo, si los partícipes en el ‘juego’ colectivo consideran que todos ganarían con una reforma. Sin embargo, el cambio de las reglas no puede ser caprichoso y continuo. En realidad, ninguna regla de la sociedad satisface del todo a cada uno de los partícipes. Dada la variedad de preferencias individuales, cualquier regla social existente «resultará sub-óptima para todos, cuando se la evalúe según los principios ideales de interacción social de cualquier individuo». A pesar de ello, nadie puede exigir o imponer un cambio para que el juego colectivo vaya según su gusto y capricho. Para que todos los partícipes conceptúen como legítimo un cambio de reglas, será necesario que todos ganen algo, o al menos que, aunque sólo

gane alguno, nadie pierda, según establece el conocido principio de Pareto.

«La coexistencia pacífica exige que tratemos como absolutos relativamente absolutos aquellas instituciones o reglas de interacción social bajo las cuales las relaciones son ordenadas en vez de conflictivas. Estas reglas, sin embargo, siguen siendo sólo relativamente absolutas y siempre son sometibles a investigación, evaluación comparativa y reforma, tras acuerdo entre todas las personas y grupos afectados»[472].

De todo esto se deduce que es posible tratar la libertad personal, la autonomía de la persona dentro del círculo de sus derechos fundamentales, como un valor supremo en un orden léxico de valores. Pero ello no obsta para que, en el plano constitucional, se discutan y se pongan en práctica reformas y mejoras de ese valor, si son aceptadas de forma expresa o tácita. A la libertad individual se le aplica, pues, una presunción *iuris tantum*, expresión del Derecho romano que significa ‘hasta que no se pruebe lo contrario’. Así ha ocurrido, por ejemplo, con el sufragio femenino: los derechos políticos restringidos a los hombres se tomaron como un absoluto durante siglos. Gracias a las reclamaciones de esforzadas sufragistas y sus aliados intelectuales, se fue extendiendo la convicción de que tal regla era injusta, con lo que un país democrático tras otro fue modificándola a lo largo del siglo XX. En otros casos, puede ocurrir que la defensa de valores básicos exija el uso de la fuerza, como fue la prohibición del transporte de esclavos, primero, y de la esclavitud misma, después. Pero al fin y a la postre, ese tipo de transformación constitucional ha conseguido un amplio apoyo y mostrado una permanencia mucho mayor que los cambios de legislación traídos por gobiernos apoyados en mayorías relativas.

Es, pues, lícito considerar que la ordenación léxica que pone en el lugar más alto la libertad personal es relativamente absoluta. No quiere eso decir, como muestran los ejemplos del voto femenino y la liberación de los esclavos, que su contenido sea fijo e inconmovible. Y no me refiero a la tendencia del siglo de recortar esos derechos personales básicos en nombre de la igualdad, por lo que se refiere a la propiedad privada y la libertad de contrato, y en nombre de la fraternidad, en lo atinente a libertades religiosas, lingüísticas y culturales. Estos recortes no se han impuesto en aras de la propia libertad personal, que es la única justificación para retocar la libertad clásica[473].

Valores universales y el filtro del consecuencialismo

Acabo de proponer que tomemos la libertad como valor primordial, sí, pero *iuris tantum*, es decir, 'salvo prueba de lo contrario'. En filosofía moral eso se llama una postura 'consecuencialista'. En efecto, si tomamos el valor básico de la libertad como un 'absoluto relativamente absoluto' y no como un 'imperativo categórico' al estilo de Kant, entonces nuestra postura moral estará atendiendo a las consecuencias de su aplicación y será 'consecuencialista' y no incondicional. ¿En qué difiere esta postura de la de Sen, quien prefiere no tomar ningún valor como básico, si no es en todo caso la igualdad en sus diversas interpretaciones? Para apartarnos de la postura de Sen, ¿deben nuestras convicciones liberales ser insensibles a las consecuencias de la libertad, o es lícito tomar en cuenta las repercusiones de su aplicación? ¿Cabe argumentar en favor del liberalismo clásico atendiendo a los beneficios que la libertad ha traído y trae a la humanidad, o debemos acatarlo por principio y ciegamente, tenga ello o no consecuencias favorables para la sociedad? Para responder estas preguntas, es necesario entender lo que implica el 'consecuencialismo' para nuestra adhesión a cualquier principio ético[474].

Un pequeño rodeo por la teoría del conocimiento nos permitirá en-tender mejor que nuestra adhesión a un valor que consideramos básico es compatible con una toma en consideración de las consecuencias de su aplicación. Veremos que el procedimiento para comparar un 'absoluto relativamente absoluto' con sus consecuencias es estrictamente análogo al que usamos para comparar una hipótesis universal con sus posibles refutaciones empíricas. Suponemos que las hipótesis científicas tienen validez universal, de tal forma que un caso en el que no se cumplan se convierta en una verdadera refutación (si no, sería sólo una excepción que confirma la regla). Suponemos igualmente que nuestros valores básicos son válidos absolutamente, para así tomar en serio los casos en que su aplicación ponga en entredicho otro valor que nos importa o incluso el propio valor de la libertad.

Recuerdo haber oído de labios de Karl Popper una distinción sumamente clarificadora de tres posibles modos de buscar la verdad en el mundo físico y en el social: la deducción, la inducción y el método hipotético-deductivo. Creo que esa misma clasificación tripartita es trasladable por analogía al

campo de la ética.

La lógica aristotélica tradicional, recogida por la escolástica tomista, pretendía buscar la certeza por deducción: partiendo de premisas ciertas era posible llegar a conclusiones ciertas, si el razonamiento se atenía a las reglas de la lógica formal. Sin embargo, los empiristas franciscanos durante la baja Edad Media, y los experimentalistas seguidores de Galileo y Bacon en el siglo XVII, hicieron notar que, con el método deductivo, las conclusiones no descubrían más verdad que la que ya se encontraba en las premisas: por ello sostenían que las leyes de la Naturaleza sólo podían descubrirse por observación, 'induciendo' regularidades naturales de hechos observados.

Pronto se vio que la metodología inductiva era dudosamente válida: Hume en su *An Enquiry Concerning Human Understandin.g* (1748) señaló que la mera repetición de observaciones concordantes no garantizaba que la regularidad observada fuese a mantenerse en el futuro: el intento de inferir leyes universales de la Naturaleza de la acumulación de observaciones particulares daba lugar a resultados o bien vacíos de información o bien erróneos. El ejemplo clásico de este llamado «problema de la inducción», el de la generación del color blanco de los cisnes[475]. De la observación de numerosos ejemplos de cisne blanco no puede inferirse que todos los cisnes sean blancos hasta haber observado todos los cisnes pasados, presentes y futuros. Si se observaran todos los casos posibles, entonces la ley inducida no añadiría ninguna información a la ya obtenida; y si no se observaran todos los casos concebibles, podría ocurrir que en otro momento o lugar aparecieran cisnes negros —como ocurrió en Australia cuando llegaron los exploradores europeos—.

Para salvar estas dificultades, Popper realizó un radical cambio de dirección[476]. Rechazó la idea de que fuera posible conseguir conocimientos totalmente ciertos sobre el mundo que nos rodea: no era posible estar seguro de la certeza de las premisas de partida en las deducciones ni tampoco se podía confiar con toda certeza en las generalizaciones obtenidas por inducción. Debíamos reconocer que nuestras limitaciones hacían imposible que supiéramos cuándo habíamos alcanzado alguna verdad incontrovertible. Todo lo más podíamos intentar resolver incógnitas, ideando hipótesis que supondríamos válidas universalmente. Tomábamos, pues, esas hipótesis *pro*

tempore como firmes y con ellas deducíamos alguna explicación concreta de los fenómenos que no entendíamos. Si las conclusiones deducidas de tales hipótesis resultaban incompatibles con nuestras observaciones o experimentos, nos veríamos forzados a idear y poner a prueba alguna nueva conjetura[477].

Propongo que apliquemos este camino o método hipotético-deductivo por analogía a la ética. De manera semejante a las hipótesis explicativas, las normas o valores básicos de nuestra ética los suponemos válidos de forma 'absoluta relativamente absoluta'. Suponemos *pro tempore* que alguna de ellas es válida universalmente y, pese a nuestra creencia firme en su validez para todo tiempo y lugar, examinamos sus consecuencias, aun a sabiendas de que la relación entre valores y sus consecuencias es mucho menos nítida y firme que la conexión entre hipótesis y observaciones.

Pues bien, considero que por analogía también podemos ver la ética kantiana como una expresión extrema de un deductivismo axiológico a Aristóteles. Kant y sus discípulos buscan deducir normas de validez universal partiendo de una intuición de la esencia de lo humano que toman como absolutamente cierta.

Igualmente considero la ética de Sen como una forma inductivista de descubrir las reglas morales. Los cultivadores de la especialidad de *Social Choice* o Elección Social, cual es Amartya Sen, intentan encontrar una base empírica o medible con la que inducir juicios agregativos tales como 'la sociedad prefiere esto a aquello' o 'la sociedad debería elegir esto mejor que aquello'. La 'buena sociedad', la sociedad así personalizada, la infieren generando indicadores de lo que ellos entienden que los individuos eligen de hecho, o de lo que elegirían estos individuos si supieran lo que hacen[478].

Sin embargo, ellos mismos admiten que la 'sociedad' no existe como tal. Al inducir reglas de organización social sobre la base de indicadores estadísticos a cual más ingenioso, esos pensadores parecen estar diciendo que la cuidadosa observación y medición de los hechos les garantiza el acierto en la construcción de la 'buena sociedad'. Utilizan un procedimiento que, en mi opinión, se asemeja al de esos inductivistas de las ciencias naturales cuando infieren 'enunciados universales, tales como hipótesis o teorías, de

enunciados particulares, tales como descripciones de los resultados de observaciones o experimentos'[479]. En sus reglas creen recoger de forma objetiva los hechos como son. La verdad es que imponen sus preferencias sin darse cuenta de lo arbitrario de sus generalizaciones. No se apoyan en ninguna 'ley' económica de las descubiertas a lo largo de los siglos por los economistas para prever las consecuencias inesperadas y no deseadas de sus propuestas de política económica. En especial, los devotos de la *social choice*:

• no muestran cuidado por la omnipresencia de los buscadores de rentas,
• ni temen el efecto desincentivador de la fiscalidad socialista,
• ni mencionan las causas y consecuencias de la inflación. Tampoco se interesan por explorar vías distintas de las suyas para combatir la pobreza, ya que
• ni prestan atención a las condiciones y ventajas observables de la libre competencia,
• ni hacen alusión a la prosperidad traída por el libre comercio o el progreso tecnológico,
• ni intentan definir las condiciones institucionales del avance del conocimiento,
• ni analizan el efecto disolvente del progreso técnico sobre los monopolios,
• ni, sobre todo, parecen creer en la capacidad de autocontrol y previsión de los individuos.

Todo lo más que hace Sen, el más representativo de todos ellos, es sentar una correlación intuitiva entre libertad de prensa y evitación de las hambrunas, sin siquiera someterla al contraste del análisis de regresión.

Parece tan inviable inferir reglas éticas de la agregación de preferencias expresadas por los individuos como formular leyes de la naturaleza induciéndolas de las observaciones. Los humanos en sociedad obedecemos y utilizamos normas naturales y consuetudinarias que evolucionan con la práctica y el análisis. La mayor parte de esas normas, las antiguas y las nuevas, nos vienen dadas y entendemos mal la envergadura de su potestad. Las reformas e innovaciones son experimentos que finalmente se adoptan o rechazan, a veces de forma racional según sus resultados, pero las más veces de forma espontánea y emocional. Para saber qué normas deberían gozar de respeto especial hay que proceder de la misma forma que en el descubrimiento de las leyes universales de la naturaleza: por conjetura y

refutación. Las normas fundamentales de comportamiento han de suponerse universales, para que el examen de sus consecuencias no pueda obviarse con supuestos *ad hoc*[480]. Para saber en qué normas hay que ahondar y cuáles habría que abandonar o reformar, es necesario hacer conjeturas sobre la base de jerarquías completas de valores, luego cuidadosamente filtradas con el estudio, siempre polémico, de las consecuencias que se siguen de su aplicación[481]. Ese proceso no puede sustituirse por una reconstrucción racional del supuesto sistema ético de una sociedad sobre la base de las preferencias de los individuos arbitrariamente inducidas por teóricos omniscientes, cual hacen los partidarios de la Teoría de la Elección Social.

Tanto en ciencia como en ética, nuestras teorías y nuestros principios son redes que lanzamos al inmenso mar, para traer a la orilla en un caso verdades, en el otro ideales. Nuestras proposiciones científicas tienen estructura de universales y por ello no pueden reducirse lógicamente a enunciados elementales de experiencia; sin embargo, sí son refutables por enunciados elementales[482]. De igual manera, nuestros valores fundamentales necesariamente tienen forma de reglas universales, cuidadosa y prudentemente susceptibles de comparación con sus consecuencias.

En todo caso queda claro que es lícito que los liberales clásicos tomemos el ideal de la defensa de la libertad individual básica *como si* fuera un ideal absoluto, aunque estemos dispuestos a refinarlo si la experiencia y los razonamientos sugieren que hay que ahondar en él. Pero tomaremos inspiración en Rawls para mantener con (relativa) firmeza que la libertad básica sólo puede ser restringida en aras de esa misma libertad.

4. LIBERTAD Y MORALIDAD PERSONAL

El comunitarismo y la autofagia del liberalismo

Pasemos ahora a críticas del liberalismo clásico con más sustancia, aunque menos aparato formal, que el utilitarismo ampliado de Sen, principiando por los llamados ‘comunitaristas’. El representante más elegante y culto de esta escuela de filosofía política es el tomista Alasdair MacIntyre. Argumenta este pensador americano que el sistema liberal creado por la Ilustración se destruye a sí mismo, porque socava las virtudes burguesas sobre las que ha construido su preeminencia actual. Es un credo que crea un abismo entre los derechos políticos y la tradición en la que han aparecido; es un credo que considera que la virtud es cuestión de gusto personal[483].

El aviso no huelga. El presente ensayo tiene por objeto denunciar esa capacidad de auto-destrucción del orden liberal, en la medida en que la intervención política y la desviación romántica socavan las virtudes de responsabilidad y autogobierno individuales, típicas de las clases medias y trabajadoras del mejor capitalismo liberal. Ramussen y Uyl (1997) resumen así la crítica de MacIntyre:

«Las mismas cosas que han hecho posible la civilización —las precondiciones intelectuales, científicas y morales— no pueden mantenerse si el mensaje moral último del régimen es simplemente libertad. Se necesita más»[484].

¿Es la tolerancia universal la única virtud humana necesaria para que subsista un régimen de libertad personal? ¿De qué manera podemos evitar que la libertad personal interpretada como 'hacer lo que a uno le venga en gana' destruya las virtudes necesarias para saber vivir en libertad?[485].

El liberalismo no es una moral o no es una moral suficiente para conducir la propia vida. Es una ética que trata de derechos, derechos negativos o formales que trazan la frontera que los demás no pueden traspasar y fija el límite de lo que nosotros podemos hacer a los demás. El liberalismo define principalmente un marco ético formal dentro del que pueden florecer las virtudes morales.

Es verdad que ciertas virtudes o, al menos, la evitación de determinados vicios favorecen el mantenimiento de un marco de libertades jurídicas y políticas. Es lo poco que John Stuart Mill se atrevió a decir sobre la moral privada en su agnóstico ensayo *Sobre la libertad* (1859): se pronunció sobre la moralidad de la discusión pública, como el no manifestar intolerancia, ni hacer juicio de intenciones, ni caricaturizar las opiniones de los demás[486]. También dijo algo, muy poco, sobre los vicios en el trato que damos a los demás en la vida diaria incompatibles con la ética liberal, cuales la crueldad, la malicia y el mal carácter, la envidia, la falta de sinceridad, el ansia de dominio, la irascibilidad sin causa suficiente, el resentimiento injustificado[487]. En imitación de Mill, muchos 'liberales' han solido citar sólo variantes de la tolerancia para atribuirse el título honroso de personas de bien.

No basta, sin embargo, con evitar ese corto catálogo de vicios para poder llevar una vida moral, digna y fructífera. Ya he citado el texto de Ramussen y Uyl, en que denuncian la personalidad incompleta de quien careciera de amigos, integridad, valentía, coherencia o aprecio por la verdad[488].

Incluso MacIntyre llega a compilar un catálogo más completo de virtudes humanas que ése tan escaso del liberal moderno. Afirmándose discípulo de Aristóteles e inspirándose en *Moral, a Nicómaco,* defiende la existencia de un sustrato común de virtudes humanas, pese a que su filosofía debería haberle hecho decir que las virtudes están insertas en las tradiciones y no son trasladables de una cultura a otra. Es cierto, admite, que en algunas ocasiones ha sostenido que «no existe un concepto esencial, central y único de las virtudes para el que pueda exigirse acatamiento universal». Pero a fin de cuentas y para alivio de quienes creemos en la unidad fundamental de los humanos, sí que encuentra una tradición común para todas las culturas occidentales (tradición que quizá otras culturas reconocerían también como propia). Una virtud a la que pueden aspirar todos los humanos es la excelencia, en sus dos formas, la excelencia interna y la externa, como las llama MacIntyre. La excelencia «interna» consiste en realizar lo mejor posible alguna actividad socialmente reconocida y buscando ampliar sus márgenes para cargarla de más significado. Un artista, escritor, artesano, empleado, gestor que, trabajando en el marco de una práctica enraizada con unas reglas y modo de hacer ya existentes, consigue mejorarla, hace algo meritorio sólo por alcanzar la satisfacción de la obra bien hecha. Incluso, añade McIntyre con cierta renuencia, es elogiable la búsqueda de excelencia «externa», esa que se pone al servicio de productos que van al mercado a cambio de una remuneración dineraria: la persona de bien tomará la recompensa del mercado como señal de que está haciendo un buen trabajo.

La excelencia interna, continúa MacIntyre, no es sostenible si no se apoya en la veracidad, la justicia y la valentía o fortaleza, virtudes que distintas culturas definirán de diferente manera pero que todos los humanos sabrán reconocer. El premio de esas virtudes está más en sí mismas que en su resultado. Por poner un ejemplo de mi cosecha, el capitán que decide hundirse con su barco en vez de subirse a un bote salvavidas lo hace por propia estima, aunque nadie gana nada con su gesto. En lo que MacIntyre no es justo es al decir que la excelencia ‘externa’, cultivada para conseguir un

beneficio empresarial, tiende a corromper las virtudes personales: muy al contrario, la propia práctica mercantil, pese a escándalos y abusos, fomenta el cultivo del buen nombre, de la confianza y del bien hacer[489].

Este catálogo de las virtudes generalmente aceptables por la Humanidad entera, admite MacIntyre, no es completo ni mucho menos: Ramussen y Uyl añaden otras, cuales son la caridad, la esperanza o esa templanza que lleva a evitar la promiscuidad sexual[490].

La fragilidad del espíritu comunitario

Los comunitaristas subrayan, pues, que los derechos negativos o formales no son origen primario de moralidad. Ésta es anterior a los derechos, lo que los más clásicos de los liberales aceptan al afirmar que los individuos son la fuente última de valor. La moralidad es personal y social, los derechos son políticos.

Ello, sin embargo, no debería llevar a los comunitaristas a afirmar que la justicia, el principal sustento de los derechos formales, ha de concebirse únicamente dentro de la comunidad en la que uno ha nacido. Ésa es la visión aristotélica de la justicia enmarcada en la *polis*, pero tal visión quedó transformada por la ampliación del concepto de justicia llevada a cabo por los estoicos. Como recoge MacIntyre, «los estoicos fueron los primeros pensadores del mundo greco-romano en afirmar sistemáticamente que el alcance de la justicia era la humanidad como tal». Por eso para ellos todo ser humano era miembro de una sola comunidad bajo la misma ley[491]. Tal por cierto era la visión de la justicia de Adam Smith, atento lector de los estoicos. El propio Derecho romano, por efecto de la doctrina acumulada en el *liber album* y los decretos anunciadores de sus criterios de justicia que publicaban todos los años el *praetor urbis* y, sobre todo, los *praetores peregrini*, que disminuían los casos en que una parte no era ciudadano romano, se convirtió a lo largo de los siglos en un Derecho basado en la equidad y la buena fe, aplicable también a quienes no eran ciudadanos romanos y convergente con la *Equity* del ámbito de la *common law* anglosajona.

La estrecha visión comunitaria de estos autores no sólo falla porque la justicia ha adquirido dimensiones universales en cuanto se refiere a los derechos

humanos estrictamente concebidos, sino también porque las comunidades humanas están siempre lejos de constituir los bloques sin falla que suponen los comunitaristas. Al final, todos los seres humanos miran sobre todo por su propio interés: el hombre es un ser ocurrente, maximizador y oportunista. Es cierto que nos formamos y vivimos en comunidad y que 'por muy egoístas que se suponga que somos, hay un principio en nuestra naturaleza que nos hace interesarnos por los demás', como dijo Adam Smith. Pero nuestro principal motor es el interés propio, especialmente cuando nos movemos en el mercado económico. Las comunidades no pueden funcionar ni funcionan sobre la sola base del interés colectivo o incluso de la resolución de conflictos por decisiones colectivas. Los comunitaristas minusvaloran, pues, el oportunismo del ser humano, que aparece incluso en el seno de una comunidad cohesivamente organizada[492].

El modelo del 'enfoque económico del comportamiento humano' que presenté someramente en el capítulo I permite predecir que los individuos actuarán a menudo a favor del propio interés y contra el interés comunal que MacIntyre coloca en la base de su edificio intelectual. La familia como objeto de la lealtad de los individuos frente a las pretensiones de la comunidad, la irreprimible inclinación a comerciar para conseguir un beneficio económico personal, e incluso la búsqueda de rentas para aprovecharse del esfuerzo comunal, son comportamientos inexplicables desde el punto de vista holístico que predica MacIntyre. Las explicaciones y las políticas comunitaristas no son sostenibles en un mudo crecientemente abierto, aunque ello no debe impedirnos prestar atención a algunas de las reflexiones morales de esta escuela.

Valores incompatibles, incomparables e inconmensurables

Una de las sorpresas de la historia reciente de nuestras ideas liberales es el abandono del liberalismo por su antes esforzado campeón, el profesor John Gray de la London School of Economics (¡la Escuela que fue de Hayek, Robbins y Popper!). Gray rechaza ahora el liberalismo por cuatro de las características que lo definían cuando era la filosofía dominante: por ser individualista, igualitario, universalista y meliorista. Eso ha hecho del liberalismo una ideología poco adaptada, dice, al fracturado mundo post-moderno y sobre todo a la eterna realidad de las sociedades humanas, que

para Gray es comunitaria, jerárquica, localista y cíclica[493]. La lectura de sus ensayos de animada prosa sobre *Post-liberalismo* (1993) o *El funeral de la Ilustración* (1995a) da alguna indicación de cómo y por qué se ha convertido Gray en un conservador tradicional, profundamente escéptico ante el individualismo fundamental de los liberales.

Las cuatro características del liberalismo ilustrado que, como digo, Gray critica y rechaza son las que ahora resumo: 1. el liberalismo es individualista, pues afirma la preeminencia moral del individuo sobre cualquier colectividad, cuando para Gray la individualidad sólo adquiere sentido en el grupo; 2. es igualitario porque considera que todos los humanos tienen el mismo estatus moral, cuando, por el contrario, las sociedades humanas son jerárquicas; 3. es universalista, en cuanto que afirma la unidad moral de la especie, mientras que la vida de las personas es primordialmente local; y 4. es meliorista, al creer en la mejora sin término de la vida humana con ayuda de la razón, y Gray, que no cree en el progreso, la considera cíclica.

No estoy del todo en desacuerdo con estas dos últimas críticas, pues sí creo que nuestras raíces culturales se hunden en nuestra comunidad de nacimiento o adopción y que el progreso de la especie humana no está ni mucho menos garantizado, como se creía en el siglo XIX. Ello hace de mí un liberal hayekiano en vez de un racionalista moderno. Pero mantengo que la dimensión social del hombre y la debilidad de su razón no empecen para considerar válidas las dos primeras características: la aceptación del valor supremo del individuo es una de las conquistas de la Ilustración que forma parte ya del *ethos* de nuestra civilización; y la igualdad de los humanos ante la ley también es un mandato y una aspiración del liberalismo clásico, aunque no agote todo el contenido de la moral y las virtudes. Gray, que no es comunitarista[494], toma una postura contraria al liberalismo por una razón muy de Isaiah Berlin: que hay valores y vidas incomparables e inconmensurables, como podrían ser los de la madre Teresa y Oscar Wilde[495]. Esto le lleva a pensar que no hay ni puede haber una única forma de bien que domine todas las demás[496]. Ramussen y Uyl son los primeros en aceptar que los modos de vivir una vida buena («*the good life*») no pueden concebirse abstractamente, sino que dependen de cada agente individual, se entiende que dentro de un marco de normas generales de lo que es correcto («*what is right*»)[497]. Ha llegado el momento de buscar una solución para la

aporía que Berlin y Gray plantean a quienes defendemos el valor universal de la libertad personal, cuando hacen ver que algunos de los valores perseguidos por los humanos son incompatibles, incomparables e inconmensurables.

El liberalismo como una ética meta-normativa...

He mencionado varias veces una distinción fundamental en la materia que estoy tratando: la que contrasta lo que es correcto (*right*) frente a lo que es bueno (*good*). Me propongo confinar el uso del concepto de 'ética' para lo correcto o reglado, para las meta-reglas políticas que facilitan que los individuos pongamos en práctica las diversas reglas 'morales' por las que guiamos nuestras vidas hacia lo bueno.

En puridad, la filosofía liberal es una moralidad incompleta, que nos habla de lo correcto (*the right*) pero no de lo bueno (*the good*). El liberalismo es una ética pública y cívica, no una moral personal completa. Indica cuáles son las normas de organización y comportamiento social que garantizan un respeto de la propiedad de nuestra esfera personal, pero no dice mucho sobre cómo planear y conducir nuestra vida. Lo que ocurre es que el liberalismo ha buscado prestar al marco normativo un fundamento moral, al exigir que las normas se basen en el acuerdo deliberado de los individuos de crearse un entorno de convivencia[498]. Ese marco busca algo más que la paz civil en base a un *modus vivendi* indiferente ante los valores morales; es algo más que una concepción de la política «como un dominio de la búsqueda, no de la verdad, sino de la paz», al estilo de Hobbes[499].

Formularé con precisión las dimensiones ética y moral del liberalismo. Es una filosofía política que parte de un valor que rara vez ha conseguido respeto universal, un valor básico por el que los liberales clásicos estamos dispuestos a luchar sin descanso, el de la primacía del individuo. De ese valor básico deducimos unas meta-normas cívicas y jurídicas que constituyen el marco de convivencia que esperamos permita el florecimiento de diversas morales humanas. Los defensores de la ética o meta-moral de derechos formales o libertades básicas teñimos de tolerancia o respeto nuestra manera de vivir la moral de cada uno de nosotros. Pero la moral de la tolerancia, ni es una moral completa ni hay por qué exigirla de cuantos acaten los derechos liberales básicos. Es posible ser un acendrado católico romano o un piadoso

musulmán o dedicado mormón o cuáquero, obediente a unas reglas morales estrictas y propias, y, sin embargo, estar dispuesto a acatar y defender la ética o meta-moral de derechos básicos liberales. Una persona de profunda religiosidad puede vivir en una sociedad en la que se respeten la vida, las creencias, la propiedad privada, el cumplimiento de los contratos, los derechos políticos de todos los individuos[500]. Lo que la sociedad liberal pide a esas personas religiosas o idealistas[501] es que no adopten actitudes teocráticas totales o violentas y que acepten que otros puedan vivir a su manera en la misma sociedad civil. La separación entre la religión y la política no implica la prohibición de toda manifestación religiosa por parte de las autoridades políticas ni un agnosticismo forzado en la educación o las ceremonias públicas.

Los derechos formales permiten que los individuos pongan en práctica diversos modos de vida y comportamiento en el ejercicio del gobierno de sí mismos. Como subrayan Ramussen y Uyl en su excelente defensa del liberalismo clásico (1997), habrá que entender que no todas las reglas tienen la misma jurisdicción o nivel normativo. Si colocamos el liberalismo en el mismo nivel que otras morales y lo interpretamos como un catálogo de virtudes meramente centrado en la tolerancia, corremos el peligro de

«pasar por alto otras virtudes morales significativas, lo que ha llevado a empobrecer el debate moral. [...] La letanía tradicional de valores liberales no dice casi nada sobre lo que necesitaría un individuo para alcanzar la excelencia moral»[502].

El liberalismo es una ética política o una meta-moral que busca crear un entorno en el que puedan ponerse en práctica morales sociales y personales diversas, mientras respeten una norma suprema (y relativamente absoluta), que los individuos son la fuente última de valor. El liberalismo clásico ni finge ser una ética neutral ni pretende sustituir el debate político por una pseudo-racionalidad universal. Una vez aceptada la primacía del individuo, establece unas mínimas reglas de organización política. Esas reglas crean un marco de igual libertad, definidor del espacio moral en el que los individuos pueden buscar la excelencia cultivando virtudes incluso incompatibles con las de otros sujetos e incomparables para cualquier observador externo.

... que ha de completarse con reglas morales concretas

La ética liberal es, pues, incompleta en la medida en que, cuando se la interpreta como moral, no basta como guía para señalar un plan de vida a los individuos[503]. Cuando el liberalismo abandona el plano de las metanormas y se concreta en alguna norma moral resulta del todo insuficiente. Ser tolerante, cortés, considerado, como pedía Stuart Mill no constituye una moral de vida completa. El objeto o fin de las vidas individuales no es gobernable por meras reglas generales.

Comparemos distintos comportamientos que resultan en la plenitud de una vida personal, plenitud siempre conseguida buscando algo fuera de uno mismo. Unos buenos padres, que quieren educar a hijos de carácter y capacidades muy distintos, no podrán descubrir el modo de conseguirlo en ningún decálogo de validez universal; sin duda, ese decálogo puede definir el conjunto de restricciones en las que se va a enmarcar su labor educadora, pero al completar ese esquema en la práctica, los padres habrán de improvisar e inventar. El plan de vida de un torero, que busca el triunfo a través de la perfección de su arte; la meta de un magistrado que trabaja a conciencia para dictar buenas sentencias; la ambición de un científico, que ansía el reconocimiento de sus pares pero sobre todo el descubrimiento de la verdad; el esfuerzo de un empresario, que quiere ganar dinero, construyendo una empresa de éxito para luego quizá convertirse en un mecenas; la abnegación del misionero, que quiere salvar su alma a través de su dedicación a los demás; o el político que quiere ganar elecciones para poder dejar una marca positiva en la historia de su país —todas estas morales personales son incomparables e incluso inconmensurables, pues exigen el cultivo de virtudes específicas que sólo toman sentido en la práctica—[504].

Estrictamente hablando, tales virtudes de altruismo, valor, justicia, respeto de los hechos, prudente amor al riesgo, profundo amor a la patria, resultan muy a menudo incompatibles con otras virtudes: el torero seguramente no debe mostrar la mansedumbre de una monja de la caridad. Como nota Gray,

«una persona con las virtudes de valentía, decisión, capacidad de improvisación, intrepidez, indomabilidad, no es probable que posea las virtudes de modestia y humildad [...] y si van Gogh hubiera recibido con

éxito un tratamiento psicoanalítico, habría sido un alma más tranquila, pero es difícil ver cómo habría podido pintar como lo hizo»[505].

Incluso dentro de la propia persona, diversas virtudes se hacen la guerra y cada individuo tiene que saber gobernarlas con prudencia, en busca del justo medio que elogiaba Aristóteles[506].

Elegir la libertad o elegir bien-estar

Después de considerar la cuestión largamente, he decidido no adoptar la terminología de Milton y Rose Friedman. No definiré, pues, la libertad como 'libertad de elegir' porque los liberales de izquierdas han tergiversado el sentido de 'elegir libremente' para transformarlo en 'tener muchas cosas entre las que elegir'. Lo hago muy a disgusto porque quienquiera lea el libro de los Friedman (1979, 1980) verá que la libertad de la que hablan no es la de la abundancia de bienes o posibilidades de gozar de ellos, sino la autonomía de las personas en la conducción de su propia vida cuando el Estado no se extralimita. Los diez capítulos de ese libro casi profético criticaban:

• el desconocimiento de la capacidad de los mercados para organizarse sin dirección ni planificación centralizada;
• la tiranía de controles públicos cada vez más extensos;
• los errores de la Reserva Federal, un banco central público, como causantes de la crisis de 1929;
• los efectos contraproducentes de una omnipresente protección estatal del individuo;
• la sustitución de la propuesta de 'abrir las carreras al talento sin discriminación' por el principio igualitario de la 'igualdad de oportunidades';
• el desastre de la educación pública;
• el engaño de la protección del consumidor, por ejemplo limitando la libre elección de quién nos pueda curar y qué medicinas podamos tomar;
• el abuso de las normas laborales para crear monopolios sindicales o profesionales como el de los colegios médicos;
• el disimulo de la responsabilidad de los bancos centrales por las alzas generales de precios, culpando de la inflación al crecimiento económico, los salarios o los precios de las materias primas.
• Y acababan con la constatación de que los vientos empezaban a soplar con

fuerza en dirección a la libertad económica y política. Este último punto era en realidad una profecía, porque aún faltaban diez años para que el muro de Berlín fuera derruido. Pues bien, no veo en estos puntos nada parecido a una lista de bienes, de 'capacidades' personales, de 'funcionamientos', como los que Sen considera indispensables para poder decir que se es capaz de elegir. La lista de los Friedman no es una lista de condiciones positivas para 'bien-estar', sino una reafirmación de la necesidad de proteger la autonomía de los individuos frente a las extralimitaciones de los poderes públicos.

Esto es muy otra cosa que lo que Sen atribuye a los Friedman, a saber: que concebían la libertad como la posesión de abundantes medios con los que realizar deseos; y que no amaban la libertad por sí misma sino por la riqueza que producía. Creo que los Friedman no dijeron nunca que la libertad estriba en tener medios suficientes para llevar el tipo de vida que nos gustaría elegir[507]. Tampoco habrían estado de acuerdo con Sen cuando niega la existencia de libertad igual si no son iguales las oportunidades reales de las diversas personas para obtener el 'bien-estar' o '*wellbeing*'. Para los Friedman la libertad consiste en que las autoridades no se interfieran en nuestra capacidad de elegir; para Sen la libertad consiste en tener dónde elegir[508].

La esencia de la libertad no se encuentra donde Sen la ve. Una cosa es tener medios para bien-estar y otra gozar de libertad de decisión. Una y otra se encuentran en planos distintos. La escasez de recursos a nuestra disposición o de opciones que se nos abren no implica que por ello hayamos dejado de ser libres. Diógenes en su tonel era más libre que la esclava de Jefferson, tan mimada por el prócer y con quien tantos hijos tuvo. Los mártires cristianos en las mazmorras del Coliseo o los luteranos de Valladolid camino de la pira eran más libres que quienes renegaban de su fe y así conservaban su bien-estar. No es posible confundir el ejercicio moral de la libertad individual con una abundancia de posibilidades de disfrutar de la vida. Recordemos la cita de don Quijote en el frontispicio de este ensayo:

«La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los
hombres dieron los cielos; con ella no pueden compararse los tesoros
que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la
honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es
el mayor mal que puede venir a los hombres».

Hablaba así don Quijote tras marchar del palacio de los duques, harto de banquetes y sorbetes regalados, «que las obligaciones de las recompensas

recibidas son ataduras que no dejan campear el ánimo libre»[509].

A quien no tenga en absoluto manera de conseguir sustento por sus propios medios, la sociedad podrá socorrerle, asignándole muy legítimamente un mínimo vital, cuando no se lo da su prójimo, que se lo dará. Pero, no nos hagamos ilusiones, esa ayuda no le hace por sí misma más libre. La libertad no consiste en comer. La dignidad moral de la persona será muy otra si está a la sopa boba que si intenta ganarse el pan, aunque sea escasísimo, con el sudor de su frente. En ello hemos insistido al examinar los vicios del Estado de Bienestar. La *manera* de alcanzar el bienestar es, pues, crucial para el valor moral de la acción humana. Como bien dijo Hayek, sólo en las situaciones en las que el individuo puede elegir se le presenta la ocasión de reafirmar un valor moral, de contribuir a la consolidación de éste y de acumular mérito. Pero ese individuo es libre por el modo y no por el contenido de la elección que lleva a cabo. Tampoco es libre porque tenga medios para elegir —sino a veces por la renuncia al bien-estar que le ofrecen cuando lo considera indigno—[510].

INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO VI LA POBREZA DE LA 'TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL'[511]

La búsqueda de un método de decisión colectiva que permita resolver todos los problemas sociales de forma racional es el Santo Grial de los demócratas de izquierda. Precisamente lo contrario es lo deseable: que cuantas menos decisiones entre individuos haya que tomar colectivamente, mejor. El método de las decisiones mayoritarias es siempre defectuoso y sólo debería aplicarse cuando no queda otro remedio y bajo condiciones muy estrictas. No señalo este hecho porque recele de la democracia, sino porque deseo que funcione mejor gracias a un amplio respeto de la libertad individual. Pues bien, la versión más actual de ese racionalismo sin límites, que no teme la politización total de la sociedad en nombre del civismo republicano, es la llamada 'Teoría de la Elección Social' o *Social Choice*, cuyos más afamados cultivadores, Kenneth Arrow y Amartya Sen, han sido galardonados con sendos premios Nobel. Con estas líneas de introducción a mi capítulo sobre las votaciones mayoritarias y las decisiones unánimes, quiero argumentar que esa teoría de la *Social Choice* es infértil en el mejor de los casos y peligrosa en el peor.

El origen histórico de este que podríamos llamar 'método de gobierno social para dictadores benevolentes' se encuentra en los intentos de formalizar la intuición de Adam Smith de que 'el sistema de la libertad natural', o 'capitalismo', como lo llamamos hoy, traía la riqueza de las naciones (1776). Una de las grandes contribuciones de Adam Smith fue la de acabar con la concepción de la economía política como recetario práctico de consejos para déspotas ilustrados. Lejos de querer diseñar políticas económicas *ad hoc* para resolver problemas públicos[512], su objeto fue probar que las naciones prosperarían por sí solas si sus ciudadanos quedaban libres de desigualdades feudales y trabas enfadosas[513]. El propio interés de los individuos, educados en la benevolencia y enmarcados por la justicia, bastaba para mejorar el bienestar de todos, si acaso con muy pocas intervenciones correctoras[514].

El análisis de lo que constituía el bienestar económico y social y de cómo alcanzarlo fue sofisticándose a lo largo del siglo XIX. Bentham, James Mill y

el joven John Stuart Mill buscaron definir ese bienestar general como la suma de utilidad o placer (neto de sus costes) del conjunto de los individuos, bajo dos supuestos: que cada persona contaba por uno y que era posible comparar la utilidad de una persona con la de otra. El descubrimiento por John Mill de que había distintas calidades de placer —'mejor un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho'— llevó a los economistas interesados en el bienestar general a buscar un nuevo criterio que evitara tener que comparar la utilidad o felicidad de unas personas con otras. Además de estrictamente imposible, el intento de comparar grados de felicidad entre personas llevaba implícito el peligro de justificar cualquier sacrificio de una minoría por favorecer a la mayoría.

En la primera parte del siglo XX, Wilfredo Pareto propuso el criterio que lleva su nombre y que le ha hecho famoso por encima de sus otras contribuciones a la economía y la sociología: según ese criterio de Pareto, se consideraría una mejora colectiva lo que supusiera una mejora para al menos un individuo, mientras los demás quedaran como estaban. Él desde Lausana y Pigou desde Cambridge crearon, con la ayuda de ese concepto, lo que ha venido en llamarse la primera Economía del Bienestar. Cierto es que el criterio de Pareto no servía para ordenar o comparar *todas* las posibles situaciones sociales, sino sólo aquellas en las que cupiera mejorar la situación o satisfacción de una o varias personas sin empeorar las de los demás. Según este criterio, la sociedad alcanzaría uno de los muchos posibles óptimos cuando se viera que ninguna reforma adicional podría conseguir mejorar a alguien sin empeorar a otro.

Lo malo es que la mayor parte de las políticas públicas crea ganadores y perdedores (precisamente el problema que los utilitaristas querían resolver comparando las utilidades y desutilidades de distintos sujetos y hallando la suma social neta). El criterio de Pareto, además no tomaba en cuenta la dimensión redistributiva de esas medidas 'paretianas', pues, por definición, mejoraban unos pocos sin que los demás sufrieran un cambio en su posición absoluta, aunque sí en la relativa. Pese a estas carencias, la Economía del Bienestar permitió formular un teorema que redefinía, con precisión algo estéril, es cierto, la intuición de Smith de que el *laissez faire* lleva al bien común. Este resultado suele presentarse como el teorema primero de la Nueva Economía del Bienestar, según el cual todo mercado competitivo es

un óptimo de Pareto; o, dicho de otra forma, que, en condiciones de competencia perfecta, la consecución del óptimo puede dejarse al albur del mercado.

Si nos contentáramos con ese primer teorema de la Economía del Bienestar, la política pública carecería de cualquier otro papel que no fuera mejorar la competencia. Esto causaría la desesperación de quienes no están de acuerdo con la distribución resultante del *laissez faire* pero sobre todo de quienes aspiran a organizar la producción con fines políticos o nacionales. Se ingeniaron para formular el teorema converso o segundo teorema de la Nueva Economía del Bienestar, que dice que todo óptimo de Pareto es alcanzable por la competencia del mercado; o dicho de otra manera, cualquier óptimo paretiano que uno elija es alcanzable usando los mecanismos del mercado. Si el Gobierno formula un objetivo social (el que prefiera por motivos redistributivos o de producción nacional), ese objetivo, una vez formulado, puede alcanzarse entregando su ejecución al libre funcionamiento del mercado.

Este segundo teorema fue formulado por Enrico Barone en un ensayo de siniestras resonancias, «El Ministerio de Producción en un Estado colectivista» (1908). Este trabajo sirvió de base a la llamada 'economía socialista de mercado', formulada más tarde y con más detalle por Oskar Lange: en una economía planificada, el Gobierno comunista señalaría los objetivos de su Plan Quinquenal y, tras fijar los precios convenientemente, podría dejar que productores y consumidores lo pusieran en práctica por sí solos[515]. Mises y Hayek se encargaron de cuestionar la realidad de esa idea señalando la imposibilidad de que el Gobierno obtenga la información necesaria para determinar los coeficientes de producción o los precios que pudieran llevar la economía al equilibrio paretiano elegido. La historia, con trágica dureza, se ha encargado luego de demostrar lo imposible de su aplicación.

Echaban en falta los adeptos del cálculo del bienestar social un método para la formulación de fines políticos dentro del marco de la Economía del Bienestar, y no por un *deus ex machina* o Planificador externo al análisis, como pretendían Barone y Lange. En 1938 y 1947, A. Bergson y P. Samuelson definieron la estructura general de unas 'Funciones de Bienestar

Social' (FBS) cuyo objeto era elegir el camino para pasar de las preferencias individuales a preferencias sociales acordes con la ideología de los planificadores. Estas FBS permitirían definir esos objetivos políticos de forma racional, mas para ello habrían de cumplir dos condiciones: (a) que estuvieran explícitamente relacionadas con el bienestar de los individuos, de tal modo que, en una situación en la que los individuos mejoraban, la FBS también mostrase una mejora; y (b) que permitieran ordenar *todos* los estados sociales resultantes de mejor a peor. Dentro de esas amplias fronteras, marcadas por la exigencia de relación directa y universalidad, los planificadores tendrían campo libre para elegir a su gusto una FBS. La Economía del Bienestar podría volver así por sus fueros, al permitir a economistas amantes de lo colectivo recomendar políticas válidas para todo tiempo y lugar e incluso formular objetivos para una economía planificada. Desaparecía de la política económica el íncubo del *laissez faire*.

La fiesta casi se aguó con la entrada en escena de la *Social Choice Theory* o Teoría de la Elección Social: pareció que el diseño de FBS y su posible aplicación en la realidad iba a resultar imposible. En 1951, Arrow planteó la cuestión crucial: ¿quién elige una FBS para aplicarla en una sociedad? ¿Con qué procedimiento? La respuesta natural era que debían ser los ciudadanos y por elección mayoritaria. Pero al contestar esas preguntas descubrió un obstáculo casi insoslayable a la viabilidad de las FBS: el formulado por su 'teorema de imposibilidad'. Arrow conocía al dedillo el resultado de unas investigaciones de Condorcet y otros estudiosos de los siglos XVIII y XIX sobre paradojas de las votaciones mayoritarias: estos analistas habían demostrado que siempre existía una posibilidad de que las votaciones mayoritarias se enganchasen en un ciclo sin fin como el de un disco rayado, lo que impediría que el grupo social pudiese tomar decisiones democráticas[516]. Arrow introdujo el análisis lógico a lo Condorcet de los fallos de las elecciones en el campo de las FBS. De esa conjunción y del intento de soslayar tal imposibilidad nació la Teoría de la Elección Social.

La imposibilidad formulada por Arrow (1951) tenía como consecuencia que no cabían elecciones democráticas válidas con pretensiones de universalidad, una conclusión muy inconveniente para la puesta en práctica por el método de mayoría de las FBS. Concretamente, con ese teorema demostró que *es imposible llegar a un acuerdo mayoritario sobre una función de bienestar*

social óptima que también sea válida para todas las situaciones y preferencias concebibles —precisamente el ideal que perseguían Bergson y Samuelson—[517]. El resultado parece desolador para quienes buscan FBS con las que dirigir el mercado económico hacia objetivos políticamente aceptables.

Amartya Sen, tras examinar muy diversas soluciones de esta imposibilidad en su primer libro, acabó por adoptar una posición ecléctica que le iba a permitir aplicar *ad hoc*, 'dependiendo de la naturaleza de la sociedad concernida', dice él, o dependiendo de las soluciones más acordes con su ideología, digo yo.

«Una de las formas de interpretar los distintos resultados de 'imposibilidad' es decir que no hay sistema 'ideal' de elección colectiva que funciones bien en toda sociedad y para cada configuración de las preferencias individuales».

Esto equivale a suspender una condición de la FBS que se encuentra en todos o casi todos los teoremas de imposibilidad: la condición de 'universalidad' o 'dominio irrestricto', que exige que la FBS permita construir una preferencia colectiva sobre todas las posibles constelaciones de preferencias individuales. En el cuerpo de este capítulo VI veremos ahora de qué forma rechazo yo 'la imposibilidad de un liberal paretiano', proclamada con focos y fanfarria por Sen para echar abajo el liberalismo clásico de una vez por todas: lo hago precisamente limitando las preferencias personales aceptables en una sociedad liberal, con ayuda del derecho de propiedad privada. Pero no adelantemos.

Pese a la paradoja del voto, los humanos de hecho tomamos innumerables decisiones colectivas, algunas de ellas perfectamente aceptables, por medio de votaciones mayoritarias. Ahora se trata de entender cómo Sen y otros muchos estudiosos de la decisión colectiva explican esa posibilidad. Pues lo dice Sen paladinamente en la conclusión de *Collective Choice and Social Welfare* (1970).

«Vale la pena subrayar que, si bien los sistemas puros de decisión colectiva tienden a ser más atractivos para el estudio teórico de las decisiones sociales, a menudo no son los sistemas más útiles de estudiar. A la vista de eso, este libro se ha ocupado mucho de impuridades de un tipo y otro»[518].

Pero esa solución no es sistemática y nos deja huérfanos de criterios firmes. Los derechos humanos negativamente considerados constituyen una esfera en la que el individuo es decisivo contra la opinión mayoritaria, porque la libertad personal es un 'absoluto relativamente absoluto', que se ha de examinar críticamente sólo cuando su aplicación atenta contra la propia libertad personal. La propiedad privada marca un espacio en el que el individuo es dictador en el mejor sentido de la palabra y ningún 'liberalismo paretiano' excusa que las preferencias de terceros prevalezcan sobre las del dueño, si todos los bienes escasos son propiedad de alguien[519].

Lo peligroso de las decisiones *ad hoc* sobre criterios de bienestar social es que abren la puerta a una continua politización de la vida social. Todo se convierte en objeto potencial de votación. Como ha señalado Pascal Salin,

«se afirma que las empresas, las asociaciones e incluso quizá la familia deberían gestionarse según principios democráticos. [...] Esta idea es la fuente de muchas leyes que obligan a las empresas a aceptar representantes de los asalariados en sus consejos de administración o que organizan las Universidades de tal forma que los profesores, estudiantes y empleados administrativos eligen representantes en comités y consejos y eligen los rectores»[520].

Lo malo de la filosofía del traje a medida para cada situación o cada sociedad es que se corta según las predilecciones del sastre, no del cliente... en el caso de la democracia mayoritaria, de los sastres. El que Arrow haya demostrado que es imposible que un colectivo de personas se ponga de acuerdo democrática y racionalmente para organizar sus vidas a gusto de todos es una bendición, no una desolación.

VI. TERCERA PARADOJA: DEMOCRACIA O LIBERALISMO

«The 'people' who exercise the power are not always the same people with those over whom it is exercised; and the 'self-government' spoken of is not the government of each by himself, but of each by all the rest».

John Stuart Mill: *On Liberty* (1859)

«The ballot box produces conformity without unanimity, the marketplace, unanimity without conformity. That is why it is desirable to use the ballot box, so far as possible, only for those decisions where conformity is essential».

Milton and Rose Friedman: *Free to Choose* (1980)

Una de las ideas de Platón que Karl Popper criticó más duramente fue la del carácter esencialmente indivisible de la soberanía, que es la que llevó a Platón a preocuparse tanto de *quién había de gobernar* y cómo formar adecuadamente los gobernantes. Por el contrario, Popper sostuvo que la pregunta crucial era *cómo controlar al gobernante* y cómo montar frenos y contrapesos que ayudaran a dividir la soberanía. Para ello, adujo contra Platón la llamada «paradoja de la libertad», que puede resumirse con la siguiente pregunta: ¿qué ocurre si es la voluntad del pueblo soberano que les gobierne un tirano?[521]. El peligro de que la democracia mayoritaria derive en la opresión u explotación de las minorías, en un círculo vicioso de parálisis y desorden, o incluso en una tiranía populista, es lo que el presente capítulo quiere contribuir a conjurar.

1. LA DEMOCRACIA INMÓVIL

El Estado moderno hace crisis

La crisis del Estado toma dos formas en el mundo actual. En las regiones más pobres del Globo señorean los Estados fallidos, que ni siquiera cumplen las funciones elementales de respeto de los derechos humanos, defensa de la propiedad privada y garantía del cumplimiento de los contratos, sin las que ni siquiera es posible la creación de riqueza. En las regiones más adelantadas, echan carnes los Estados providencia, dedicados a la ilusoria labor de promover la justicia social y de garantizar la seguridad total para todos sus ciudadanos.

Ambas formas de disfunción del Estado evidencian fallos del marco institucional: son carencias de esas ‘meta-reglas’ o normas constitucionales que encauzan el interés propio de los individuos para que no sea contraproducente. Los males que aquejan a las sociedades menos

evolucionadas, huérfanas de leyes imparciales y de justicia arbitral no son objeto del presente ensayo, que se ocupa de los defectos del sistema representativo de las democracias avanzadas. Son defectos graves, pues socavan sus principios de representación individual y libertad personal.

La palabra 'crisis' ha venido a significar en el lenguaje de hoy un estado de disolución sin remedio de alguna doctrina, empresa o institución. Es mucho más sugerente el sentido clásico de esa palabra, que en griego significaba 'momento de decisión', o el sentido médico de esa expresión, como 'momento en que el enfermo sale de su gravedad'. Al señalar la 'crisis de confianza' del público y la 'crisis de autoridad' de los políticos, quiero decir que se presenta una oportunidad de cambio de rumbo en la forma de llevar los asuntos públicos en las sociedades occidentales.

No hay que cerrar los ojos a la dificultad de tan ingente tarea, pues las costumbres políticas e incluso la lógica de los mecanismos de decisión en nuestras sociedades levantan muchos obstáculos frente a los intentos de reconstruir la democracia liberal. Por suerte hay otras fuerzas espontáneas en las sociedades mundializadas de hoy que pueden ayudar a subsanar los defectos del marco constitucional.

El enfoque 'economía constitucional'

El estudio de las decisiones tomadas colectivamente, su funcionamiento real y las propuestas para mejorarlo es objeto de una especialidad de la economía llamada '*public choice*' o 'teoría de la decisión pública'. Fue creada *presque de toutes pièces* por Buchanan y Tullock (1962). El objeto de esta especialidad es fundamentalmente opuesto al de la especialidad de '*social choice*' o «teoría de la elección social», que acabo de analizar en la Introducción a este capítulo.

• La teoría de la decisión pública o *public choice* es principalmente empírica. Enfoca el estudio de cómo se toman en la realidad las decisiones políticas y qué consecuencias inesperadas tienen, dado que los actores de la escena política se mueven principalmente por su propio interés.
• La teoría de la elección colectiva o *social choice*, por el contrario, tiene carácter más irreal. Los hechos interesan para confeccionar índices de bienestar. Desde este enfoque, lo importante es depurar los métodos de

evaluación de las distintas formas de organización humana para uso de filósofos en busca la sociedad ideal.

Ambos enfoques, el que busca descubrir las regularidades de la vida política y el que pretende depurar la lógica de las elecciones colectivas, naturalmente aspiran a servir de guía práctica para la política pública: los estudiosos de la *public choice* proponen fórmulas constitucionales para proteger la libertad individual en nuestros sistemas políticos defectuosos; los filósofos de la *social choice* formulan criterios para que gobernantes de gran espíritu cívico elijan desde el Olimpo, por así decir, la mejor organización social posible.

Este capítulo aplica el enfoque de la *public choice* a la comprensión de la verdadera naturaleza de los abusos que aquejan a las democracias actuales, tanto cuando la mayoría explota la debilidad de las minorías, como cuando grupos minoritarios utilizan las mayorías para sus propios fines. Para analizar las actuaciones de políticos y ciudadanos en situaciones no mercantiles daremos por supuesto que, al igual que ocurre en el mercado económico, todos se mueven por el propio interés y buscan satisfacer al máximo sus preferencias al menor coste posible[522]. Los resultados de este 'análisis económico de la política' ofrecen una base más sólida para la corrección de los defectos de los sistemas de decisión pública democrática que las elucubraciones de la *social choice*, propuestas que suelen tomar la forma de reglas constitucionales que eviten comportamientos irresponsables o anti-sociales[523]. Por eso a menudo la materia 'elección pública' ha llegado a denominarse '*Constitutional economics*' o 'economía constitucional'[524]. Comenzaré por el análisis de hecho y dejaré las recomendaciones principalmente para el apartado siguiente.

Mayorías arbitrarias, democracias viejas

Ni la experiencia ni la ciencia parecen convencer a los nostálgicos del socialismo, los enemigos de la mundialidad, los defensores del interés nacional y los practicones de la administración paternal, de que el respeto de la vida, la propiedad privada y la libertad de contrato, de los individuos tiene mejores consecuencias que la continua intervención política. Lo verdaderamente raro es que el público apoye con su voto ese tipo de medidas que acaban perjudicándole. En palabras del profesor Patrick Minford: «uno

de los grandes misterios de nuestro tiempo es por qué los votantes apoyan instituciones que empeoran marcadamente su situación en la vida»[525]. Una perversa alquimia transforma el oro de la decisión democrática en el plomo de la explotación rentista.

La búsqueda de bienes colectivos, la acción colectiva en sí, no tiene por qué ser dañina del procomún, muy al contrario. En el capítulo IV sostuve que la centralización y división consciente de tareas, resumidas en el 'principio de jerarquía', eran tan importantes para el desarrollo de la civilización como la dispersión y cooperación inconsciente de intercambios recogidas en el 'principio del mercado'. Naturalmente que es necesario el Estado para producir bienes colectivos, entre otros el más importante, el de refrendar con la *ultima ratio* del castigo legal el cumplimiento de reglas generales aceptadas por los ciudadanos como marco de la acción individual. Tampoco hay nada que objetar a que pequeños grupos de personas, reunidas voluntariamente para conseguir un fin común, se impongan alguna regla coactiva, como ocurre en el reglamento de un club.

Cosa distinta es que una mayoría establezca reglas o apoye decisiones que suponen discriminación contra una minoría, o que un pequeño grupo de buscadores de privilegios utilice las triquiñuelas del sistema electoral para obtener rentas a costa de los demás y sin dar nada a cambio.

El prematuramente fallecido Mancur Olson buscó con mucho tino explicaciones para tan curioso fenómeno. La idea fundamental de Olson es que las discriminaciones de las mayorías populares contra minorías privilegiadas acaban siendo desviadas en beneficio propio por buscadores de rentas, que consiguen explotar tanto la minoría discriminada como la mayoría ilusionada. En efecto, las coaliciones muy numerosas son difíciles de gestionar, vista la dificultad que tienen para vigilar el cumplimiento de lo acordado. Más fácil es que sean permanentes los acuerdos de grupos pequeños: cuanto menor sea el número de personas que han de ponerse de acuerdo para una acción colectiva en beneficio propio pero en daño del procomún y cuanto más cerrada y pequeña sea la jurisdicción en la que operan, más fácil les será conseguir sus objetivos.

Así, por ejemplo, los lobbies de los poderosos seducen a la mayoría para que voten a favor de transferir rentas de los ricos a los pobres en nombre de una

justicia igualitaria, pero bien pronto son los pobres los que pagan la factura. El juego de manos consiste en complicar paulatinamente las reglas tributarias y enmarañar inextricablemente los beneficios fiscales, de tal forma que nadie sea capaz de calcular el saldo neto de lo que obtiene con la intervención —excepto los grupos de interés con suficientes recursos para pagarse una representación en la sede del poder popular, sea ésta Barcelona, Madrid, Bruselas o Washington—.

Los perjudicados por todas esas intervenciones son a la postre aquellos que Olson llama «los grupos olvidados»: los braceros trashumantes frente a los trabajadores fijos, los empleados de las pymes frente a los obreros de grandes empresas privadas y sobre todo públicas, los contribuyentes frente a los favorecidos con subvenciones, los consumidores frente a las asociaciones de pequeños comerciantes, los perjudicados por la inflación frente a los interesados en aumentar el déficit público[526].

El paso siguiente en el razonamiento de Olson consiste en señalar que esas reglamentaciones que favorecen a los buscadores de rentas reducen tanto más el potencial de crecimiento de la economía en su conjunto cuanto más contribuyan a espesar la maraña de las intervenciones públicas. Ese precisamente es el efecto no querido de la mayor parte de las medidas políticas singulares: reducen los incentivos para la creación de riqueza y benefician a las personas que menos valor producen.

La permanencia de esas rentas necesita una elevación continua y creciente de las barreras contra la competencia, para evitar la erosión de los privilegios existentes por la consecución sucesiva de privilegios por otros —un procedimiento de subasta política que lleva tiempo—. En un país grande, la competencia interna nunca muere del todo. En uno pequeño abierto al mundo, las coaliciones se disuelven. Pero en las sociedades estables de pequeño tamaño y fronteras seguras, señala Olson, crece una selva de los intereses especiales. Las coaliciones redistributivas proliferan en las democracias más antiguas y en las autonomías nacionalistas: en ellas el mercado interior tiende a estar maniatado por presión de los sindicatos, en ellas que las fronteras se van cerrando a instancias de industriales adormecidos[527]. Sólo cuando el votante general ve derrumbarse sus expectativas de creciente prosperidad puede ocurrir que dé un mandato a

políticos dispuestos a enfrentarse con los intereses siniestros, que decía Bentham.

Esto permite a Olson criticar implícitamente a Hayek, no sin alguna razón según pensamos, diciendo que
«la aseveración de *algunos* conservadores de que las instituciones sociales que hayan sobrevivido durante largo tiempo han de ser necesariamente útiles a la sociedad, es un error»[528].
Tal crítica de un darwinismo social ingenuo es un acierto, pues de otro modo estaríamos abocados a decir que todo lo que dura es bueno.

Otra vez individualismo metodológico

Todos estos fenómenos de degeneración social son inesperados para quienes creen en la democracia mayoritaria y confían ciegamente en la soberanía del pueblo. Pero si se aplica el método de la reducción de los fenómenos sociales agregados a incentivos, expectativas y actos de los individuos concernidos, así como a las consecuencias inesperadas y no queridas de tales elementos, entonces resulta posible presentar hipótesis explicativas contrastables con observaciones.

Esas hipótesis explicativas de los hechos sociales constan de tres elementos principales: 1) representaciones esquemáticas del marco institucional; 2) datos relevantes de la situación en la que actúan los individuos; 3) supuestos de comportamiento de los actores, en especial, que se mueven por el propio interés, intentando obtener lo más al menor coste. De esto se deduce que conceptos tales como ‘Estado’, ‘clase social’, ‘partido político’, ‘lobby’, han de ser reducibles en principio a acciones individuales presentes o históricas, y no hay que prestarles entidad metafísica ni suponerles intenciones u objetivos personales.

Cuando los fenómenos sociales se analizan de este modo, se disuelve mucha de la retórica que rodea el mundo de la política o al menos esa retórica sirve para enmascarar la actuación de los buscadores de rentas.

Defectos del Estado

Mal que pese a los que atribuyen todas las deficiencias de las economías

capitalistas a los defectos del mercado, hay que señalar que el Estado a menudo también funciona mal[529]. Los defectos del Estado o de la decisión pública pueden clasificarse en tres grandes apartados: 1) defectos de los sistemas de votación; 2) concentración del gasto en el votante mediano; y 3) el problema del agente o el abuso de los intermediarios.

Soy de la opinión de que el Estado es necesario porque hay bienes que son inalcanzables si no es colectivamente y apoyados por la *ultima ratio* de la coacción pública, como es el primero y más importante, el de la paz civil y la base sobre la que ésta se sustenta: lo que Buchanan y Tullock llaman «la colectivización mínima», es decir, «la definición de los derechos humanos y derechos de propiedad»[530]. Si eso es así, hay que analizar la forma de llegar a decisiones colectivas, es decir, qué sistema de votación se elige. En una sociedad basada en el individualismo, la pregunta puede formularse de la siguiente manera: si no existe cosa tal como 'la voluntad general', entonces, ¿por qué habrían de aceptar los individuos la regla de la mayoría para llegar a decisiones conjuntas?[531]. O bien, ¿qué método de decisión estarán dispuestos a mantener y acatar los individuos, deseosos como están de maximizar los beneficios netos de su vida en común?

El método de votación más generalmente defendido por los demócratas, especialmente por los que parten de una visión idealista en vez de individualista de la democracia, es el de la mayoría simple: si la mitad más uno de los ciudadanos se inclina por una decisión, esa decisión debe ser aceptada por todos.

1) Defectos de los sistemas de votación

Sin embargo, es un hecho que no hay sistemas electorales sin defectos, incluso defectos que resultan graves en numerosas situaciones[532]. Los sistemas electorales que al final se aplican son en realidad «*faute de mieux*».

Es observable en los países democráticos una tendencia hacia lo que Josep María Colomer llama «fórmulas incluyentes», que amplían el derecho de voto y otorgan el poder decisivo a la mayoría. En efecto, en las elecciones para asambleas parlamentarias, nota Colomer un movimiento paulatino que, partiendo de reglas de unanimidad y pasando por exigencia de mayorías

absolutas, va hacia reglas de proporcionalidad; y en las elecciones presidenciales, la evolución parte de la designación por colegios electorales hasta llegar a la elección directa por el pueblo[533].

Mas esta evolución tiene dos filos. Por un lado, da voz y voto a amplias capas del pueblo antes excluidas, cuyo único momento de dignidad cívica es el de las elecciones generales. Por otra, sin embargo, da pábulo a la creencia en la 'soberanía popular', con su típica deriva hacia la erosión de los derechos individuales; hacia la logorrea, o continua legislación para el manejo discrecional de la sociedad; y hacia la búsqueda de rentas, o explotación oportunista de mayorías temporales. El objeto de este ensayo es precisamente encontrar la manera de evitar esos defectos, que, alejando las democracias de las condiciones necesarias para la libertad y la prosperidad, corrompen el principio de la representación popular.

Digo que no puede haber sistema electoral perfecto. Así, los sistemas mayoritarios a una sola vuelta entregan el poder a la mayor minoría de votos expresados[534]. Los sistemas mayoritarios a dos vueltas pueden eliminar la opción preferida por la mayor minoría, por concentración oportunista de votos por el principio del mal menor[535]. Los sistemas proporcionales corregidos llevan a que los partidos ganadores tengan que negociar un programa de coalición que no responde a ninguno de los programas electorales presentados[536]. Los sistemas proporcionales puros magnifican el poder de opciones extravagantes[537]; y los proporcionales al estilo d'Hont exageran la representación de formaciones locales o nacionalistas. En todo caso, la proporción del cuerpo electoral que acude a las urnas suele estar muy alejada del cien por cien en principio exigido por la doctrina del 'mandato popular'.

Los defectos de los diversos sistemas de votación por mayorías, ya sean absolutas, ya relativas, no son casuales, sino que responden a contradicciones o paradojas fundamentales.

a) Ciclos o dictaduras.- Las mayorías, y especialmente las mayorías simples, son arbitrarias. Como descubrió Condorcet en 1785, los votantes pueden llegar a conclusiones diferentes, según sea el punto de partida. Así ocurre cuando el electorado vota en un momento a favor de un salario mínimo, que

crea desempleo, y en otro momento sucesivo por programas públicos de creación de empleo[538].

b) Teorema del votante mediano.- Cuando las preferencias de los votantes se agrupan alrededor del centro de un continuo de opciones, la decisión resultante de una votación popular suele recaer en la preferencia mediana de los votantes, es decir, en la preferencia más frecuente: en sociedades homogéneas, eso explica la proximidad de los programas de los partidos políticos mayores[539]. Pero cuando las preferencias no se agrupan alrededor de la mediana, entonces pueden aparecer resultados inestables y extremos[540].

c) Para qué votar.- Los votantes comparan el coste de informarse y de depositar el voto con el beneficio personal y la satisfacción ideológica de tomar parte en la votación, lo que lleva a mucho a abstenerse 'racionalmente'. Sólo cuando las opiniones están muy equilibradas y el resultado es crucial, aumenta la participación, pero con el resultado de una más profunda alienación de la gran minoría perdedora[541]. Vista la probabilidad de que el voto de cada uno cuente poco en un resultado final de contenido mostrenco, es 'racional' abstenerse.

d) Coste de información.- Las cuestiones de política pública las presentan los partidos o candidatos en paquetes indivisibles, excepto a veces cuando se plantea un referéndum[542]. Una de las maneras de informarse superficialmente sobre las cuestiones públicas es hacerlo ideológicamente, atendiendo a eslóganes y fidelidades tradicionales de 'izquierda' y 'derecha'[543]. Si, por ejemplo, la cuestión planteada es la reducción del gasto público, podrán quizá muchos votantes aceptar esa proposición en sus términos genéricos, pero tenderán a distribuirse ideológicamente a favor o en contra en materia de pensiones, sanidad, educación, museos, carreteras y otras actividades beneméritas. Para que entraran a fondo en la cuestión, no sólo habría que hacerles conscientes del coste para su bolsillo de esos nuevos programas, sino también si esos fines podrían atenderse de otra forma que por medio del Estado: ello exige comparaciones históricas e internacionales complicadas, además de encadenados razonamientos teóricos.

2) Concentración del gasto en el votante mediano

La desviación fundamental del gasto hacia rentas no productivas beneficia principalmente a los votantes que se encuentran alrededor de la posición mediana del cuerpo electoral. Ya he hecho notar el aumento proporcional de gastos de 'bienestar' en el Estado actual. Para el caso de España, vale la pena volver a los Cuadros 2 y 4. Es notable el aumento del gasto de las Administraciones públicas en España de la Dictadura franquista a la Democracia —casi el doble—. También es llamativa la proporción del gasto público destinada al 'bienestar' en 1900 y en 2000: 8,8% y 58% respectivamente, y eso con un gasto público total que pasó del 9,8% del PIB al 40,2. No quiere ello decir que todo lo así gastado, ni mucho menos, se despilfarra: en especial los gastos de educación y de salud, por muy defectuosamente que se apliquen, suponen inversiones significativas al capital humano de los individuos y la sociedad. Sin embargo, con sumas de la cuantía de las del año 2000 habrá habido sin duda una sustitución de inversión privada, que habría aplicado de manera más cuidadosa y sin desviar importantes cantidades en beneficio del votante mediano a costa no tanto de los más ricos como sobre todo de los más pobres.

3) Búsqueda de rentas

El otro conjunto de defectos del Estado moderno es el relacionado con la búsqueda de rentas sin producción de valor. Aprovechando las grietas del sistema democrático, se cuelan gastos de logreros y buscones, en beneficio propio pero con daño para la comunidad. Obtienen rentas por efecto de la ley o el favor político, no ingresos por la venta de bienes y servicios[544]. Buchanan y Tullock (1962) han clasificado la legislación intervencionista y las medidas discriminatorias en dos apartados: a) proyectos con beneficios para todos, a costa principalmente de unos pocos; b) proyectos con beneficios para unos pocos, a costa de los más.

En ambos casos puede que los proyectos sean aceptables en principio tanto para los beneficiados como para los afectados. Un ejemplo beneficioso del apartado a) podrían ser medidas para reducir el recalentamiento de la atmósfera con impuestos discriminatorios sobre el automóvil. Un ejemplo de proyecto positivo del grupo b) sería gasto público dedicado a la atención a enfermos mentales o terminales.

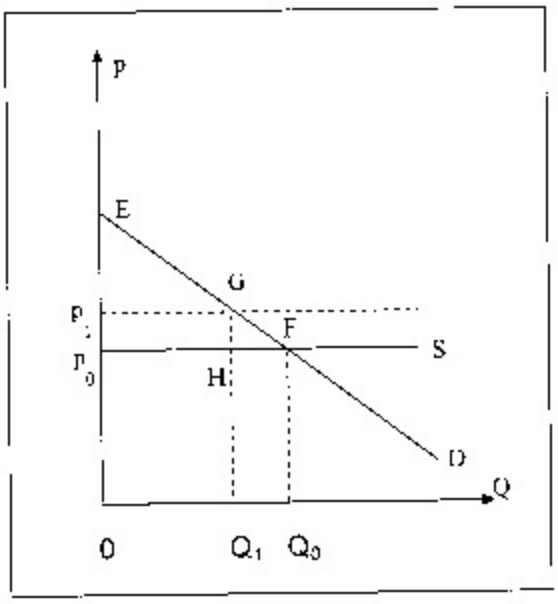
Sin embargo, la mayor parte de las medidas discriminatorias supone un doble

daño para el procomún: el cargo fiscal de la financiación de los proyectos improductivos y la pérdida de valor inducida en la economía, sumas que son mayores que la renta política obtenida por las personas con poder de influencia —y dejo aparte la injusticia de no dar a cada uno lo suyo—.

La búsqueda de rentas puede definirse, pues, como un juego de suma negativa para la sociedad: unos ganan, otros pierden, pero la suma final de bienes y servicios producidos es menor. Lito Harberger hizo algunos cálculos para cuantificar la pérdida muerta ('Triángulo de Harberger' en el Gráfico 3) para el sector industrial de EEUU por medidas protectoras a favor de algunas industrias seleccionadas en los años 1924 a 1928: la mala asignación inducida por medidas políticas en esos años alcanzaba apenas un 1,5% de los recursos totales del país.

Tullock, es cierto, ha añadido una consideración de importancia a este tipo de cálculos: no sólo hay que contar la pérdida muerta para la economía, sino también el importe de los gastos en lobby. En el Gráfico 3[545] se representa una industria competitiva con una producción OQ_0 a un precio p_0.. El Gobierno le concede un monopolio que le permite subir el precio hasta p_1. El excedente o beneficio neto inicial de los consumidores, la utilidad que obtienen por encima del coste, es p_0 *FE*. Con la subida artificial del precio ese excedente se reduce a p_1*GE.* Los productores, que estaban trabajando a coste *S,* obtienen ahora un beneficio p_0 p_1*GH.* Sin embargo, debido a la menor producción, que cae de Q_0 a Q_1, hay una pérdida neta de excedentes de la comunidad en su conjunto, medida por el 'Triángulo de Harberger', *FGH*. Pero señala Tullock, la renta p_0 p_1*GH* percibida por los monopolistas iniciales acabará dispersándose en gastos de lobby, a medida que los grupos de presión incrementan la competencia entre ellos por conseguir la subvención o regulación que apetecen (rectángulo de Tullock).

Gráfico 3. **Triángulo de Harberger (FGH) y Rectángulo de Tullock (HG p_1 p_0)**



O Q_1 Q_0

Es posible, sin embargo, que el Gráfico 3 exagere el tamaño del rectángulo de Tullock. En una economía grande e integrada como es la de EEUU, con un grado de competencia considerable y relativamente pocos privilegios significativos que esperar de la Federación o de los Estados, la búsqueda de rentas quizá no absorba demasiada actividad. El gasto público se concentra en el votante mediano, que no necesita lobbistas. El dinero destinado allí a campañas electorales y la actividad de lobby es más pequeño, relativamente hablando, de lo que suele pensarse. Un reciente comentario colocado por el Profesor Becker y el juez Posner, en el *blog* de internet que mantienen juntos, señala que, dada la importancia de las regulaciones y gasto público en las economías modernas, el gasto anual en campañas electorales y lobby explícito es relativamente pequeño. Los gastos electorales de la campaña presidencial y congresual de 2004 en EEUU fue de unos $3.000 millones, cuando el gasto público federal alcanza los $3 billones —sin contar el gasto implícito que la creciente regulación dirige hacia actividades favorecidas—. Esas campañas electorales no son la única vía para intentar influir en unos votantes ‘racionalmente desinteresados’, pues también se hace a través de los medios de comunicación y de internet. Si la libre competencia, aunque sea imperfecta, es esencial para el sistema político, puede no ser tan malo que los gastos destinados a la competencia electoral y de lobby explícito sean

cuantiosos[546].

La importancia de la búsqueda de rentas puede, en cambio, ser mucho mayor en instancias sin transparencia democrática, como la Comisión Europea, o en territorios pequeños y protegidos, como Autonomías y Ayuntamientos.

Círculos viciosos

Los buscadores de rentas se encuentran en tres grandes colectivos, el de los políticos, el de los burócratas y en los grupos de presión. Todos ellos consiguen rentas del sistema democrático, gracias a lo que, siguiendo a Leibenstein, podríamos llamar 'ineficiencia-X'[547]; y muchos no hacen otra cosa que vivir de rentas sin contribuir a la producción de valor. Aprovechan los fallos de la regla de decisión mayoritaria. También se prevalecen de una asimetría de información entre los dedicados a buscar los portillos de Bellido Dolfos en las murallas de Zamora, y los votantes en general, que cultivan la 'ignorancia racional' o que se resienten de una parte mínima de las consecuencias negativas de la intervención viciosa.

a) Intermediarios políticos.- Este grupo plantea el llamado '*Agency problem*' o problema de la 'prevaricación del representante': aprovecha su poder para obtener ingresos privilegiados. Hay que decir que en el capitalismo democrático, poder y riqueza ya no son gemelos siameses como en el feudalismo. Si el país no ha adquirido costumbres social-demócratas, todo el mundo entiende que las grandes riquezas se consiguen legítimamente atendiendo con éxito las demandas del mercado y no tanto a los deseos del poder. Lo demás se considera corrupción que corre el peligro de ser castigada cuando se descubre.

b) Burócratas.- Los burócratas son sin duda ejecutantes de las decisiones de los políticos, pero también hábiles creadores de condiciones ideales para aumentar su influencia y sus rentas. He señalado en el capítulo I de este ensayo la tendencia de la burocracia a extender su poder y a aumentar el número de sus empleados. Niskanen (1971) modelizó los ministerios como si fueran ONGs que compiten por los fondos del Presupuesto e intentan maximizar su tamaño.

c) Lobbies y grupos de interés.- La ganancia de unos pocos a costa de los más

es una asimetría frecuente en el sistema de decisión política democrática. La ganancia de los pocos que resultan beneficiados por una intervención pública que eleve artificialmente los precios o los salarios por encima del valor de mercado, es mucho mayor que la pérdida proporcional que por ello sufre cada uno de los individuos de la gran masa de los consumidores, en un caso, o el conjunto desorganizado de los parados, en otro: por eso el público suele protestar más desmayadamente de lo que gritan o susurran los lobbistas. Pasado algún tiempo tras ser introducida la medida de restricción, es probable que hayan sido traspasadas a terceros las situaciones de privilegio: los nuevos ocupantes del estanco habrán pagado un precio que incluye el valor presente de las rentas del privilegio, con lo que la supresión del mismo causaría una pérdida inesperada para esos segundos adquirentes. Lo dijo Adam Smith[548]:

«El gobierno [...] debe velar con la mayor atención sobre que no se introduzcan nuevos monopolios [...] porque cualquier establecimiento que los explote suele introducir algunos desórdenes [...] que después son muy difíciles de remediar [...] sin motivar un desorden mayor que el que se pretende curar» (IV.ii.44).

Federalismo fiscal: los peligros de la división vertical de poderes

La idea de la división y separación de poderes parece conducir naturalmente a una defensa incondicional del federalismo. En este ensayo, pese a la importancia de la cuestión para mi tesis central de la división y separación de poderes, no voy a poder sino indicar algunas líneas de posterior estudio, por ser un campo científico apenas roturado. El ejemplo de la historia de los EEUU, donde la descentralización política en el marco de un gran mercado sin barreras internas ha potenciado la libertad económica y política, lleva a muchos economistas a defender las jurisdicciones pequeñas, enlazadas o no entre sí políticamente, sin pararse a pensar en ninguno de sus posibles inconvenientes. La experiencia de Suiza, donde el tamaño del sector público es mucho menor y la economía de mercado es mucho más fuerte que en las democracias circundantes, indica que la combinación de un sistema federal con frecuentes referendos de iniciativa popular puede salvar la democracia de sus peores excesos, aunque no de muchos abusos. Pero, ¿son estos dos casos generalizables automáticamente?

La profesión económica ha enfocado la cuestión del federalismo fiscal y de

las asociaciones espontáneas de pequeñas unidades políticas desde dos puntos de vista: 1) el de la competencia fiscal entre los Estados de una federación, en el modelo del economista canadiense Tiebout; y 2) el de la secesión como motor de progreso y fomento de la liberación, defendido por Hans-Hermann Hoppe y otros pensadores de la Escuela Austríaca.

La teoría de Tiebout (1956) ha tenido enorme influencia entre los hacendistas de todos los países. Su tesis central es que la movilidad de activos y personas en una federación lleva a que, en equilibrio, cada una de las jurisdicciones suministre el nivel de servicios públicos y establezca los impuestos que corresponden a las preferencias de sus habitantes. La razón por la que, en equilibrio, se igualan la demanda y oferta de servicios públicos es que los residentes que consideren que el suministro de servicios públicos es insuficiente o, por el contrario, que la presión fiscal es excesiva en una determinada localidad o autonomía acabarán marchándose a otro lugar; y lo mismo harán con sus activos, desde los más líquidos, como es el capital financiero, hasta los más fijos, como las propiedades inmobiliaria, cuyos precios acabarán cayendo porque sus propietarios insatisfechos las venden[549].

Hoppe (2004) sigue una línea de razonamiento semejante: «un gobierno pequeño tiene muchos competidores y si grava a sus súbditos más que otros gobiernos sufrirá forzosamente la emigración del trabajo y el capital». Así como afirma que los Estados grandes y centralizados tienen más posibilidades de oprimir a sus súbditos con impuestos gravosos y rentas de situación para minorías abusivas, sostiene también que en los Estados pequeños la explotación de los individuos es menos factible. «La centralización política fomenta la desintegración económica y la secesión, la tendencia contraria estimula la integración y el desarrollo. [...] En un pequeño país la presión a favor del libre comercio se impone más fácilmente sobre la tendencia proteccionista. [...] La secesión también promueve la integración *monetaria*. [...] En un mundo de cientos de miles de unidades políticas independientes, los países tendrían que abandonar el vigente sistema de moneda fiduciaria [...] y adoptar un sistema monetario internacional como el patrón oro»[550].

El principal argumento contra la utopía de Hoppe es de carácter político. Un rebaño mundial de cientos de miles de ovejas secesionistas pronto sería

pábulo de una manada de lobos. La humanidad no puede vivir sin policía política y de seguridad, cuya capacidad de hacer daño en vez de ofrecer protección es tanto menor cuanto más amplio sea el marco de concurrencia económica, científica e informativa en el mundo. La historia de los imperios en el mundo occidental a partir del romano merecería un estudio aparte desde el punto de vista de la necesidad de paz para el desarrollo de la civilización. Algunos de esos imperios fueron contraproducentes, en la medida en que derivaron en sistemas de explotación y opresión. Otros colocaron un yugo ligero en el cuello de los pueblos que gobernaron: por ejemplo, el Imperio británico, que en el siglo XIX mantuvo su hegemonía alimentando un sistema de equilibrio de poderes en el Continente europeo y no ejerciendo soberanía directa.

En este principio del siglo XXI, desaparecida la URSS, los EEUU se han constituido en poder hegemónico, pero no un poder que pretenda crear un imperio[551]. El ambiente ideológico del mundo se ha transformado decisivamente después de la II Guerra Mundial: ahora existe un profundo consenso en el mundo civilizado alrededor de tres ideas-fuerza:

«La paz como situación óptima de las relaciones internacionales y objetivo a perseguir en política internacional; la democracia como la mejor forma de gobierno; y el libre mercado como única manera satisfactoria de organizar los asuntos económicos»[552].

Los ciudadanos de EEUU encuentran conveniente ese orden mundial, especialmente en su dimensión capitalista. Ellos consienten los gastos que comporta el mantenimiento de ese orden. La gran República norteamericana se ha convertido, mal que bien, en el policía del mundo, criticada en los países aliados no tanto por su defensa de esas tres ideas-fuerza como por la unilateralidad de las decisiones. Más respeto merecerían esos críticos si mostraran disposición a encargarse de su propia defensa. Muchos de los enemigos declarados de EEUU se han constituido en feroces dictaduras, enfermas de nacionalismo o atenazadas por la corrupción. Cabe preguntarse también cómo sería el mundo si no lo presidiera ese país, hasta la fecha el más benigno de los poderes globales que pueda recordarse en la historia. La última vez que los ‘americanos’, por darles su nombre cinematográfico, se retiraron de la política mundial fue en las décadas de 1920 y 1930... con las

consecuencias que todos sabemos.

También es dudosa la validez universal de la teoría de Tiebout. En un notable libro reciente, Eric Wibbels (2005) sostiene que «en el mundo en desarrollo, el federalismo no se atiene al ideal de defensa del Mercado»[553]. No es ésta la creencia más difundida entre los defensores del federalismo.

«Desde los redactores de la Constitución de los EEUU hasta los más recientes federalistas fiscales, la federación ideal ha sido fiscalmente austera, con gobiernos regionales altamente capacitados, que compiten entre sí para atraer capital y luchan contra un centro empeñado en expandirse como Leviatán»[554].

Pero la realidad de muchos Estados federales es bien distinta. Ni la federación es fiscalmente austera, ni los políticos locales tienen los conocimientos y el espíritu público de los Jefferson, los Madison, los Franklin, los Jay, ni la lucha contra la expansión del poder central consigue evitar el deterioro de todo el sistema. No les sorprenderá saber que el tipo de federación originariamente creado por la Constitución de EEUU tiene mi cálido apoyo. Pero antes de lanzarse a conceder un sufragio favorable al federalismo tal y como lo conocemos en la actualidad, debo detenerme a analizarlo como lo hacen los economistas de la Escuela de *Public Choice.*

Como bien dice Wibbels, la excesiva confianza en que los sistemas federales tienden hacia un equilibrio óptimo se debe a que no «distinguen entre federalismo fiscal y político». Es posible que los incentivos fiscales obren para que los individuos y los capitales tiendan a redistribuirse por el territorio de la federación hasta equiparar para todos el valor en el margen de los servicios públicos y del coste de su financiación, aunque ello tenga que ocurrir a lo largo de un período considerable. Dicho de otra manera, la competencia entre los Estados de una federación acabará ajustando lo que ofrecen y lo que exigen a las preferencias de sus residentes[555]. Sin embargo, la descentralización tiene una dimensión política de lucha por el poder que sólo puede encauzarse en beneficio de la comunidad si el cuadro de incentivos es el correcto. «Los incentivos políticos con que se enfrentan los políticos de jurisdicciones sub-estatales en las naciones federales y las unitarias» son distintos. Para entenderlo, baste con señalar que la porción del

gasto público en manos de políticos locales en los Estados unitarios es por término medio el 14,5% y en los federales el 42%[556].

Wibbels define el federalismo con dos sencillas notas: 1) las provincias están representadas en la Legislatura nacional; 2) las provincias tienen legislatura propia[557]. En este marco, las variables a considerar son:

– los cálculos electorales de los líderes autonómicos; los caminos por los que se expresan los intereses locales a nivel de la federación;
– los instrumentos que los partidos políticos nacionales ponen a disposición de los líderes del centro; y
– el cuadro de incentivos que la estructura fiscal del Estado diseña para unos y para otros.

Con ayuda de tal esquema, puede verse cómo se ponen en movimiento mecanismos contradictorios:

• la importancia que tiene el gasto local en la reelección de los líderes provinciales frente a
• la resistencia a financiar ese gasto con impuestos locales votados por el Parlamento autonómico;
• la presión que pueden ejercer las provincias en el Parlamento nacional para que el gobierno federal cubra los déficits de las provincias, ya sea regularmente, ya *ad hoc* saldando 'deudas históricas'; frente a
• la existencia en las Autonomías de partidos federales, para que los líderes del centro puedan imponer la disciplina fiscal en los Gobiernos periféricos.

Lo normal es que estos mecanismos funcionen defectuosamente. Las consecuencias de ese círculo vicioso son tanto peores cuanto mayor sea el peso de las Administraciones locales en el conjunto de la economía.

• Tenderá a aumentar el peso del Estado porque se les concederá mayor capacidad de gasto a las Autonomías para facilitar la solución de los conflictos del centro con la periferia[558].
• Se paralizará el esfuerzo de reducción de las intervenciones y regulaciones públicas.
• Crecerá la deuda pública, sobre todo local, y aumentará el número de empresas públicas autonómicas y municipales (a medida que se privatizan las

federales).
• Todo ello llevará probablemente a una mayor inestabilidad macroeconómica y a crisis monetarias si el endeudamiento público empieza a erosionar la confianza en la capacidad crediticia del Estado[559].

En el terreno político, todo ello desembocará, muy probablemente, en una parálisis de cualquier plan de reforma, tanto a nivel autonómico, como a nivel del Estado central. Sin una clara definición y limitación de poderes, las federaciones están expuestas a la erosión o la parálisis[560].

2. LA META-REGLA DE LA UNANIMIDAD

La corrección de la democracia mayoritaria

He ahí, pues, los resultados de la democracia mayoritaria. Nos encontramos con que, enferma de burocracia, enmarañada en regulaciones ociosas, plagada de buscadores de rentas políticas, expuesta a ataques de populismo, nuestras democracias languidecen, carentes de legitimidad y huérfanas de apoyo ciudadano. Las reformas constitucionales, las instituciones de la sociedad civil, la mundialidad económica, la libre comunicación en internet contienen a duras penas esa deriva. A veces tienen que venir líderes a rescatarla *in extremis* apoyados en votos de protesta por el estancamiento económico.

Llegamos ahora a la almendra lógica de mis propuestas de limitar la democracia mayoritaria. No basta con justificar la creación de frenos y contrapesos constitucionales sobre la base de una tradición intelectual, de una experiencia empírica y de una inclinación ideológica. Es necesario mostrar la relación entre la necesidad de esos frenos y contrapesos, y el principio democrático rectamente entendido. Hay que hacer ver que la democracia mayoritaria no casa con el individualismo del que dice derivarse. Es obligado mostrar lo practicable de otra forma de concebir la democracia, a saber, la regida por el ideal regulador de la unanimidad, ideal que se plasma precisamente en los frenos y contrapesos característicos de las Constituciones al estilo de la de EEUU.

La tarea conceptual es ardua. Surgen las dudas. Si aceptamos la tesis de Buchanan y Tullock en *The Calculus of Consent* (1962), de que la democracia ideal es la basada en el principio de unanimidad, ¿cómo podemos entonces sostener la necesidad de limitar la voluntad del pueblo expresada

libremente en las urnas? Incluso si nos convencemos de que la democracia mayoritaria deforma la expresión de la voluntad política de los ciudadanos, ¿no es la decisión por mayoría una solución práctica ante la imposibilidad de decidir las cuestiones colectivas consiguiendo el asentimiento de todos los ciudadanos? Estas preguntas no tienen fácil respuesta.

Adelantaré que la solución que propongo se basa en el método propuesto por Buchanan y Tullock: a saber, la estricta separación de reglas en la democracia constitucional. En el plano superior se encuentran las reglas propiamente constitucionales, en cuya formulación es indispensable acercarse todo lo posible a la unanimidad; y en el plano inferior se toman las decisiones cotidianas, en el que las mayorías exigibles para decidir colectivamente pueden ser mucho más exiguas que cuando lo que está en juego es una regla constitucional. Para facilitar la comprensión inicial de esta distinción, diré que se trata de organizar los acuerdos políticos de una manera semejante a como funciona el mundo del deporte: las reglas de juego (como son las Constituciones) se determinan o modifican previamente al campeonato, por acuerdo unánime y sin saber si, llegado el momento, van a favorecer a este o aquel equipo; en cambio, los encuentros se deciden a favor de quien obtenga mejor resultado (como en las elecciones políticas).

El porqué de la unanimidad

Los individuos tenemos preferencias muy distintas y a veces incompatibles, no sólo en cuanto al consumo de bienes y servicios, sino en cuanto al tipo de sociedad de la que nos gustaría formar parte, así como a lo que nos parece moral e inmoral.

Dado que los recursos son limitados y sobre todo que no vivimos eternamente, los conflictos de interés entre los humanos son inevitables y a veces irresolubles. Muchos de estos conflictos pueden encauzarse por el intercambio comercial; de hecho, esa disparidad de preferencias y recursos de los individuos es lo que fomenta el intercambio voluntario y lo hace beneficioso para ambas partes. Pero habrá conflictos que no puedan resolverse por intercambios privados y que necesitarán de acción colectiva. Se trata de actividades en las que un individuo sufre un coste del que no es responsable (como llegar a una playa sucia) o recibe un beneficio a cuyo coste no ha contribuido (como beneficiarse de un descubrimiento

científico)[561].

Puede ocurrir que las creencias, deseos y recursos de cada uno sean tan diferentes que la única solución es la guerra y la imposición violenta. La historia de la humanidad enseña que siempre habrá ocasiones de conflicto violento. Pero, si en vez de guerra queremos civilización, habremos de hacer un esfuerzo para extender lo más posible el ámbito de los intercambios voluntarios y asimismo acordar reglas para la realización de acciones colectivas aceptables por todos.

Supongamos, dicen Buchanan y Tullock, que un individuo se plantea si le conviene «entablar una relación 'política' con sus compañeros»[562]. Para ello se preguntará si con ese acuerdo puede obtener algún beneficio o evitar algún coste, cuando tales resultados no fueran alcanzables por acuerdos privados uno a uno; y se preguntará sobre todo si es posible acordar reglas generales en el marco de las cuales ir resolviendo problemas colectivos.

Hay una categoría de acción colectiva que sin duda suscribirá cualquier individuo:
«la colectivización de actividad mínima implicada en la definición inicial de los derechos humanos y de propiedad, y la aplicación de sanciones contra la violación de estos derechos»[563].

Pero, ¿cuánta más acción política querrá que los ciudadanos emprendan colectivamente? Para saberlo, el individuo en cuestión habrá de tener en cuenta, por un lado, los beneficios para él o ella de la acción política (dirigida a aumentar sus beneficios externos), y, por otro, dos tipos de costes: el que implica el peligro de abuso por el resto de la ciudadanía de esos derechos cedidos, si no puede bloquear decisiones que le discrimen, y los costes del procedimiento para alcanzar decisiones colectivas con las debidas garantías de trato equitativo.

Contra el principio de unanimidad para las decisiones colectivas se alega precisamente este segundo tipo de coste, el que conlleva alcanzar cualquier decisión con el acuerdo de todos (o con el veto de ninguno). La cuestión es menos importante en las instituciones privadas, que muchas veces deciden por unanimidad o por mayorías muy reforzadas: por unanimidad lo hacen los

matrimonios; por el procedimiento de dos o más bolas negras se hace en un club; por mayorías reforzadas de accionistas en la empresa, acatando reglas obligatorias de protección de minorías.

En las asociaciones políticas con poder coactivo la cuestión es más complicada. La vida colectiva, se dice, quedaría paralizada si se aceptara el *liberum veto*, como en la monarquía polaca de los siglos anteriores a las dos particiones del reino, pero incluso aquí es posible que se exagere la disfuncionalidad de aquella Constitución. Quizá la Constitución polaca no tuviera tanta culpa en la desaparición de Polonia como la situación geográfica del país. Fue precisamente una ubicación más conveniente la que permitió a Venecia perdurar durante siglos con una Constitución electiva semejante[564]. El principio de unanimidad como base de la democracia liberal es una idea algo más práctica de lo que pueda indicar una mirada superficial. Veamos cómo puede combinarse adecuadamente la eficacia organizativa con el principio de libre acuerdo.

1) Tipos de unanimidad

Para la operación de la democracia constitucional, es importante, en primer lugar, distinguir dos tipos de unanimidad: la 'unanimidad fuerte' y la 'unanimidad débil'. La fuerte consiste en el voto afirmativo concurrente de todos los miembros de la comunidad; la débil, en el voto a favor de al menos dos de los miembros y todos los demás se abstienen: técnicamente hablando *nemine discrepante* —cuando nadie dice que discrepa—. Esta segunda forma de unanimidad es trascendental para caracterizar el libre mercado, pues en él dos transactores están de acuerdo en el intercambio que contratan y el resto de la comunidad otorga callando, dentro de un orden legal específico. Esto es otra manera de decir que, en condiciones de libre competencia[565], todo acuerdo voluntario entre dos partes es Pareto-óptimo, porque supone una mejora para los contratantes (que, en otro caso, no consumarían el acuerdo), sin empeorar la situación de los demás miembros de la sociedad; y toda medida que mejore la posición de al menos una persona y deje igual a todos los demás es un criterio de unanimidad débil, dice Sen[566].

La versión negativa de la unanimidad es el veto, por el que una sola voz contraria a la decisión la paraliza. El veto también adopta diversas formas y la

materia a la que se aplica puede mostrar distintos grados de importancia. En consecuencia, el veto es susceptible de limitarse tras comparar el posible coste de impedir la asunción de excesivo poder por los demás miembros de la sociedad, con el coste de tener que negociar continuamente para alcanzar acuerdos unánimes que convengan al posible vetante.

La forma de veto más importante en una democracia liberal es la de los derechos humanos: en efecto, el derecho a la libertad de expresión o el derecho de *habeas corpus* consisten en la capacidad del individuo de vetar incondicionalmente las decisiones del resto de la comunidad, aunque sea casi unánime, que infrinjan ese ámbito de libertad personal. El individuo es 'dictador' en el campo de sus libertades fundamentales y su negativa se impone al deseo de los demás de torturarle o silenciarle, incluso si esos demás son todo el resto de la sociedad.

La unanimidad *nemine discrepante* es de importancia decisiva para la correcta organización de la democracia liberal. En efecto, en una sociedad en que la política no lo ha invadido todo, la mayoría de las decisiones y acuerdos que afectan a la vida privada de las personas son unánimes por abstención de los no concernidos: el matrimonio, la entrada en un club, el tipo de estudios que se emprenden, lo que uno come o bebe, la radio que uno escucha o el periódico que lee, son decisiones en las que los no concernidos no entran: como dice el Código Civil español en su artículo 1.255, «los contratantes pueden establecer los pactos, cláusulas y condiciones que tengan por conveniente, siempre que no sean contrarios a las leyes, a la moral ni al orden público»[567].

2) Niveles de acuerdo

El criterio de unanimidad puede parecer una norma paralizante, «supremamente conservadora», ha dicho Amartya Sen, interpretando que una sola persona, María Antonieta, por ejemplo, podría haber detenido la Revolución francesa[568]. En realidad, Luis XVI y María Antonieta tenían pleno derecho de vetar la derogación de la Constitución de 1791 (aprobada por el Rey), en la que se creaba una monarquía constitucional; y también todo el derecho del mundo de pedir jueces imparciales en los Tribunales que les condenaron a muerte. Esa reflexión indica que Sen no ha entendido bien que

el consenso ‘unánime’ es exigible en el plano constitucional, pero no en el plano inferior de las operaciones diarias, como las que los revolucionarios franceses podrían haber tomado, dentro de los límites de la Carta Magna. No es cierto que para Buchanan sea necesario el acuerdo de todas las partes para cada una de las decisiones colectivas: sólo se necesita unanimidad para el establecimiento de meta-reglas constitucionales.

En el caso de que, en la operación cotidiana de los acuerdos constitucionales, dice explícitamente Buchanan, emerja el consenso de que los resultados en determinada materia no son satisfactorios (aunque sean eficientes dentro del orden legal reinante), habrá llegado el momento de discutir un posible cambio de la estructura institucional. Cabría que «todas las partes implicadas» aceptaran que en determinado caso sería preferible aplicar «reglas de decisión políticas o administrativas mejor que las reglas de decisión del [libre] mercado». Tendrían que ponerse de acuerdo, con un procedimiento lo más cercano que se pueda a la unanimidad, en que los casos de ese tipo no solubles por el mercado, se resolvieran políticamente. Una vez acordada de consuno la nueva regla de decisión pública, «ya *no* es necesario el consentimiento, ni implícito ni explícito, de todas las partes sobre los resultados específicos» de tales reglas.

Unos ejemplos facilitarán la comprensión de razonamiento tan abstracto. La libre compra y combustión de carbón para calentar las casas causaba todos los inviernos en Londres espesas nieblas sulfurosas, que enfermaban a los ancianos y encubrían horrendos crímenes de maníacos destripadores. Hubo acuerdo general de que era necesario que el Gobierno prohibiese el uso del carbón en hogares abiertos en toda Inglaterra y también que era conveniente usar dinero público para subvencionar la compra de calentadores eléctricos. Una vez tomada la medida en el plano constitucional, por así decir con unánime acuerdo, se oyeron protestas por algunos efectos inesperados de dicha medida: disminuyó el consumo de carbón y su precio en las zonas no mineras, aumentó la demanda general de calentadores eléctricos y la calefacción de las casas se encareció sobre todo en las zonas mineras. La medida significó pérdidas no previstas para unos y ganancias inesperadas para otros. Los resultados específicos pudieron causar disenso, mas esos disconformes ya no podían vetar la medida, pues la unanimidad no es en ese plano inferior de la operación cotidiana de la nueva regla. Por otro lado, este

ejemplo deja claro que, en una democracia liberal, son aceptables intervenciones públicas de carácter político y administrativo que suspenden la operación del libre mercado, pero sobre la base de una regla aceptada 'unánimemente'.

Un ejemplo contrario es la decisión del Parlamento británico de prohibir la caza del zorro con perros y caballos. En el plano constitucional, la regla es patentemente discriminatoria. La motiva el deseo de atacar las costumbres de las clases 'altas' y no la preocupación por el bienestar de esos animales, que ahora se cazarán con trampas o a tiros, hasta su extinción. La prohibición no tiene tampoco como fin beneficiar a quienes ni por pienso han visto caballo, perro, ni zorro, sino satisfacer el odio de clase de una parte de la izquierda laborista así como la visión selectiva de algunos amantes de los animales. Por experiencia personal, puedo decir que quienes participaban en tan hermoso deporte en su gran mayoría hablaban con acentos populares: era un deporte del campo más que de la aristocracia. Los caballistas y dueños de rehalas tenían su confianza puesta en el aplazamiento de la prohibición gracias al veto de la Cámara de los Lores, pero la Constitución británica ya no es realmente bicameral. La unidad de poderes aleja los sistemas democráticos del ideal de unanimidad[569].

También puede traerse a ejemplo el poder de veto en ciertas decisiones importantes de la Unión Europea, poder que el proyecto de Constitución europea pretendía recortar. Quienes buscan reforzar el 'principio de organización' en la UE son partidarios de extender el campo de las decisiones meramente mayoritarias a cuestiones que muchos consideran no negociables: así, la base de los impuestos de sociedades o la política de defensa de la Unión. Algunos países como Irlanda, Croacia, Estonia o Reino Unido temen que la mayoría, por reforzada que sea, intente prohibir la competencia institucional en materia fiscal; y el Reino Unido y Francia recelan de que la creación de un ejército europeo rebaje la defensa común al nivel de los países pacifistas. Los ciudadanos de los Estados miembros que buscan una economía más competitiva o no quieren quedar indefensos pueden aún vetar en esos dos campos decisiones que les atañen en lo esencial.

3) La incertidumbre en la definición de meta-reglas

Las reglas constitucionales son más fáciles de adoptar por consenso, puesto

que, si tienen carácter general e indefinido, será imposible para cualquier individuo prever con certeza ni siquiera aproximada el efecto que tendrán sobre sus intereses personales. Así son las reglas del deporte, como ya he dicho. El reglamento de fútbol, acordado para todos los partidos y para un período indefinido, influirá sin duda en la manera de jugar. Pero un equipo concreto no podrá prever el efecto que ese reglamento o una modificación del mismo, como sería el de aumentar el tamaño de las porterías, pueda tener en su clasificación en la liga o la Copa del Rey para todo el futuro. Por ello, será fácil que todos queden de acuerdo en reglas (o modificaciones de las existentes) que «resulten en el juego más interesante para el jugador medio o representativo»[570].

Un acuerdo constitucional consensuado, general e indefinido equivale, para cada una de las partes, a una decisión tomada tras un 'velo de *incertidumbre*', cosa muy diferente del 'velo de *ignorancia*' propuesto por John Rawls. La elección de reglas sociales según Rawls debería partir del supuesto irreal de que habrán de definir esas reglas unos individuos que son totalmente ignorantes sobre todo lo que se refiere a su situación, dotes naturales, suerte, riquezas[571]. Guiados por un filósofo que no opera sobre una base de ignorancia, sino que sabe cómo tiene que ser una Constitución justa y equitativa[572]. En cambio, la incertidumbre de los constituyentes, según Buchanan y Tullock, supone que son personas reales, de aquí y de ahora, conocedoras de su situación presente en la sociedad y sabedoras de sus preferencias personales, las que participan en la definición de las reglas constitucionales: el conocimiento de su persona y situación no les permitirá, sin embargo, saber qué reglas emergerán del consenso constitucional, ni qué efectos precisos podrán tener esas reglas a largo plazo sobre su suerte personal. Esta actitud contrasta con la soberbia que se trasluce de la propuesta de Rawls, quien, si le preguntaran sobre la futura evolución de las reglas del baloncesto o el water-polo, se atrevería a decir cómo deberían ser, imaginando qué decidirían los individuos concernidos si pensaran que podrían ser mancos, ciegos o ignorantes de todo deporte.

4) El coste de la toma de decisiones

La cuestión fundamental de los sistemas democráticos es cómo reducir los efectos opresores de la acción colectiva sin hacer prohibitivos los costes de

decisión. Estos costes forman parte esencial de la elección de reglas formales de funcionamiento por individuos constituyentes en situación de incertidumbre.

Los individuos que quieran tomar parte en un acuerdo constitucional sopesarán dos elementos: 1) los posibles costes para ellos de aceptar una regla mayoritaria de decisión colectiva, con el peligro de abuso u opresión cuando ellos no formen parte de la mayoría; 2) los costes esperados de llegar a una decisión colectiva que pueda convenirles, costes que aumentan exponencialmente con el número de personas requeridas para el consentimiento.

Una regla de unanimidad estricta protegerá al individuo del peligro de explotación u opresión por los demás pero paralizará o dificultará grandemente la decisión colectiva. Una regla mayoritaria poco exigente facilitará el acuerdo pero aumentará el peligro de explotación. En algunas cuestiones, como es la de los derechos humanos, los constituyentes no querrán renunciar al derecho de veto de un individuo amenazado por una mayoría decidida a invadir sus derechos. En otros casos de menos gravedad, el individuo constituyente estará dispuesto a permitir que las decisiones se tomen por mayorías cada vez menos cualificadas.

3. ¿PUEDE UN LIBERAL CLÁSICO SER DEMÓCRATA?

La imposibilidad de un ‘liberal paretiano’

Antes de seguir adelante con el estudio del papel de las decisiones unánimes en la democracia, es necesario prestar atención a un destructivo torpedo que Amartya Sen ha lanzado contra todo liberal clásico que quiera también ser democrático. Se trata de otro caso de ‘paradoja de la libertad’ estudiada por Popper y que sus enemigos utilizan para destruirla. Amartya Sen, con ayuda de un ingenioso teorema llega a la chocante conclusión de «La imposibilidad de un liberal paretiano», es decir, la imposibilidad de que un liberal también sea demócrata (1980). Si la conclusión de tal teorema se reputa válida, entonces en toda sociedad democrática habrá siempre algún caso en que los individuos, al ejercer su voto, acabarán todos en una situación que no es su preferida; y, si los individuos consiguen su óptimo personal, ello no será acorde con lo que elegirían democráticamente.

Explicaré este teorema de Sen con un ejemplo propuesto por él, que se ha hecho famoso[573]. Se trata de una sociedad compuesta por dos personas, Puritano y Libertino. A su disposición hay un solo ejemplar de *El amante de Lady Chatterley*. Puritano prefiere que nadie lea la novela (*x*), pero, si no hay más remedio, la leerá él (*y*), para evitar que caiga en manos de Libertino (*z*). Por su lado, Libertino querría leer la novela (*z*), pero si no le dejan, le divierte la idea de que tenga que leerla Puritano (*y*), y, en todo caso, la opción que menos le gusta es que el libro quede sin abrir (*x*). Sus preferencias se ordenan, pues, como sigue:

Puritano: $x > y > z$
Libertino: $z > y > x$

Si en esa sociedad de dos personas las decisiones se toman por mayoría, o incluso unánimemente como pide Pareto, entonces la opción que obtiene más sufragios, es decir, la que no puede mejorarse sin que alguien empeore, es *y*. Pero si esa sociedad también quiere ser liberal, la decisión debería ser asimismo la preferida por cada uno de sus miembros.

En efecto, un observador liberal que tome en cuenta por separado las preferencias de cada uno de ellos, dirá que no debería forzarse a Puritano a leer la novela si no quiere (no*y*); y que debería permitirse a Libertino leerla, si es lo que quiere (*z*). Sin embargo, la solución que reúne más sufragios es otra: es la de que lea *Lady Chatterley's Lover* el Puritano (*y*). Luego esa sociedad ni siquiera cuando toma decisiones por unanimidad puede ser siempre liberal —y no digamos si las decisiones son por simple mayoría cuando haya más de dos ciudadanos—. Con ello queda claro que la solución liberal resulta incompatible con la que concita la unanimidad paretiana.

Paradojas de auto-referencia

La literatura suscitada por esta paradoja de la imposibilidad de un liberal paretiano es abundantísima y las soluciones intentadas, de lo más variado. Es mi opinión que se trata de otro caso de 'auto-referencia', resoluble separando niveles semánticos. Para que se me entienda diré que se resuelve prohibiendo que la sociedad constituida por Puritano y Libertino pueda aplicar simultáneamente dos criterios de decisión: 1) que las preferencias personales de cada uno sean respetadas por todos (criterio liberal); 2) que sólo sean

respetadas aquellas preferencias que todos aceptan (criterio paretiano). Se produce entonces una típica situación de referencia cruzada: cuando uno pretende seguir sus preferencias se encuentra con que las preferencias personales incluyen gustos sobre las conductas de los demás. Puritano y Libertino pueden imponerse conductas mutuamente (una típica referencia cruzada), porque uno de los dos tiene un derecho de propiedad sobre ese ejemplar de la novela, con lo que puede hacer con ella lo que quiera. El derecho de propiedad fragmenta el ámbito universal de las preferencias individuales, al separar dentro de esa sociedad dos ámbitos, el de la persona que es dueña del libro, y el de la que no lo es.

La razón por la que suelen aparecer estas paradojas es, como digo, que en su formulación hay algún tipo de auto-referencia. La paradoja más famosa de la historia de la filosofía es la 'paradoja del mentiroso', atribuida a Eubúlides de Megara, de quien se refiere que dijo:

«Lo que estoy diciendo es falso»[574].
Leída la frase sin ninguna referencia a cómo y por qué, se crea inmediatamente la impresión desconcertante de un razonamiento en círculo. Si lo que dijo Eubúlides es falso, entonces es verdadero; y si lo que dice es verdadero, entonces es falso.

Ese tipo de paradojas choca porque va directamente contra el principio de no contradicción, que es la base y fundamento del modo de razonar de los humanos. Es posible que, como dice Sorensen, las paradojas no se puedan eliminar totalmente de nuestro lenguaje[575]. Son como las ilusiones ópticas, fallos de nuestro aparato perceptivo semejantes a la evidencia visual de que una vara que se refracta en el agua está partida. Con las paradojas, nuestro aparato de razonamiento sufre una ilusión semejante, que sólo podemos corregir con razonamientos subsiguientes, no con la percepción directa del fenómeno.

La paradoja nace de que Eubúlides refería el calificativo de «falso» a la totalidad de la proposición, no a «Lo». Esto se entenderá con un ejemplo: si la frase de Eubúlides fuera la confidencia de un espía a su asistente describiendo como falsa una información que él está pasando al enemigo por teléfono, la paradoja habría desaparecido[576], porque la calidad de «falso» no

se referiría a la propia proposición sino a su contenido. Con ese comentario confidencial, el espía habría separado el valor de la proposición (que es verdadera) del valor de su contenido (que es falso). Esta salida de la paradoja de Eubúlides es un caso particular de un modo general de resolver paradojas, a saber, separando planos y meta-planos o lenguajes y meta-lenguajes. Si escribo:

«‘Lo’ que estoy diciendo, es ‘falso’»,
el calificativo «falso» se referirá a sólo a «Lo», en este caso lo que el espía está contando al enemigo. Coloco en un plano superior (o expreso en un meta-lenguaje) la parte sin comillas; y coloco en un plano inferior (o expreso en un infra-lenguaje) las dos palabras con comillas. De esta forma desaparece la auto-referencia. Insertas las comillas, «falso» se convierte en el calificativo de «Lo». De esta forma puedo preguntar: «¿Qué estoy diciendo? Pues estoy diciendo algo falso». La separación en planos convierte en falso sólo el *contenido* de la proposición, no la proposición misma.

La libertad como ‘valor absoluto relativamente absoluto’

La paradoja de *El amante de Lady Chatterley* o la imposibilidad de un liberal paretiano puede resolverse también separando planos. Si colocamos en un meta-plano una regla de decisión colectiva que permita a los individuos alcanzar acuerdos, y en un infra-plano las preferencias de los dos individuos, entonces será posible conciliar decisiones unánimes con preferencias personales. La regla de decisión colectiva es en este caso el respeto de los derechos de propiedad; esta regla habrá sido adoptada por unanimidad antes de saber ninguno de los dos quién se adelantará a comprar el único ejemplar de tan incitante novela. Al aplicarse la regla de la propiedad privada, sólo uno de los dos podrá ejercer su preferencia. En el ámbito de las meta-reglas, las decisiones comunales, al ser unánimes, respetan tanto el criterio de Pareto (la solución es la menos mala) como el criterio liberal (la solución respeta los deseos de cada uno). En el infra-plano de las decisiones cotidianas, uno de los dos no podrá ejercer sus preferencias[577].

La auto-referencia en la paradoja de Sen nace de dos fuentes. Una es que las funciones de utilidad de estas dos personas incluyen, además de la que obtienen de sus propias acciones la que les viene de las acciones del otro; esto ocurre frecuentemente en las funciones de utilidad de los individuos —

las de las madres incluyen la felicidad de sus hijos, las de los envidiosos, la fortuna del prójimo—. La otra fuente de la paradoja está en la condición *U* de que hablé en la Introducción al presente capítulo, la condición de «dominio irrestricto», que Sen formula de la manera siguiente: «todo conjunto posible de ordenamientos individuales está incluido en la regla de decisión colectiva» —en este caso, en las dos reglas, la de autonomía personal y la de unanimidad, que cubren todo el dominio y, por tanto, pueden contradecirse —.

La solución de la paradoja del liberal paretiano está en separar planos como he hecho en la paradoja del mentiroso[578]. La regla de la libertad individual, que en este caso se concreta en el respeto de la propiedad privada, no puede estar en el mismo plano lógico que la mayoría paretiana, porque su aceptación es constitucional y previa a las cambiantes circunstancias de la vida diaria. La libertad individual se despliega dentro del respeto de las meta-reglas constitucionales aprobadas antes por unanimidad y no consiste en ejercer románticamente y sin límite las preferencias momentáneas de uno. Un individuo podrá sentir envidia de otro más afortunado o escandalizarse de sus gustos sexuales, pero no podrá arrebatar al otro lo que es suyo para satisfacer sus malos o buenos sentimientos.

Cuando sea Libertino el que haya comprado el único ejemplar de *Lady Chatterley's Lover* en un *bouquiniste* de los *Quais de la Seine*, Puritano no podrá imponerle su preferencia de que nadie lea ese libro. Si es Puritano quien compró ese volumen, Libertino tendrá que refrenar sus inclinaciones y quedarse sin conseguir una situación social que le complacería. La razón es que ambos aprobaron la regla de respeto del derecho de propiedad y eso impide que preferencias individuales posteriores se proyecten sobre las meta-reglas sociales. El límite de la propia libertad no es la libertad de los demás, un espacio que, así definido, no tiene fronteras precisas, sino la propiedad de los demás.

La propiedad privada, dique contra la elección social

La aparición de derechos de propiedad en las sociedades humanas no sólo se explica por su productividad, al atribuir los recursos a quienes pueden pagar más por ellos porque esperan utilizarlos con un máximo de eficacia. También cumplen estos derechos la función de dividir o separar el ámbito de

aplicación de las preferencias individuales. La ordenación lexicográfica de los valores sociales desempeña el mismo papel que las reglas del sistema operativo cuando cortan los 'bucles' informáticos.

Una de las conclusiones del capítulo anterior fue que la libertad individual, el acatamiento de la autonomía del individuo y respeto de sus derechos de propiedad, como 'absolutos relativamente absolutos' que son, prevalecen en principio sobre otros valores, en este caso, sobre el voto de la sociedad, incluso unánime.

Como los valores de libertad personal que se encuentran a la cabeza del orden lexicográfico son 'relativamente absolutos', cabe luego que los individuos, en el ejercicio de la libertad que les concede su autonomía personal, realicen tratos y contratos en los que ceden voluntariamente parte de alguno de sus derechos: por ejemplo, Libertino podría estar dispuesto a vender a Puritano el único ejemplar de la novela que ha conseguido comprar de segunda mano pero aún no ha podido leer. Este contrato subordinado sí que será paretiano, caso de realizarse en un contexto de libre competencia, pues, por el propio hecho de ser voluntario y limitado a los dos contratantes, es una decisión unánime. Sin embargo, esa compraventa no se sobrepone a la autonomía personal ni al derecho de propiedad —como ocurría con el voto sobre la lectura de *Lady Chatterley*—[579]. Además permite la expresión y comparación explícita de la intensidad de las preferencias de uno y otro por medio del precio[580].

Para poder tomar decisiones racionales, la colectividad necesita poner límites a los asuntos que se pueden decidir por votación. La propiedad privada, uno de los elementos constituyentes de los derechos humanos, limita drásticamente lo que los demás pueden hacerme contra mi voluntad. Ahí no debe poder entrar el voto ni la legislación, si no es para perfeccionar su funcionamiento al servicio del individuo.

La importancia que Sen da a esta 'imposibilidad del liberal paretiano' es síntoma de unos presupuestos básicos de la Escuela de la Teoría de la Elección Social. Refleja la creencia de que el filósofo de la economía, considerando inevitables los conflictos de principios, tiene derecho a resolverlos atendiendo a sus valores preferidos, como serían la igualdad o el

bien-estar. En este caso, el economista juega a ser Dios, como acertadamente ha denunciado Buchanan.

La solución que he propuesto para la paradoja del 'liberal paretiano' o del 'liberal democrático', con la que Sen relativiza el individualismo, realza el papel desempeñado por la propiedad privada en la defensa de las libertades. Si se quiere evitar un continuo vaivén entre la soberanía de las decisiones privadas y la supremacía de las votaciones democráticas, es indispensable dar precedencia a una de las dos, la libertad personal, y poner límite a la segunda, la decisión colectiva[581].

Con la institución de la propiedad privada, prolongación de la posesión territorial defendida por tantas especies animales, los humanos han elevado sin querer un poderoso dique contra las mareas vivas del voto.

4. APROXIMACIONES DE LA DEMOCRACIA LIBERAL A LA REGLA DE LA UNANIMIDAD

La unanimidad como 'ideal regulador'

La organización de la democracia siguiendo el principio de unanimidad no es fácil de aplicar literalmente a situaciones reales de decisión pública. Pero la unanimidad sí funciona como ideal regulador cuyo fin es evitar situaciones opresivas para los individuos, si se toma en cuenta debidamente la conveniencia de reducir el coste de continuas negociaciones de votos. Entiendo como 'ideal regulador' un criterio o valor nunca alcanzable en la práctica, pero sin el que las acciones cotidianas no tendrían sentido ni dirección. Así, la verdad es el ideal regulador de la ciencia, pues nunca la alcanza pero le sirve de norma para desterrar errores. Igual papel ha de desempeñar la unanimidad en la teoría y práctica de la democracia. Siguen varios ejemplos de normas constitucionales ideadas a la luz del ideal de unanimidad.

1) Legislación general y legislación diferencial

La regla primera de una democracia liberal es que las normas tengan carácter general y afecten de igual manera a todas las personas que se encuentren en la misma situación, cualquiera que sea su condición social o su jerarquía en la sociedad[582]. Pero también son admisibles medidas diferenciales, bajo

salvaguardias especiales[583].

Distinguen Buchanan y Tullock dos tipos de beneficios diferenciales aceptables surgidos de la decisión colectiva:

1. Actividades que benefician a toda la comunidad pero cuya financiación recae sobre ciertos individuos o grupos seleccionados.
2. Actividades que benefician a individuos o grupos seleccionados pero que sufraga toda la ciudadanía. Este tipo de acciones diferenciales puede subdividirse en dos sub-tipos:
a. Proyectos de mejora local.
b. Redistribución de ingreso o inversión hacia grupos o regio- nes desfavorecidos.
El primer tipo de actividad financiada discriminadamente quedaría sin duda limitada en un sistema en el que, ya sea directamente por una regla constitucional, ya indirectamente por la operación de frenos y contrapesos, rige el principio de unanimidad.
El segundo tipo de trato de favor no tendría por qué desaparecer en una democracia liberal: únicamente cabría proponer ciertas reglas que lo mantuvieran alejado de la acción de buscadores de rentas. En el caso de 2.a, una regla prácticamente equivalente a la unanimidad sería que los beneficiarios fueran los que sufragaran el proyecto: por ejemplo, cobrando peaje en una autopista a los que circulasen por ella; o cargando una parte del costo a empresas e individuos domiciliados cerca de la canalización de avenidas de agua y que se beneficiaran de ella. En el caso de la regla 2.b, señalan Buchanan y Tullock que sería contraproducente que los proyectos redistributivos los financiaran los socorridos; por ello proponen que cada uno de esos proyectos recaiga sobre otro grupo específico distinto del beneficiado, no sobre toda la nación en su conjunto: ello garantizaría un cuidadoso examen de costes fiscales y beneficios transferidos por parte de los financiadores. He aquí otra vez un artificio para asemejar la decisión pública a una decisión unánime.

2) La separación y división de poderes

El criterio de unanimidad como modelo regulador de la democracia ilumina las ideas de separación y división del poder de manera nueva y sorprendente. Esas precauciones tradicionales para contener los abusos de poder se

justifican por ser cauces de expresión alternativos de minorías explotadas o mayorías silenciosas.

Generalmente hablando, la separación de poderes limita el predominio de mayorías temporales y mantiene las puertas abiertas a grupos de ciudadanos que temporalmente carecen de influencia política decisiva. Bastarán unos pocos casos para aclarar los modos de verter todo lo avisado por los grandes autores de la tradición de Montesquieu en los moldes de la Economía Constitucional.

El primero de estos ejemplos es el poder de veto del presidente de EEUU, conferido en el artículo 1, sección 7 de la Constitución de esa gran democracia. El distrito electoral del presidente es toda la nación, mientras que los representantes y senadores responden a los electores de sus distritos electorales y de cada Estado, respectivamente. Los miembros del Congreso son mucho más susceptibles a las seducciones de los grupos de presión locales que el presidente, aunque éste, si busca la reelección, también se ve tentado a acumular votos locales en Estados donde la opinión está dividida[584]. De hecho, la mayor parte de las concesiones de rentas políticas en EEUU proceden del Congreso. El veto presidencial es un cauce de expresión de intereses más generales. Lo sería aún más si se modificara la Constitución para permitir '*line vetoes*', vetos presidenciales línea a línea en vez de la obligación que tiene el presidente de rechazar o firmar enteros proyectos de ley.

La elección del presidente de EEUU por Colegio electoral ha sido muy criticada por los partidarios de la democracia ilimitada. Sin duda ha decaído el objeto primero de esta institución, que era el de establecer un filtro de hombres sabios entre el gran electorado y la designación del presidente. En la actualidad el efecto de la designación por Colegio electoral es doble: refuerza el peso de los pequeños Estados, en la misma línea de su sobre-representación en el Senado y simboliza el carácter relativo e imperfecto de todo sistema electoral. Respecto a esto último, el que pueda llegar a ser presidente de EEUU el candidato con menos número de votos populares recuerda a los ciudadanos que la más alta magistratura del país no está ungida por ninguna consagración absoluta.

Los sistemas efectivamente bicamerales reducen de manera significativa la

probabilidad de explotación mayoritaria, al tiempo que lo hacen con costes de decisión reducidos. Un capítulo entero, el 16, dedican Buchanan y Tullock (1962) al estudio de los efectos positivos de la división de Congresos y Cortes Generales en dos Cámaras. Así leemos: «Si la base de representación puede hacerse significativamente diferente en las dos Cámaras, la institución de la Legislatura bicameral puede resultar en una reducción sustancial de los costes externos esperados [por explotación de minorías] de la acción colectiva sin incurrir en los grandes gastos adicionales de decisión que una regla de inclusión [de las minorías] implicaría en una única cámara».

Los autores presentan a continuación un cálculo por el que el efecto protector bicameral exigiría una regla de mayorías de tres cuartos en el Parlamento de un sistema unicameral. Naturalmente, estos efectos positivos sólo se obtienen si la Cámara Alta se elige sobre una base de representación significativamente diferente de la de la Baja y con un grado de legitimidad semejante.

El papel de los Tribunales Supremos, como el de EEUU, o los Tribunales Constitucionales, como el de Alemania o España, en la limitación de los excesos de los otros poderes del Estado es una adición preciosa a los frenos y contrapesos característicos de la democracia liberal. Sin embargo, son dos las concepciones de este papel, una de las cuales es claramente viciosa y la otra atenida a Derecho. La viciosa es la actual de EEUU y de la UE; la correcta es la de España y Alemania.

La Constitución, según la gran mayoría de comentaristas, otorga al Tribunal Supremo de EEUU la facultad de '*judicial review*' o revisión judicial[585]. Sin embargo, una cosa es la facultad de declarar inconstitucional una ley o un acto ejecutivo y otra muy distinta es crear Derecho. Una cosa es '*judicial review*' y muy otra '*judicial supremacy*'. El Tribunal Supremo, igual que el Tribunal de Justicia de la Unión Europea, no se contenta con anular disposiciones por ser contrarias a la Constitución, sino que puede ordenar a los otros ramos del Estado que obedezcan su interpretación de la Constitución[586]. Ello nos parece contrario al principio de la separación de poderes y ha dado lugar a un activismo judicial en EEUU y en la UE que hace imposible prever el sentido en que va a derivar el sistema jurídico.

En cambio, en España y Alemania, los Tribunales Constitucionales se contentan con el recto papel de '*judicial nullification*'. El poder judicial no se arroga la capacidad legislativa, sino que se limita a declarar y mantener la Constitución tal como ha sido promulgada y no se extiende a 'construir' o rescribir la Constitución a la luz de nuevas circunstancias o doctrinas.

También la división vertical de poderes es, si bien arreglada, una manera de acercar las decisiones a los ciudadanos en sus diversas circunstancias y necesidades. El ámbito de poder concedido originariamente a los Estados de la Unión americana, a los Länder de la República Federal Alemana, a las Autonomías del Reino de España, suponía un acercamiento de la organización del Estado democrático a la unanimidad. Esto seguirá siendo así mientras las jurisdicciones territoriales a su vez no se transformen en democracias mayoritarias, un peligro real, pues por ser jurisdicciones pequeñas, son más susceptibles de caer bajo la influencia de grupos de presión férreamente constituidos. Hemos visto el desarreglo que puede producir en un Estado la resistencia a la regla del equilibrio presupuestario, cual ha ocurrido y ocurre en Argentina[587]. Es importante, además, que tales jurisdicciones mantengan la puerta abierta al libre movimiento de bienes, servicios, capitales y personas, para que la disciplina de la competencia frene las pasiones reglamentistas o nacionalistas de las autoridades locales, especialmente en materia de cultura y enseñanza, tan íntimamente ligada a la libertad personal.

A la inversa, habría que extremar la vigilancia frente a las intromisiones indebidas del poder central. Es instructivo el caso de los EEUU. Ya hemos notado que se ha quedado en letra muerta la décima enmienda de la Constitución, adoptada en 1791 a propuesta de Nueva York, que reza:

«Los poderes no delegados a los Estados Unidos por la Constitución, ni prohibidos por ella a los Estados, quedan reservados a los Estados, respectivamente, o al pueblo».

El crecimiento del poder federal en aquel gran país, desde la época del *New Deal* de Roosevelt, de funesta doctrina constitucional[588], debe servir de aviso para quienes quieren corregir la opresión de las autoridades locales con las imposiciones del poder central. La tarea pendiente en muchas federaciones

actuales es una definición unívoca y firme de las respectivas competencias de centro y periferia, de tal forma que tanto el Estado como las Autonomías vean efectivamente limitadas sus tareas y poderes.

3) Los poderes remanentes de la sociedad civil

Todas estas reflexiones se refieren al mejor modo de organizar el poder del Estado, que, siendo necesario para mantener la paz civil y sin duda conveniente para llevar a cabo actividades colectivas, debería contenerse dentro de límites que respeten la libertad individual. No es éste el momento de entrar en más detalle de lo que implica la separación y división de poderes en una sociedad moderna. Pero sí quiero al menos dejar constancia de cuestiones pendientes.

He criticado decididamente la doctrina de la soberanía popular, incluso la noción de la soberanía misma. Según la doctrina liberal, el pueblo no es el soberano en el sentido en que lo eran los déspotas ilustrados del siglo XVIII, ni tampoco debe ser objeto de conducción paternalista por las autoridades que dicen representarlo. Como bien dijo James Madison en 1793,

«si atendemos a la naturaleza del gobierno republicano nos encontraremos con que el pueblo tiene poderes de censura sobre el gobierno, y no el gobierno sobre el pueblo».

Esta concepción del poder de los ciudadanos debería permitirnos reenfocar la institución del referéndum, que no es, en los lugares en los que es practicado, como en Suiza o numerosos Estados de los EEUU, un vehículo de autodeterminación absoluta. La línea divisoria entre plebiscito y referéndum es muy fina, y para trazarla con claridad hay que ver los referendos todo lo más como las determinaciones de un poder co-legislador, también sometido a los filtros constitucionales que protegen la libertad individual. Pero quede esto para mejor ocasión.

Todo ello no quiere decir que sea imposible reinterpretar la idea de soberanía popular como un poder último de carácter no político retenido por el pueblo, mejor dicho, por los individuos que lo componen. Ese poder residual incluye todo el que no ha sido expresamente conferido a las autoridades políticas.

En este sentido es revelador que tantas democracias de Europa e incluso de Asia tengan forma monárquica, cuando nada parece ser menos democrático que la figura de un rey o una reina. Hay que entender que la monarquía desempeña en muchos países un papel simbólico de gran trascendencia, aparte del de amonestar y aconsejar: es el de servir de símbolo de que no todo es política en la vida nacional. La institución de la monarquía sustrae de la lucha política la más alta magistratura del Estado y significa así todo lo que debería quedar libre de control político en la sociedad civil, como es la religión, la ciencia, la enseñanza, el deporte y otras muchas manifestaciones colectivas hoy invadidas por el poder. Como acertadamente dijo Talmon en su estudio de las democracias totalitarias,

«es general la creencia de que la dictadura nace y se mantiene gracias a la indiferencia de la gente y la falta de vigilancia democrática. [... Pero] la libertad está más asegurada donde la política no se considera supremamente importante, y donde hay numerosos niveles de actividad nopolítica, privada y colectiva»[589].

5. LA POSIBILIDAD DE REMEDIOS CONSTITUCIONALES

De todo lo dicho hasta el momento se deduce que la mía no es una postura de pesimismo radical respecto del futuro de la democracia liberal.
Hay autores que la excluyen como forma política sostenible. Así, para Hans-Hermann Hoppe y otros pensadores de la Escuela Austríaca, el liberalismo clásico es de todo punto incompatible con la democracia moderna. Ha publicado Hoppe un libro retadoramente titulado *Democracy: the God that Failed: the Economics and Politics of Monarchy, Democracy and Natural Order*. En él sostiene una postura muy distinta de la nuestra, la de que
«un gobierno constitucionalmente limitado constituye un ideal contradictorio y praxeológicamente imposible. [...] Todo gobierno mínimo manifiesta una tendencia característica a devenir un gobierno
máximo. Una vez que equivocadamente se acepta como justo el principio de todo gobierno —monopolio judicial y poder fiscal—, la posibilidad de restringir su poder y salvaguardar la libertad y propiedad
individuales deviene ilusoria»[590].
Para Hoppe, la única base permanente de las libertades personales, económicas y políticas es la transformación de los grandes Estados modernos

en conglomerados de ciudades libres, en pequeñas monarquías de propiedad privada, en las que el dueño vea coincidir su interés con el de la máxima prosperidad de sus súbditos.

Sacar fuerzas de flaqueza

Ese pesimismo es comprensible pero la solución es ilusoria, en un mundo en el que hay Estados depredadores, organizados según una lógica mafiosa[591]. El deterioro del sistema de libertades camina por un sendero que a veces parece fatal. Pero ya señalé en la Introducción al Capítulo II la importancia de las ideas en política que surgen de situaciones sociales en las que, por ruptura o desconcierto de las fuerzas partidarias del *statu quo ante*, las reformas liberales se hacen repentinamente posibles, entendiendo por reformas liberales el acuerdo para reforzar los mecanismos de unanimidad. Ahora me contentaré con señalar que, en situaciones de estancamiento, es posible que los votantes reaccionen otorgando el poder a quien es capaz de limpiar los fondos de la nave del Estado. También destacaré la existencia de otras fuerzas espontáneas de limitación del poder político: la ampliación del mercado económico al mundo entero y el reforzamiento de las defensas individuales por obra de las nuevas tecnologías.

Si se me permite la comparación, intentaré utilizar, como en el deporte del judo, el impulso del rival para echarle por tierra.

VII. CONCLUSIÓN: MÁS ALLÁ DE MONTESQUIEU

I would stand for a free economic order even if it implied material sacrifice and if socialism gave the certain prospect of material increase. It is our undeserved luck that the exact opposite is true.

Walter Roepke, «The Economic Necessity of Freedom (1959)

«Scientific advance is creating easier escape from standardised State services by producing wider ranges of goods and services more easily adapted to individual differences».

Arthur Seldon, *The Dilemma of Democracy* (1998)

Los más de sesenta años transcurridos desde la publicación de *Camino de servidumbre* por Friedrich von Hayek en los años oscuros de la II Guerra Mundial deberían llenarnos de esperanza: la hueste de los liberales clásicos estaba entonces en franca huida ante el asalto de los totalitarios rojos y negros, y la defección de los socialistas de todos los partidos. Iniciado el siglo XXI, las libertades constitucionales y económicas han recobrado el prestigio y sus defensores, el ánimo. Cierto es que las victorias de la libertad nunca son definitivas: en este ensayo he analizado las ideas, los recursos, las inercias de sus opositores. Mas también es cierto que existen en la sociedad moderna tendencias espontáneas que la empujan hacia mayores grados de libertad. Ahora es el momento, pues, de intentar una reconstrucción del constitucionalismo liberal, cuyas bases echaron Montesquieu, Locke, Madison, Tocqueville y los demás grandes filósofos de la división de poderes. Esa reconstrucción exige un profundo cambio de filosofía política en nuestras democracias, cambio que los progresos del mundialismo y la tecnología sin duda van a facilitar. Pero la necesaria reconstrucción intelectual y moral es insoslayable. Como conclusión del presente ensayo, buscaré, pues, resumir sin demasiada complicación técnica cómo veo el futuro de las libertades cívicas y políticas en el siglo que acaba de comenzar.

1. LA DEMOCRACIA EN PELIGRO

La idea de Montesquieu

John Locke siempre mantuvo posiciones anti-autoritarias tanto en religión y teoría del conocimiento, como en filosofía política: él fue quien lanzó la idea de la separación de poderes para garantizar que el contrato social virtual, creador del Estado, no desembocara en la aparición de un Leviatán omnímodo[592]. Sin embargo, fue el presidente Montesquieu quien acuñó la versión de esa separación de la soberanía en tres poderes, el ejecutivo, el legislativo y el judicial, que se ha difundido con más éxito en las Constituciones y el imaginario popular. Le llamo presidente porque, en efecto, lo fue del Parlamento de Burdeos, uno de los tribunales de las regiones del Reino de Francia que, además de jurisdicción para aplicar el Derecho, visaban las nuevas leyes para darles fuerza local. Montesquieu se ocupó en *El espíritu de las leyes* (1748) de la separación de los tres poderes como garantía de libertad, pero le movía sobre todo el deseo de defender la disposición constitucional que dividía los poderes del Estado en reinos o regiones con autonomía. Ya desde el principio, pues, la necesidad de evitar una excesiva concentración de la soberanía tuvo dos dimensiones: la separación horizontal de poderes en la cúspide del Estado, y la división vertical entre el centro y las jurisdicciones locales.

La idea de Montesquieu ha hecho fortuna y ha pasado a formar parte del pensamiento político occidental, sobre todo después de que los padres de la República Federal de los EEUU construyeran sobre ella la Constitución de 1783. Sin embargo, ese valladar de las libertades ha sufrido desde entonces muchas erosiones que lo han privado de gran parte de su virtualidad: desde quienes han interpretado la división de poderes como lo hizo Napoleón, como el principio de que los Parlamentos deben concentrarse en hacer leyes y no en vigilar al ejecutivo, hasta los que han promovido, cual lo hizo Franklin Delano Roosevelt, la connivencia de los tres poderes para aumentar el tamaño de la Administración central. La pasión de mandar junto con el abuso del voto mayoritario han devenido tras la transformación del Estado liberal en el Ogro filantrópico de Octavio Paz (1978): una organización que, con insaciable apetito, consume en tantas democracias cifras equivalentes a la mitad de la producción nacional.

Otro elemento básico del sistema democrático constitucional es su carácter

representativo. Fue Benjamin Constant quien, en 1819, subrayó la diferencia entre la libertad directa a la antigua y la democracia representativa moderna: el *demos* en la Hélade clásica se ocupaba directamente del gobierno de la *polis*, ya en Asamblea, ya desempeñando cargos por sorteo; en las democracias modernas, el pueblo, ocupado sobre todo en sus negocios y asuntos particulares, nombra representantes que gobiernan en su nombre. Ambos sistemas distan de ser perfectos, pero, en una sociedad tan dispersa y próspera como la de hoy, tiene que predominar el principio de la representación, si bien es posible mejorarlo con aplicaciones esporádicas de instituciones de la democracia directa como es el referéndum.

Contra la tradición de la democracia dividida y representativa, Rousseau y los jacobinos franceses defendieron la República unitaria, expresión de la soberanía popular. Cierto es que la idea de que en una democracia hay un solo soberano y éste es el pueblo parece inocua cuando la han formulado algunos de los defensores de la democracia constitucional: así Lincoln cuando habló de la democracia como 'el gobierno del pueblo, para el pueblo, por el pueblo'. Sin embargo, esa doctrina es mucho más peligrosa de lo que suelen creer los amantes de las libertades individuales, como hubo de aprender a su costa Condorcet, perseguido hasta la muerte por Robespierre. Pese a lo que dijo Rousseau, el pueblo es perfectamente capaz de oprimirse a sí mismo. También es posible que una mayoría del pueblo pueda oprimir a la minoría. En una democracia bien constituida, el pueblo tiene la última palabra, pero no para gobernar, sino para limitar, frenar y cambiar sus representantes. La soberanía única, incluso la del pueblo, no casa con la libertad.

Durante el siglo XIX, los liberales clásicos buscaron formas de unir la democracia con la libertad. Uno de los intentos fue el de la limitación del voto activo a los propietarios de un patrimonio mínimo, pero fracasó ante el natural deseo de toda persona de que se le reconozca la dignidad de la ciudadanía[593]. Otro intento fue el de Stuart Mill, quien propuso métodos electorales para garantizar que las minorías tuvieran en el Parlamento una representación proporcional a su peso en la población. Sin embargo, Mill, en su afán de defender las elites, exageró los derechos de excéntricos y disconformes a llevar su vida como les viniera en gana diciendo que debían estar libres de la crítica y presión del resto de la sociedad. Así empezó la

deriva hacia la transformación del liberalismo clásico en la sociedad providencia —aquella en la que los humanos viven la vida a capricho sin temer las consecuencias de su irresponsabilidad, porque la Seguridad Social les cuida desde la cuna hasta la tumba—.

La mano muerta de la organización

La evolución de las ideas en el último cuarto del siglo XIX hacia la tolerancia total se vio acompañada, no por mera coincidencia, por una poderosa tendencia de la economía hacia la centralización administrativa, el monopolio político y la planificación industrial. No había sido así durante los años comprendidos entre la caída de Napoleón I en 1815 y la derrota de Napoleón III en 1870 a manos de los prusianos: en esa primera parte del siglo, Europa había vivido unos años de rápido crecimiento capitalista. Ese desarrollo se debió, no sólo a la difusión de los procedimientos técnicos de la Revolución Industrial británica por el Continente y América del Norte, sino también a una creciente liberación del comercio internacional. Pero, con la nueva capacidad industrial y las nuevas riquezas, se encendieron de 1870 a 1914 las ambiciones de los gobernantes. Al tener más medios, comenzaron a pensar en términos de reforzamiento del Estadonación y buscaron ampliar o adquirir Imperios —en África, en Extremo Oriente, en las Antillas—. Paralelamente, aparecieron empresas cada vez mayores en la industria, las finanzas, los ferrocarriles de los diversos países, en busca de rendimientos a escala, con tendencia a cartelizarse al amparo del nuevo proteccionismo, al que sólo se resistió la Gran Bretaña. *La mano muerta*, como hemos visto que la ha llamado Brink Lindsey (2002), fue ahogando la competencia del libre mercado con una creciente centralización ingenieril e intervención estatal, típicas del nacionalismo de los años previos a la I Guerra Mundial. El estallido de esta terrible contienda no fue causal, ni tampoco la combinación de industria y nación que la hizo tan cruel. Después de la I Guerra Mundial, las economías, lentamente primero y luego con precipitación, fueron despeñándose por la pendiente de la protección, la planificación y la beneficencia.

En efecto, paralelamente a la consolidación de las grandes organizaciones empresariales y políticas, arreció la presión de las organizaciones obreras para conseguir mejores condiciones de trabajo por medio de la legislación, en

vez de espontáneamente a través de la competencia del mercado. En este punto se notó sin duda la presión de los votos, pues el sufragio universal masculino iba extendiéndose de manera irresistible. En la década de 1880, Bismarck creó seguros públicos de accidentes de trabajo y de pensiones para dividir a los social-demócratas y alejarlos de las ideas revolucionarias. La preocupación por «la cuestión social» fue penetrando en las conciencias de los gobernantes de todos los países. Esa preocupación se plasmó incluso en una nueva doctrina social de la Iglesia católica elocuentemente expuesta y defendida en la encíclica *Rerum novarum* del Papa León XIII (1891)[594].

La nueva legislación social comenzó a extenderse por los países de régimen parlamentario. En el Reino Unido, las normas de regulación del trabajo de mujeres y niños eran ya antiguas. Pero el gran cambio ocurrió allí al volver el siglo, con la llegada del Gobierno liberal presidido por Asquith. El ministro de Hacienda, el galés Lloyd George, comenzó por presentar su «Presupuesto del pueblo» en 1909; y, tras una breve visita al Imperio alemán, puso en marcha en 1911 la «*National Insurance Act*», la ley de pensiones públicas, cimiento del afamado *Welfare State* del Reino Unido. Para aquel entonces la legislación social se había convertido en práctica general. En España, el conservador Eduardo Dato había proclamado en 1904: «Yo no soy ni individualista ni socialista, soy intervencionista»; y durante todo el siglo XX, Gobiernos liberales, conservadores, dictatoriales, socialistas, fueron extendiendo la legislación y las instituciones de carácter ‘social’, hasta construir el Estado de Bienestar hoy vigente.

Este edificio de protección e intervención en el que mal que bien se aloja la democracia moderna ya no se tiene en pie. Los sistemas de protección pública no dejan sentir sus efectos más que a muy largo plazo, sobre todo por lo que se refiere a la decadencia moral que provocan, al minar el sentido de la responsabilidad sobre el que se basan las libertades individuales. A lo largo de siglo y medio, la civilización occidental ha pasado del Estado liberal al Estado planificador, al Estado de Bienestar. Verdad es que la manía de la planificación posterior a la II Guerra Mundial fue la sima del error: de esa sima hemos salido al evidenciarse sus consecuencias en las democracias populares agazapadas detrás del Telón de Acero. Pero tras ese fracaso no hemos vuelto al camino del liberalismo clásico, pues la opinión popular, aunque duda que el Estado de Bienestar funcione y cumpla sus promesas,

sigue deseando que pueda hacerlo. Las democracias constitucionales, cuando al final se muestren incapaces de financiar y mantener un sistema universal de caridad pública, pueden acabar teniendo que renunciar a sus libertades, como la República de Roma antaño con su oferta de pan y juegos circenses.

Decadencia de la filosofía liberal

El fracaso de los sistemas socialistas y autoritarios evidenciado a lo largo del siglo XX no debe cegarnos ante la doliente situación de la filosofía liberal al día de hoy. El liberalismo está inserto, por su esencia, en la tradición racionalista de la Ilustración del siglo XVIII. Esa tradición ha ido sufriendo duros asaltos a manos de quienes la consideran insostenible por su carácter 'individualista, igualitario, universalista y meliorista', por usar los calificativos de Gray (1995b), cuando creen que la sociedad es comunitaria, jerárquica, localista y cíclica. En su huida de la asediada ciudadela de la razón, la filosofía liberal ha querido buscar refugio en cuatro doctrinas: el utilitarismo, el igualitarismo, la filosofía de Kant y el republicanismo —con bien parco resultado—. Sin duda la idea liberal está en crisis, pero necesita ser reconstruida sobre bases más sólidas que las que ofrecen los liberales de izquierdas.

1. Utilitarismo.- Definido por Jeremías Bentham, el utilitarismo comenzó por ser un credo político materialista, que proponía como criterio de correcta actuación política el cálculo y obtención de la mayor suma neta de felicidad de los miembros de una comunidad. Ese criterio adolecía de dos limitaciones: primera, medía por el mismo rasero todas las fuentes de felicidad, cualquiera que fuera su origen; segunda, era poco respetuosa con los deseos de las minorías, al permitir que los más pudieran imponer costes a los menos. No hay duda de que una regla tan sencilla tiene mucho atractivo para quienes, por encima de todo, buscan la eficacia de políticas públicas que satisfagan a la ciudadanía general sin atender con demasiado escrúpulo a las minorías.

Pero fue el príncipe de la Escuela Utilitarista, John Stuart Mill, quien arrojó dudas sobre el benthamismo al que se había adherido en su juventud: negó que todos los placeres o felicidades tuvieran el mismo valor intrínseco, con la frase de que 'más vale ser un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho'; y quiso contrarrestar el populismo mayoritario de Bentham defendiendo el papel de las elites excéntricas en el progreso de la Humanidad. Esta

interpretación romántica del utilitarismo ha hecho fortuna en el siglo XX, con lo que muchos sostienen que la sociedad liberal es aquella en la que el individuo vive sin freno, protegido por una Autoridad benevolente que le evita las consecuencias de su irresponsabilidad. En el utilitarismo, pues, se encuentra una de las raíces del Estado Providencia.

2. Igualitarismo.- El individualismo de los humanistas del Renacimiento y el libre examen postulado por Lutero y sus seguidores desembocaron a lo largo de los siglos siguientes en la idea de que todos los hombres eran iguales en alguna dimensión fundamental. Las Revoluciones americana y francesa subrayaron, cada una a su manera, la igualdad de los individuos ante la ley, pero pronto comenzó la deriva hacia la creencia de que esa igualdad formal no era efectiva si los individuos no gozaban de la igualdad material de tener parecidos recursos.

El rechazo de las diferencias económicas que típicamente aparecen en la civilización mercantil es atávico y surge una y otra vez en las sociedades humanas —por ejemplo, en Alemania con la 'Guerra de los campesinos' en tiempo de la Reforma y en Inglaterra entre los puritanos de la guerra civil del XVII—. En el ambiente revolucionario francés aparecieron movimientos comunistas como el de Baboeuf y durante todo el siglo XIX, los socialismos utópicos. Con los años fue creciendo la influencia de la ideología socialista en los liberales, una tendencia que se reforzó con la extensión del derecho de voto. Era el socialismo un credo comunitario, que consideraba que las clases sociales y no los individuos eran los verdaderos protagonistas de la historia. Además los socialistas creían que la desaparición de la propiedad liberaría el hombre cuando, muy al contrario, la propiedad privada es la institución fundamental del orden liberal y el baluarte último de la persona frente a las invasiones de los demás. El individualismo residual de Marx era por ello utópico en su esencia, pues le llevaba a poner su esperanza en un mundo en el que ya no habría división del trabajo ni especialización y los hombres flotarían de una ocupación a otra sin otra limitación que su capricho.

Por fin, los liberales a la 'americana' de hoy, de entre los cuales he destacado en este ensayo a Sen, han invertido el orden de preeminencia entre libertad e igualdad: la igualdad de libertades individuales es para ellos una de las muchas formas de igualdad y ciertamente no la que más haya que cuidar

cuando a la gente le falta un mínimo de bien-estar. No parecen saber que los derechos humanos, la propiedad privada y la libre competencia son el baluarte de los pobres contra la opresión y su principal esperanza de progreso.

3. Contractualismo kantiano.- La idea de que un sistema liberal ha de basarse en el acuerdo implícito de los ciudadanos sobre las reglas constitucionales con las que ha de funcionar la sociedad ha sido expresada tradicionalmente con ayuda de una ficción jurídica: la del 'contrato social'. Ésa era la idea rectora de la Constitución de EEUU: «*We the people of the United States […] do ordain and establish this Constitution*» ('Nosotros el pueblo de los Estados Unidos ordenamos y establecemos esta Constitución', como reza el preámbulo de esa Carta Magna). Los redactores del documento no pretendían decir que fuera un verdadero contrato avalado por el consentimiento personal y fehaciente de todos los ciudadanos, sino que se trataba de una reconstrucción racional de las condiciones en las que podía suponerse que los ciudadanos hubiesen prestado ese consentimiento caso de haber sido factible. Esta noción de pacto virtual y reiterado es incluso aplicable a los sistemas políticos para los que no puede señalarse una ocasión histórica como la de Filadelfia en aquel cálido verano de 1783: la Constitución real o virtual tendría una vigencia permanente *como si* los ciudadanos hubiesen acordado unánimemente unas reglas de convivencia y el método legal para modificarlas posteriormente por acuerdo general. Esta idea, acertada en lo fundamental, también ha sido deformada o desviada por pensadores que fingen deferencia hacia los presuntos deseos de los ciudadanos aunque en el fondo quieran imponer sus propias convicciones de lo que es justo.

Uno de los pensadores que con más empeño ha usado la idea del contrato social para construir de manera puramente deductiva el sistema político de su predilección es el recientemente fallecido John Rawls (1972). Se proclamaba con mucha franqueza 'kantiano', en el sentido de que creía posible deducir una ética política de obligatorio cumplimiento por pura deducción a partir de un principio de validez universal, sin tener que atender en absoluto a lo que pudieran pensar o preferir los individuos de carne y hueso. En efecto, Immanuel Kant creía que el hombre bueno se guiaba en todas sus acciones por 'imperativo categórico', por la norma de aplicación universal, de nunca utilizar a sus congéneres 'sólo como un medio si no era también como un

fin’. Los individuos virtuosos descritos por Kant en *Crítica de la razón práctica* (1788) no se movían por otro motivo que no fuera el puro deber, lo que les obligaba a sopesar continua y conscientemente cada uno de sus actos para ver si lo que decidían podría servir de ley universal para toda la humanidad. De manera semejante, Rawls propuso una ética política puramente deductiva (yo diría, dogmática) al delinear el tipo de Constitución que saldría de un pacto constitucional acordado por individuos que operaran tras un ‘velo de ignorancia’ totalmente opaco, que les impediría saber cuáles serían su estado de salud, edad o sexo, sus capacidades personales, su situación en la sociedad, su fortuna: no eran personas de carne y hueso, como los ciudadanos de nuestros países democráticos, con sus virtudes y defectos, sus dotes de belleza o inteligencia, sus predilecciones, sus posesiones y relaciones sociales, sino fantasmas totalmente ignorantes de quiénes o cómo serían en la sociedad que se preparaban a construir bajo la futura Constitución. Claro está que, si no sabían nada acerca de sí mismos, los firmantes del contrato social, por pura precaución, acordarían limitar la libertad de iniciativa y enriquecimiento personal obligando a que siempre y en todo lugar cualquier enriquecimiento o promoción individual redundase también en una la mejora de los más desaventajados. Para Rawls como para Kant, el hombre justo sólo se mueve por consideración racional de lo que es su deber, sin tomar en absoluto en cuenta sus circunstancias personales. Curiosamente, de ese contrato social entre ectoplasmas emerge, como por arte de magia, el Estado Providencia del liberalismo a la americana, una forma de sociedad que ya de partida Rawls consideraba que era la sociedad justa —un capitalismo aguado por intervenciones públicas socialdemócratas —.

El resultado del razonamiento habría sido muy distinto si Rawls hubiese supuesto que los firmantes (virtuales) del contrato social eran personas situadas en la vida real, con sus diferencias de capacidad, situación y fortuna. En ese caso habría sido razonable suponer que buscaran como mínimo irrenunciable la protección constitucional de sus personas, posesiones y contratos, así como la mayor amplitud posible del campo de los acuerdos voluntarios en la vida cotidiana.

El parecido entre la ética de Rawls y la de Kant es muy profundo, como digo. La ‘sociedad justa’ («*justice as fairness*») de Rawls estaba basada en el

mismo tipo de razonamiento deductivo que el imperativo categórico de Kant (1788). Tanto el programa ético de Kant como el de Rawls son estrictamente inaplicables en la práctica, dada la limitación de nuestras facultades. El programa de Kant es inaplicable, como señaló Wicksteed (1910), porque la mayor parte de nuestras acciones en sociedad no van dirigidas a ninguna persona que conozcamos, sino a grandes grupos de individuos desconocidos para nosotros o al mercado en su conjunto, que no podemos ni debemos considerar como fines en sí mismos; y es imposible, porque no está dentro de nuestras capacidades mentales y sentimentales, el tomar un interés directo en los asuntos de todos y cada uno de aquellos con los que entramos en contacto directa o indirectamente. Lo mismo que con Kant ocurre con Rawls. La exigencia de Rawls de que analicemos las consecuencias de cada una de nuestras instituciones y políticas públicas, para los más pobres de la sociedad no es viable como programa sistemático y en la práctica no es más que un pretexto para intervenciones *ad hoc* de las Autoridades —lo menos acorde que pueda concebirse con el objetivo de mejorar la situación de los más pobres—. Además, ahora tenemos razones empíricas para pensar que el orden capitalista libre es el más favorable para el progreso de los desasistidos de la fortuna y de todos los ciudadanos en su conjunto. Pero incluso si ello no fuera así, deberíamos inclinarnos por defender las libertades. Como reza la frase de Roepke (1959) citada en el frontispicio de este capítulo,

«yo estaría a favor de un orden económico libre incluso si implicara sacrificios materiales e incluso si el socialismo nos presentara un futuro cierto de mejora material. No nos merecemos la suerte de que sea verdad exactamente lo contrario».

Así es: no nos merecemos esa suerte.

4. Republicanismo, comunitarismo y nacionalismo. El último de los refugios del liberalismo a la moderna consiste en apelar a los ciudadanos para que participen continua e incansablemente en la gestión de los asuntos sociales. Toda la actividad individual y comunal debería idealmente estar sometida a la decisión democrática: la familia, el colegio, la Universidad, la empresa, el ayuntamiento, el deporte, la religión, habrían de estar sometidas a continuo debate y repetidas votaciones. Ese republicanismo asambleario a lo Philip Pettit (1999) se basa en la fe en las virtudes de la democracia participativa aplicada en todos los órdenes de la vida: todo son

virtudes cívicas y confianza mutua. No lo veo tan distinto del comunitarismo de MacIntyre, llevado a sus extremos. Una politización tan completa de la vida desemboca en lo que he llamado (2006a) 'la democracia de invernadero', un régimen de transparencia opresiva, en el que la única válvula de escape de los individuos es el goce pasivo de los sentidos. La forma extrema de la participación continua de los ciudadanos en la política y de la permanente incidencia de lo público en la sociedad civil es el nacionalismo. En los primeros años del siglo XIX, liberalismo y nacionalismo parecieron ir de la mano. Los ejércitos de Napoleón Bonaparte llevaban la igualdad y la libertad en las mochilas y la nación en las banderas. Egipto fue el primer país en el que la irrupción del entonces primer cónsul inició el conflicto entre tradición y nación, aún no resuelto en el mundo islámico. La invasión de los franceses despertó el irredentismo en Italia, en España y las Indias españolas, en Alemania, en Polonia, incluso en Grecia. El régimen de represión instaurado en el Congreso de Viena por inspiración de Metternich y el zar de Rusia llevó a muchos liberales a creer que liberación nacional y libertad política eran una misma cosa. La diferencia entre los dos credos sólo comenzó a hacerse evidente cuando Bismarck consiguió crear un Imperio alemán conservador y socializante sobre las ruinas del Imperio Romano Germánico. Las secuelas del nacionalismo conjurado por políticos imprudentes en busca de votos son bien conocidas: el reparto de África por las potencias coloniales, la I Guerra Mundial, el fascismo y el nazismo, la II Guerra Mundial, las satrapías indígenas aparecidas en las antiguas colonias occidentales, mediado ya el siglo XX —y ahora los nacionalismos regionales—.

La libertad colectiva de cuya falta se quejan los nacionalistas está muy alejada de la libertad personal que quieren defender los liberales clásicos. Esta libertad no es incompatible con el patriotismo pero sí con sentimientos más tribales. El ansia nacionalista responde a una aspiración de las masas populares porque se reconozca su identidad de grupo, raza o nacionalidad. No puede haber verdadera hermandad entre liberalismo, que es una ideología individualista, y el nacionalismo, que es un credo populista más espontáneamente armónico con la democracia que con el liberalismo. En suma, de la soberbia del racionalismo típico del Continente europeo ha nacido un liberalismo blando que los liberales clásicos deberíamos ser capaces de exorcizar. Se trata de un liberalismo muy distinto del liberalismo anglosajón. Es un liberalismo que ha dejado de ser individualista,

que se ha hecho socialmente igualitario, que fomenta la soberbia de los intelectuales y da pábulo a la ilusión de que la política democrática lo puede todo.
Frente a esta cacofonía de voces digna de Babel, es necesario ver si hay posibilidad de construir un liberalismo más modesto y limitado, que permita crear un marco de convivencia mínimo en el que los individuos podamos poner en práctica nuestros planes personales.

2. PARADOJAS DE LA DEMOCRACIA

Bienes públicos

No hay régimen político perfecto ni puede haberlo. Los individuos necesitamos vivir en sociedad pero tenemos preferencias y fines distintos y a veces incompatibles. Esas diferencias de gustos, recursos, valores no tienen por qué desembocar siempre en conflictos: precisamente ellas son la base de los intercambios comerciales voluntarios que benefician a todas las partes. La solución no es tan sencilla ni espontánea cuando se trata de bienes llamados 'públicos', que son aquellos que hay que suministrar en cooperación pero de cuyo uso es muy difícil excluir a los viajeros sin billete (o '*free riders*', que se dice en inglés): por ejemplo, la defensa nacional, de la que se benefician todos, incluso los pacifistas y los defraudadores fiscales. En la medida en que no sea posible financiar esos bienes cobrando un precio por su uso, se planteará a la necesidad de cargar impuestos y de acordarlos políticamente. Tales acuerdos políticos son más conflictivos que los tratos mercantiles, por la necesidad de agregar preferencias y decisiones individuales inarmónicas, de tal manera que la decisión colectiva no disguste o dañe a demasiada gente. Por consiguiente, hay que buscar procedimientos que, satisfaciendo razonablemente la necesidad de producir bienes 'públicos', no atenten contra las libertades individuales ni los derechos de propiedad.

Para ello es necesario antes penetrar a fondo en algunas de las razones que dan lugar a un mal funcionamiento de las instituciones públicas, en especial por lo que se refiere a la erosión de la libertad individual. Son al menos tres esas que he llamado paradojas: el miedo a la libertad del animal social que es el hombre; el conflicto entre el deseo de riquezas y la libertad política; y la imperfección inevitable de la representación popular y de los procedimientos electorales.

El malestar en la modernidad: primera paradoja

Las instituciones de la Gran Sociedad, como la llamó Hayek, o de la Sociedad Abierta, cual la denominó Popper, han provocado y provocarán siempre una mezcla de hostilidad y aprecio por parte de los humanos. Una de las causas de esa permanente insatisfacción se encuentra, en mi opinión, en la herencia genética de *homo sapiens sapiens*. El elemento individual en el hombre es poderoso y arraigado; pero, al mismo tiempo, somos animales gregarios, o, mejor dicho, animales cívicos, como decía Aristóteles. Estas dos facetas de nuestro ser son difícilmente armonizables y se presentan a nuestro estudio casi como una paradoja de contradicción insalvable.

La esencia lógica de toda paradoja es la existencia de una 'auto-referencia' o de lo que los informáticos llaman un 'bucle recursivo': una proposición comprende otra que a su vez comprende la primera. El ejemplo más antiguo y más conocido es 'la paradoja del mentiroso', cuando Eubúlides de Megara lanzó la frase «Lo que estoy diciendo es falso» y provocó la confusión de los lógicos de su tiempo y de los siglos posteriores. En el capítulo VI he propuesto una posible solución, basada en eliminar la auto-referencia diferenciando dos planos en el mismo discurso. En efecto, si 'lo', en vez de referirse a la propia frase, designara algo que Eubúlides estaba diciendo a otra persona, la paradoja habría desaparecido. En este caso de la contradicción entre nuestra dimensión social y nuestra individualidad, la salida se encuentra en separar culturalmente lo que sentimos personalmente de aquello que creemos universalmente conveniente: las proposiciones se separan en dos planos diferentes —el plano psicológico de nuestras inclinaciones e instintos personales, como el amor materno, la agresividad o el liderazgo; y el plano social, las instituciones emergidas de la acción humana, como son el lenguaje, el préstamo con interés, o el mercado económico—. Juzgar las instituciones de la Gran Sociedad con un criterio psicológico, como es el de la felicidad personal, puede llevarnos a destruir virtudes e instituciones necesarias para el desarrollo de esa Gran Sociedad, como son la responsabilidad por nuestros actos o la imparcialidad en la aplicación de las reglas. Sin duda, las instituciones del meta-plano social tienen raíces naturales —en especial algunas bien importantes para la Gran Sociedad—. La solución estriba en aceptar que la felicidad es una cuestión personal y no política.

El empeño en juzgar nuestra civilización con rasero tribal es defecto muy difundido entre los intelectuales. Marx, por ejemplo, consideraba la división del trabajo como alienante, como deformante de nuestra humanidad y por ello un modo de vida a combatir: para crear una utopía de perpetua disponibilidad, estaba dispuesto a que la Revolución derramara la sangre burguesa que fuera necesaria. Freud, que entendía e incluso exageraba la distancia entre naturaleza humana y civilización, creía que hombres y mujeres habían tenido que castrarse o arrancarse los impulsos de su libido para poder vivir en comunidad, con efectos devastadores en su ánimo. Para Ortega, el mundo moderno de omnipresente tecnología y efímera abundancia no creaba sino hombres-masa, cuya vanidosa superficialidad el filósofo contemplaba con disgusto. Huxley y Orwell, cada uno a su manera, tenían pavor a los avances de la técnica. El gran Schumpeter creía tan poco en la naturalidad del capitalismo que pensaba que sucumbiría ante un socialismo espartano y opresivo —o al menos así dijo en su gusto por chocar y sorprender—. Todas estas posturas nacían de una confusión entre el plano psicológico individual y las exigencias de la Sociedad Abierta —que por abstracta parece inhumana a quienes exigen al conjunto de la sociedad lo que sólo puede pedirse a personas de carne y hueso—.

A todas estas inquietudes se añade ahora la producida por la invasión de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación: un temor digno de los 'ludditas' de otrora[595] se apodera de las clases cultas cuando ven el papel que comienzan a desempeñar en la vida de la juventud. La cultura popular de las series de televisión, de los vídeo-juegos, de la comunicación directa entre amateurs de vídeo-cine y vídeo-clips, la expresión de opiniones en los blogs, forman un mundo nuevo que, con toda la ganga que produce, potencia las libertades personales.

La extraña muerte del liberalismo clásico: segunda paradoja

Otra de las paradojas del liberalismo que he buscado resolver en este ensayo es la planteada por la confusión entre el meta-plano de la ética política y el plano de las virtudes personales. Los liberales a la americana no entienden que el liberalismo es una ética pública incompleta, insuficiente para por sí sola justificar los buenos hábitos y valores en los que educar la juventud ni para resolver los dilemas morales de la vida cotidiana. Las normas de la ética

política liberal sólo nos prohíben invadir coactiva o violentamente la esfera de autonomía de los otros individuos, en la que se encuentran sus personas y sus propiedades. La traslación indebida de esta norma pública al plano de la virtud personal ha desembocado en la interpretación tan difundida hoy del liberalismo como la moral de la tolerancia y del 'todo vale'. Cierto es que en el plano moral hay que valorar aquellas virtudes que refuerzan la ética liberal: así, más que la mera tolerancia indiferente, es encomiable el respeto de las creencias y planes de vida de los demás; y también la aceptación de la crítica ajena o la correcta representación de la postura del oponente en un debate. Pero estas buenas formas no agotan las virtudes de una vida moral completa. De entre estas virtudes morales o personales algunas son exigibles de todos los humanos: no podríamos mostrar aprecio de una persona en cualquiera de los caminos de la vida «si no tuviera ni buscara amigos; careciera de integridad, valentía o justicia; dejara que sus pasiones se desbocaran o reprimiera toda emoción; no le importara nada el conocimiento, la razón, la coherencia o la verdad»[596]. Otras virtudes son específicas de una manera de ser o una vocación: las de un militar son distintas de las que deben exigirse a una investigadora, un deportista o una madre.

La confusión nacida de esa paradójica mezcla de planos entre la vida pública y la vida moral ha llevado a que muchos se contenten con que una persona sea tolerante para mostrarle aprecio. Casi nadie subraya ya la importancia de la responsabilidad personal. Si no hay más virtud que la tolerancia, si no hay otro límite para la satisfacción de las propias necesidades o apetencias que el no infringir (demasiado) las satisfacciones de los demás, entonces es lícito definir la libertad como hacer lo que nos venga en gana. De ahí no hay más que un paso a la afirmación de que una persona no es libre si no tiene medios suficientes para colmar todos sus caprichos y gozar de los bienes de este mundo tanto como los demás.

De esa confusión nace la creencia de que ser libre es tener recursos para 'realizarse', para cultivar las propias capacidades o para vivir una vida feliz; y, faltando esos recursos, ser libre es conseguir subvenciones y ayudas que nos permitan igualarnos con quienes han sido agraciados por la fortuna. Esta doctrina es muy distinta de la clásica, que más modestamente concibe la libertad política o pública como un derecho de todo individuo de vetar las interferencias de los demás en su vida personal y sus propiedades. Este

concepto negativo de la libertad como prohibición de invadir la esfera personal de alguien que no consiente en ello es muy distinto del concepto positivo de libertad que la hace equivaler a riqueza o abundancia de medios.

Una cosa es lo que es y no otra. No es más claro el discurso, dijo con acierto Isaiah Berlin (1958, p. 125), si se define la libertad como «igualdad o equidad o justicia o cultura o felicidad humana o una conciencia tranquila». Hacer la distinción aclara las ideas y permite además percibir la magnitud de las compensaciones o sacrificios que, en casos extremos, se nos puedan pedir en términos de libertades para colmar alguno de esos otros valores. La confusión de todos los valores bajo una sola etiqueta, la de la igualdad, da vía libre a los déspotas ilustrados para definir la sociedad ideal a su gusto y no al de los individuos, que ellos, cual dioses del Olimpo, así pretenden controlar. También ha servido de pretexto para extender la jurisdicción del Estado hasta penetrar en rincones más íntimos de la vida de las personas.

En efecto, el liberalismo clásico coloca la libertad personal en el primer lugar de todos los valores. No quiere ello decir que deprecie los demás valores y virtudes ni que adore ciegamente la autonomía individual con el *mantra* de 'hágase la libertad y perezca el mundo'. Frank Knight (1944) decía que nuestros valores son 'absolutos relativamente absolutos' y somos capaces de examinarlos críticamente. Fungen de ideales reguladores, pues aspiramos a ellos sin alcanzarlos nunca del todo, como nos ocurre con la verdad en la investigación científica, a la que aspiramos sin tener nunca seguridad de haberla alcanzado. Pero nada se gana con poner todo en el mismo plano y confundir libertad con riqueza.

De todo esto nace mi convicción de que el Estado de Bienestar es un jardín lleno de plantas venenosas. Su principio regulador es conceder plena libertad de goce a todos los individuos y protegerles de toda responsabilidad por las malas consecuencias de la indulgente forma de vida que han elegido. No me sorprende, pues, en absoluto la crisis que están atravesando la educación pública, la sanidad gratuita, la seguridad de los pensionistas, el trabajo protegido. Sacrificada la libertad en nombre del bienestar, pronto acaba creando éste la insatisfacción de lo que nunca nos parece bastante.

Las interferencias entre democracia y liberalismo: tercera paradoja

La defensa de la Constitución de EEUU realizada bajo el seudónimo de «Publius» (1787-1788) por Hamilton, Madison y Jay en los *Federalist Papers* partía de la necesidad de limitar prudentemente el funcionamiento de la democracia. Si la separación y división de poderes no quedaban garantizadas por la Constitución, podían padecer las libertades individuales. Pero si la Constitución no establecía procedimientos eficaces de tomar decisiones colectivas la República se paralizaría.

Esta contradicción no es sino la expresión de la paradoja de la democracia mayoritaria. Por una parte, la democracia busca la traducción de las preferencias y valores de los ciudadanos a decisiones colectivas. Por otra parte, esas decisiones tomadas por mayoría pueden redundar en la opresión de las minorías. Por decirlo con un ejemplo, no imaginario, pues ocurrió en Austria después del *Anschluss* de 1938, ¿qué ocurre si los ciudadanos deciden entregar todo el poder a un dictador?

Esta paradoja de la democracia es más común de lo que parece. En efecto, las preferencias de los individuos no conciernen sólo a aquellos bienes y servicios que consumen y pagan personalmente. También se ocupan, para aplaudir o envidiar, de lo que los demás hacen, tienen o reciben. Y también tienen 'preferencias sobre preferencias', es decir, que valoran cómo está constituida la sociedad en la que viven. Por eso puede ocurrir que mi felicidad no sólo dependa de la satisfacción que me produce mi trabajo o mi familia, sino también la vestimenta de la vecina, o el carácter autoritario o permisivo de la sociedad en la que vivo. La utilidad de los demás forma parte de mi función de utilidad, decimos los economistas. Las preferencias de unos y otros se cruzan, por lo que el voto puede dar cauce a deseos que afectan a algo que forma parte de la esfera constitucionalmente protegida de la persona. El voto de la mayoría a menudo afectará zonas de mi acontecer que en principio sólo parecían concernirme a mí. Esta paradoja es la que se conoce con otra expresión esotérica típica de los economistas: 'la imposibilidad de un liberal paretiano' —la imposibilidad de ser liberal y al propio tiempo acatar las decisiones democráticas—.

También en este caso se puede resolver o paliar la paradoja de ser liberal y al mismo tiempo estar a favor de la democracia, pese a que ésta a menudo invade el terreno de la individualidad —por ejemplo, lo obligación de llevar

cinturón de seguridad para todos los pasajeros de un automóvil—. La solución se encuentra en la separación de las preferencias individuales en distintos planos, como hemos hecho al separar el plano de las reglas de la Sociedad Abierta del plano de la felicidad individual, o el de la ética liberal y las virtudes personales. Una cosa es el plano de los acuerdos constitucionales, por los que se establecen las reglas del juego político; otro, el de los enfrentamientos cotidianos, en los que puede primar el deseo de mayorías. Una cosa es la regla constitucional de cómo tomar decisiones colectivas y otra la toma de éstas. La regla constitucional habrá de ser tal que pueda acordarse por unanimidad, por estar redactada de forma que no se sepa a quién pueda convenir si no es a todos. En política, como en los deportes, los cambios del reglamento deben hacerse con el consentimiento general y sin que se sepa a quién van a favorecer especialmente, si no es al juego mismo. En cambio, el resultado de los enfrentamientos deportivos o políticos estará al albur de las respectivas fuerzas, dentro del marco de reglas generalmente aceptado.

Con esa separación de un superior plano constitucional y un plano político supeditado a él, será en principio posible hacer compatibles la defensa de las libertades individuales definidas por la Constitución con el funcionamiento eficaz de la democracia.

El retrato de la democracia constitucional

De la discusión de las tres paradojas no se siguen sólo unas conclusiones formales sobre la lógica de la democracia, sino también propuestas sustanciales sobre cómo defender y promover la Sociedad Abierta contra tanto enemigo interior y exterior que le toca padecer.

La separación y división de poderes no es el bálsamo de Fierabrás. A veces acaba siendo una receta para el enfrentamiento continuo de las autoridades del Estado. El esquema de incentivos, especialmente en los Estados federales y autonómicos, fomenta a menudo el comportamiento obstrucionista de unos y otros, especialmente en lo que concierne al equilibrio presupuestario. La competencia entre jurisdicciones, que tanto bien puede traer a los ciudadanos, puede derivar en luchas implacables por el poder. Sin embargo, la separación y división de poderes, interpretada como una obligación de contar con las otras autoridades para aplicar decisiones públicas, puede resultar un poderoso

baluarte de defensa de la libertad individual. Para que la Sociedad Abierta siga progresando y prosperando es necesario que los individuos aprendamos a separar en lo posible el respeto de las instituciones del capitalismo, de los efectos que de su funcionamiento puedan seguirse en lo inmediato. Esas instituciones han emergido de la acción humana sin quererlo nadie. A veces tienen consecuencias difíciles de aceptar porque chocan con algunos de nuestros instintos o concupiscencias naturales. Así ocurre con la regla del respeto de los precios y salarios formados en un mercado competitivo, cuyo control a menudo pide el público para conseguir algún supuesto beneficio inmediato.

También es esencial para la Gran Sociedad el que se restituya y recobre el sentido de la propia responsabilidad. Son muchos los bienes públicos para cuya producción hemos de ponernos de acuerdo políticamente, pero el suministro público de bienes privados, como son la enseñanza, la mayor parte de las atenciones sanitarias, el paro de corta duración, los seguros de jubilación, fomenta la imprevisión y la búsqueda de rentas.

Por fin, es necesario que se aplique con el mayor rigor que se pueda la separación entre reglas constitucionales y decisiones políticas mayoritarias. Quizá lo menos importante es que la Constitución se apruebe por mayorías reforzadas y cercanas a la unanimidad. Lo crucial es darse cuenta de que, cuanto menor sea el campo de actuación de las autoridades políticas en una sociedad, mayor es el espacio que se deja a la libre decisión de las partes con el consentimiento tácito de todos los demás. En este ensayo he señalado que el libre mercado, junto con la libertad de asociación y las otras libertades fundamentales, es una manera muy eficaz de dividir el poder poniéndolo en manos de los ciudadanos. Los contratos libremente acordados son para mí una forma de unanimidad, puesto que, por ser privados, se adoptan sin la oposición de nadie. Tienen lugar en amplias zonas de la vida social: incluyen, no sólo las operaciones económicas y comerciales, sino también los matrimonios, la formación de clubes, las asociaciones religiosas y toda la amplísima actividad voluntaria de las sociedades libres. ¡No cabe mayor división del poder que entregar a los individuos la exclusiva decisión sobre sus asuntos privados!

En todo caso, una filosofía como la liberal clásica resulta claramente superior

a otras más intervencionistas como el utilitarismo, el contractualismo kantiano, el republicanismo o el comunitarismo nacionalista, que he descrito más arriba muy brevemente. El liberalismo clásico es una filosofía política minimalista, pues modestamente se limita a proponer que, en todas las sociedades, incluidas las democracias, se respete un marco constitucional básico, que proteja la integridad personal y la propiedad privada, imponga el cumplimiento de los contratos y haga que las personas sean responsables de las consecuencias de sus actos. Lo concerniente a la moralidad individual o las decisiones políticas cotidianas no es materia sobre la que el liberalismo tenga que pronunciarse —lo que no quiere decir que no sean importantes—.

3. CAMINOS DE LIBERACIÓN
El frágil consenso democrático

Mal que bien, la democracia constitucional se mantiene y progresa. El notable desarrollo de los países del Sureste Asiático desde la década de 1960, al que se han sumado con sorprendentes resultados China, India y ahora Vietnam, confirman lo que veníamos diciendo desde hace años, o siglos, los liberales clásicos: por el camino del capitalismo pueden salir los países de la pobreza. El contraste entre Sudáfrica y el resto de su Continente, la reacción anti-populista en un grupo de países de Iberoamérica, liderada por Chile y ahora México, y seguida por Colombia y Perú, hace ver que no todo es fracaso en otras partes del mundo menos desarrollado.

Cierto es que el modelo aplicado ahí y en EEUU, Australia, Nueva Zelanda, Irlanda, Reino Unido no es del todo coherente con el que he defendido en este ensayo. Contiene empero suficientes elementos del mismo para que se haya hecho evidente que el pensamiento único de la izquierda, señor de las mentes y las conciencias de los bien pensantes durante todo el siglo XX, es dogma muerto. Son tres las ideas-fuerza que hoy guían los afanes de las personas de ánimo liberal en el mundo entero: *a*. rechazo de la guerra como continuación de la política por otros medios; *b.* la organización de la economía por medio del libre mercado; *c.* la democracia constitucional y limitada como método legítimo de gobierno. Ellas forman el ideario político de los Estados Unidos de América del Norte y su vigencia justifica para los estadounidenses los sacrificios que vienen haciendo por el mundo libre desde 1917[597]. Mas para conseguir su realización es necesario saber los límites y

condicionamientos de la naturaleza humana, las leyes de funcionamiento de la economía, las contradicciones de la democracia. Por eso he dado tanta importancia a la solución de las tres paradojas de la democracia, las nacidas de las incongruencias de la naturaleza humana, de la confusión entre libertad y riqueza, y de la confusión entre liberalismo y democracia.

Remedios constitucionales

Las barreras constitucionales frente a la invasión de la esfera personal han resultado a la postre muy endebles. El Reino Unido sufre un sistema unicameral en el que 'el Parlamento puede hacer todo menos convertir un hombre en una mujer' —y hoy día incluso eso—. En Francia gobierna la calle y en la calle mandan los intereses siniestros. Italia cambia de ley electoral sin que ello redunde en la creación de Gobiernos capaces de poner orden en la economía. En Alemania, el carácter federal de la Constitución no sirvió para limitar el crecimiento elefantiásico del Estado pero sí pone trabas a reformas necesarias para restaurar la independencia individual. En España, el Gobierno central y los Consejos de gobierno de las Comunidades Autónomas están cambiando la Constitución de 1978, en sus facetas política y económica, sin atenerse al procedimiento de su Título X. El Proyecto de Constitución para Europa reducía el ámbito de actuación de los Estados miembros y definía las competencias compartidas como aquellas que los Estados podían ejercer «en la medida en que la Unión no haya ejercido la suya». Ni siquiera la Constitución de los EEUU ha estado a salvo de las incursiones del Ejecutivo federal: la guerra contra la droga ha llevado a una tal erosión de las libertades personales que, aunque estuviera justificada, debería haber sido objeto de una enmienda constitucional, como lo fue la prohibición de la manufactura, venta o transporte de bebidas alcohólicas en 1919; y lo mismo cabe decir de la guerra contra el terrorismo.

Cierto es que en algunos campos, como es el gobierno de la moneda, la tendencia en muchos países es apartar paulatinamente al gobierno central del manejo discrecional de la política económica. En Nueva Zelanda y el Reino Unido, la Autoridad monetaria es efectivamente independiente del Gobierno de la Nación. En la Unión Monetaria Europea, el Banco Central es independiente de las otras instancias de la Comunidad y de los Gobiernos nacionales, y tiene como objetivo primordial mantener estable el valor del

euro sin hacer caso de presiones políticas que siempre piden más inflación. A ello ha contribuido un cambio fundamental de dirección de la teoría económica generalmente aceptada por la profesión, pues ahora ya sabemos que la expansión monetaria no contribuye al crecimiento económico real de la economía —muy al contrario—.

De forma semejante, se aplican crecientemente en los más diversos países las reglas de una gestión prudente de la deuda pública. El llamado 'Consenso de Washington' ha influido decisivamente en la búsqueda de la estabilidad fiscal del mundo latino-americano. Los países de la 'zona euro' están obligados por el «Pacto de estabilidad y crecimiento» a mantener el déficit presupuestario en una cifra menor que la equivalente al 2 por ciento del PIB y el monto de la deuda pública, por debajo de lo equivalente al 60 por ciento de dicho producto: quizá no todos obedezcan esa regla siempre, pero ya nadie se atreve a proponer la política keynesiana de gastar para crecer. También se debe este abandono de la discrecionalidad a un cambio en la opinión científica: ya nadie cree que un aumento del déficit público contribuya a la reducción del desempleo; y es convicción general que una deuda pública excesiva pone en peligro la estabilidad de la moneda.

Sería de desear que también el sistema impositivo de los diversos Estados quedase sustraído a las decisiones de corto plazo de los Gobiernos. Lo más ilustrado de la profesión económica ya no cree en la política fiscal como instrumento de política macroeconómica coyuntural. Se sabe que los contribuyentes actúan según su expectativa de los efectos de los impuestos a largo plazo, por lo que a menudo resultan inútiles las políticas de incentivos fiscales ideadas por los ministros de Hacienda. Más clara aún es la necesidad de liberar de demagogia la política de Seguridad Social, en especial por lo que se refiere a pensiones, que pronto tendrán que dejar de ser de reparto para basarse en el ahorro y la capitalización individual de las aportaciones —si es que hay voluntad de salvar el sistema y no de sanearlo incumpliendo sistemáticamente las promesas públicas—. Quizá esté, pues, cerca el momento en que los países civilizados excluyan de la discusión política diaria el asiento y tarifa de los impuestos y las contribuciones sociales. La discusión política se centraría entonces en la distribución del gasto solamente.

Por fin, no es del todo imposible que continúe la tendencia hacia la liberación

del comercio internacional, pues en este punto también coincidimos los economistas científicos en que nada hay mejor para el desarrollo económico de los países, sobre todo de los más pobres, que eliminar las barreras al libre intercambio de mercancías, servicios y capitales. No hay que olvidar tampoco que el libre comercio es un sustituto de la emigración masiva, pues quien no puede enviar sus productos o recibir inversiones envía personas.

Mas todas estas limitaciones de la acción política en materias económicas no son más que una leve retirada de la marea de las intromisiones públicas innecesarias en la esfera individual. No se puede esperar mucho más de la aplicación de nuevas barreras 'constitucionales' contra el manejo político de la sociedad. La verdadera esperanza se encuentra en las fuerzas espontáneas de la mundialización y la tecnología, que redundan en la ampliación del campo de los libres acuerdos personales. Como estos libres acuerdos son, por su naturaleza, 'unánimes', en el sentido de que satisfacen a quienes los alcanzan libremente sin afectar a los demás si no es a través de los precios, todo lo que permita evitar las prohibiciones, intromisiones y cargas enfadosas de los Estados en la actividad diaria equivale a una ampliación de las libertades. Por eso hay que preguntarse qué fuerzas reales operan hoy en este sentido. ¿Qué desarrollos espontáneos pueden contribuir a que el sistema mixto de capitalismo y democracia se purifique, para salvaguardia de las libertades individuales y el avance de la prosperidad?

Frente a los temores de Hayek

Temía Hayek en 1944 que, siguiendo el ejemplo de los totalitarios de toda laya, la Humanidad olvidara las bases individualistas de la civilización moderna; que la igualdad ante la ley fuera sustituida por la igualdad de oportunidades; que la propiedad se pusiera al servicio de la planificación económica; que el libre mercado dejara paso a la determinación autoritaria de un precio justo de todas las cosas y de un salario equitativo para todos los trabajadores; que la planificación nacional se extendiera a la economía internacional; que la búsqueda de la verdad fuera sustituida por la imposición de la propaganda. Hoy día somos mayoría los que agradecemos a Hayek sus urgentes avisos de entonces y defendemos la superioridad del capitalismo democrático, al menos en la práctica. Pero examinemos algunos caminos de liberación que no eran visibles ni previsibles en los años oscuros de la II

Guerra Mundial.

Esos caminos nuevamente abiertos son objeto de los párrafos que siguen. Señaló algunos de ellos Arthur Seldon, el co-fundador del Institute of Economic Affairs, en su libro de 1998, con una frase feliz: «*Escape by science, affluence, personal services, parallel economy, barter, electronic money*». Los individuos evitábamos crecientemente la intervención estatal gracias a: la ciencia (de la que hablaré ahora); la prosperidad (que ayuda a escapar de los monopolios públicos); los servicios personales (que permiten a los más productivos dedicarse a añadir valor); la economía sumergida (equivalente en muchos países a una cuarta parte del producto nacional); el trueque (que evita las transacciones visibles para el Fisco); y el dinero electrónico (que, en lo anónimo, se parecerá cada vez más a los billetes de banco). Sin duda Seldon fue muy agudo en sus observaciones de cómo los individuos se esconden de la mirada de Gran Hermano. Pero las vías que quiero examinar como colofón de este ensayo son más bien las de carácter institucional que se abren ante la sociedad en su conjunto: libre mercado, mundialidad, avances tecnológicos y tecnologías de la información y comunicación.

En el interior de los Estados, el libre mercado supone un poderoso refuerzo del principio de unanimidad, ese principio constitutivo del liberalismo clásico: es evidente que, sin un mercado económico mayormente libre de interferencias políticas, los individuos se verían privados de un refugio necesario frente a la arbitrariedad administrativa. Por dar un ejemplo elocuente, cabe preguntarse qué ocurriría con la libertad de pensamiento y expresión si no hubiera editoriales privadas.

La extensión del principio de *laissez faire* al campo internacional multiplica los efectos libertadores de la actividad privada. La mundialidad económica, al posibilitar más amplias transacciones mercantiles, inversoras, financieras, reduce las posibilidades de monopolio e intervención política en la vida cotidiana. En suma, cuanto más amplia es el área de la libertad económica, mayores son las posibilidades de llegar a acuerdos beneficiosos fuera de la esfera política.

De forma análoga, los adelantos científicos y técnicos rompen monopolios privados y sobre todo los públicos, al ofrecer alternativas a servicios caros y

defectuosos. Así, la digitalización de las telecomunicaciones ha forzado la privatización de estaciones de radio y televisión, antes una poderosa arma política en manos de los Gobiernos. De hecho, la existencia de monopolios y prohibiciones arbitrarias de las autoridades es a menudo el incentivo que necesitan los inventores para buscar salidas laterales.

Por fin, las tecnologías de la información y la comunicación multiplican la capacidad individual de obtener información sensible, crear opinión ciudadana, fiscalizar las decisiones políticas —otros tantos portillos en las murallas del Jericó estatal—.

1. Liberación por el mercado
El libre mercado y la separación de poderes

He mostrado la importancia de un área de 'unanimidad débil' mercantil para la pervivencia de las libertades individuales, importancia que vislumbraron Montesquieu, Constant y otros estudiosos del 'doux commerce'. De por sí la libre economía marca una zona en la que los individuos pueden alcanzar acuerdos libres. Pero el mercado hace más: castiga las decisiones políticas de quienes arbitrariamente infringen los derechos humanos, los derechos de propiedad y la santidad de los contratos.

En efecto, los países subdesarrollados, y aun los adelantados que caen en manos del socialismo y el sindicalismo, pronto sufren los efectos de un desánimo de los inversores y empresarios. En un mundo sometido a un globalismo creciente aunque ni mucho menos reciente[598], la huida de capitales castiga los desmanes de Gobiernos rapaces. Más de una compañía multinacional ha conseguido detener la mano expropiadora del Gobierno avisando de negativas reacciones de los mercados de capitales. Es cierto que abundan los ejemplos de credulidad de los inversores internacionales, que siguen prestando dinero a Gobiernos evidentemente quebrados y que pronto suspenderán pagos. Pero también es verdad que, al final, la crisis financiera estalla si los Gobiernos se empeñan en comportarse irresponsablemente. Los ejemplos abundan, tanto de la credulidad de los inversores internacionales como del eventual castigo de quienes creen poder burlar las leyes del mercado.

Las reacciones del libre mercado ante intrusiones de la política mayoritaria

constituyen en principio uno de las frenos y contrapesos más característicos de la democracia liberal. Cuando la democracia se enfrenta con el mercado de forma abusiva, aparece como reacción de los individuos la economía gris o incluso el mercado negro. Mejor sería de otra manera. Pero este tipo de reacción (a veces dañina, pero, otras muchas, beneficiosa para la economía) toma muchas formas y está más extendida incluso de lo que se dice. En los mercados laborales, más de la mitad de los desempleados no son verdaderos parados y lo mismo puede decirse de los incapacitados temporalmente. Muchos patronos emplean inmigrantes sin papeles para evitar las imposiciones de la legislación laboral y el sobrecoste que suponen las cotizaciones a la Seguridad Social. El intercambio de servicios sin factura para evitar el impuesto sobre las ventas es práctica lamentable aunque conocida. El intento de prohibir el comercio de la droga ha dado vida a las mafias que lo controlan.

Se plantea entonces la pregunta de si ese mecanismo de contención que es el mercado mantendrá su virtualidad permanentemente o si al final lograrán librarse de él quienes reclaman una 'política de izquierdas' tanto dentro de los países como para el mundo en su conjunto. Dicho de otra forma, cabe preguntar si democracia y capitalismo seguirán reforzándose mutuamente como fuentes de libertad y prosperidad o si a largo plazo la democracia ilimitada conseguirá maniatar el capitalismo, y un capitalismo subterráneo corromper la democracia.

¿Auto-destrucción del capitalismo… y de la democracia?

Muchos críticos del capitalismo han sostenido que el consumismo desenfrenado, la corrupción de las costumbres y la insolidaridad egoísta traídos por el capitalismo tardío socavarán el espíritu de trabajo, de ahorro y de aventura, característicos de la primera burguesía. En especial, fue Schumpeter quien planteó con crudeza, y aun con cinismo, la cuestión de si el capitalismo sería capaz de sobrevivir al deseo popular de una vida muelle y segura.

Volvamos brevemente a Schumpeter y su presentación del capitalismo como un régimen perecedero, que he tocado en el capítulo IV. Ya noté ahí lo chocante de que el capitalismo fuera para él un sistema altamente progresivo y productivo y que, sin embargo, dijera que estaba destinado a perecer a

manos del socialismo. Vale la pena citar aquí su famosa caracterización de la esencia del capitalismo, que repiten con devoción los profesores de todas las escuelas de negocios que en el mundo han sido. «El impulso fundamental que pone en marcha y mantiene en funcionamiento el motor capitalista viene de nuevos bienes de consumo, nuevos métodos de producción o transporte, nuevas formas de organización industrial creadas por la empresa capitalista. [... Es] un proceso de mutación industrial [...] que revoluciona incesantemente la estructura económica *desde dentro,* destruyendo la vieja incesantemente, y creando incesantemente una nueva. Este proceso de Destrucción Creativa es el hecho esencial del capitalismo»[599].

A este elogio del capitalismo añadió Schumpeter otros aún más encendidos: todos los logros de la civilización moderna se debían al capitalismo; la democracia moderna era un producto de la evolución capitalista (p. 297).

Pero por contraste dijo que la destrucción creativa era efímera: la aparición de grandes empresas monopolistas, la pérdida de vitalidad inversora de los empresarios, la caída en la rutina productiva, la fuerza disolvente de los intelectuales contrarios al sistema conspiraban para zapar las bases de la economía empresarial. A ello se añadía lo mal que el común de la gente entendía el proceso de una economía competitiva y sus ventajas bajo su dura y cruel apariencia. Al dar todo eso por cierto, Schumpeter llegó, no sin algún regocijo, a la conclusión de que «el capitalismo está muriéndose de sus propios éxitos»[600]. Peor aún: auguró que, tras la desaparición del capitalismo, la constelación de monopolios empresariales desembocaría en una época de planificación centralizada, de férrea disciplina productiva impuesta al pueblo, sólo aliviada por la farsa de elecciones cada cuatro años: «por necesidad práctica, la democracia socialista probablemente resulte ser aún más engañosa que nunca lo fuera la democracia capitalista» (p. 302).

Oído este razonamiento implacable, que aboca al mundo a una nueva era de socialismo real apenas legitimado por plebiscitos regulares, hay que plantearse la pregunta de si la incompatibilidad a largo plazo entre democracia y capitalismo, proclamada por Schumpeter, es una catástrofe necesaria o un peligro evitable.

Democracia y capitalismo no son incompatibles

El profesor emérito de la Universidad de Basilea Peter Bernholz (1998) ha examinado con detalle la cuestión de si democracia y capitalismo son compatibles a largo plazo, en especial, capitalismo y democracia ilimitada. Ésta es una paráfrasis de sus conclusiones, basadas en el análisis de ciclos electorales largos.

1. En la compleja sociedad moderna, la democracia sólo puede funcionar en el entorno de una economía descentralizada con derechos de propiedad asegurados.

2. Con el paso del tiempo, sin embargo, la democracia tiende a debilitar el sistema capitalista multiplicando la regulación y expandiendo la proporción del gasto público en el PIB.

3. Esta tendencia es el resultado de sistemas electorales en los que los grupos de interés gozan de acceso privilegiado a los políticos, mientras lo votantes se desinteresan de la política porque el coste de informarse debidamente es mayor que el beneficio que pueden obtener con su voto

4. El resultado de este proceso es que se debilita la eficiencia, se reduce la inversión y flaquea la innovación, con lo que cae el ritmo de crecimiento económico del país.

5. Otros Estados con impuestos más bajos y menos regulación innecesaria crecen más deprisa y pueden dedicar más recursos a su influencia internacional y su esfuerzo militar.

6. Los ciudadanos comienzan entonces a comparar sus niveles de vida con los de otros países y se inquietan por la debilidad del Estado ante otras potencias y la incapacidad de la nación para defenderse de posibles enemigos.

7. Cunde luego la opinión de que ni el crecimiento de la burocracia ni los programas de bienestar y regulación son sostenibles.
8. Llega por fin el momento en que votantes y dirigentes consideran urgentes reformas que contribuyan a liberar el potente motor capitalista de los frenos que gradualmente lo han incapacitado.

Coincido plenamente con Bernholz en que infrecuentes reacciones del voto

popular pueden poner coto a los desmanes de los buscones de rentas políticas y al abuso de poder del 'votante mediano'. Eso mismo dijo Jovellanos al hablar de lo que ocurriría con su *Informe en el expediente de la ley agraria* (1795) y las profundas reformas que en él propuso:

«No hay que temer: el Consejo ni los Fiscales no han echado todavía la vista encima de un expediente que lee, estudia, escolia o impugna todo español que tiene ojos en la cara. Con esto se contó y tanto también, con que 1. cuando le vea no le entenderá: 2. cuando le entienda, no se atreverá a resolverlo bien: 3. cuando se atreva, no se hará caso de su consulta: 4. cuando se haga, no habrá quien compile, dirija o ejecute sus providencias: 5. cuando haya, los señores, los frayles, los clérigos, los mesteños, los catarriberas, los lechuzos, las frustrarán, abortarán, recurrirán, intrigarán, hallarán alta protección y darán con ellas al traste. Lindo... ¿pues para qué te cansaste en escribir? Para ser leído: para difundir las verdades (tal las creó, por vida mía) y meterlas en el alma de los buenos españoles. ¿Y después? Después, después... dejarlas hacer: la opinión pública es como el capitán Polanco, de quien dice una nota marginal de su partida de bautismo: éste tuvo mucha fuerza»[601].

La cuestión crucial es si los enemigos de la libre economía y del autogobierno individual no serán siempre capaces de adormecer al capitán Polanco.

2. Liberación por la mundialidad
El libre comercio como barrera contra los buscadores de rentas políticas

Es bien sabido que la apertura al comercio internacional y a las inversiones extranjeras reduce el grado de monopolio de los mercados nacionales. Mancur Olson citó en (1982) un viejo adagio americano: «*The Tariff is the Mother of the Trust*», 'El arancel es la madre del monopolio' (p. 130). Una vez que las grandes compañías de sectores 'amenazados' por la competencia extranjera consiguen protección arancelaria de sus Gobiernos, aparecen de manera espontánea cárteles que ni siquiera necesitan de previa conspiración y acuerdo. El ejemplo quizá más vivo hoy es el de la producción de electricidad en el Continente europeo, donde la fragmentación de los sistemas y la escasa capacidad física de intercambio de energía eléctrica llevan a situaciones de dominio de una o dos grandes empresas en cada país.

Por eso señaló Olson que la ventaja del comercio internacional no nace sólo de la explotación de las ventajas comparativas, sino también del aumento de competencia que introduce en el mercado nacional. Presentó Olson un ejemplo revelador de la mistificación que oscurece las cuestiones de intercambios entre personas y empresas sitas en distintas naciones. Una de las quejas más extendidas contra el libre comercio internacional es que da ocasión a prácticas de 'dumping', en las que una compañía carga un precio más bajo en el mercado extranjero que en el mercado doméstico en el que goza de protección. Pero tales prácticas de discriminación de precios no son en daño de los extranjeros, a quienes vende un producto o servicio barato y libera para otras tareas más productivas: a quien hacen daño es a los consumidores de su propio país de origen, a quienes explota con precios excesivos, gracias a que el arancel protege su mercado interior[602].

El libre comercio, pues, reduce las ocasiones de obtener rentas políticas, no sólo directamente en los sectores protegidos, sino indirectamente, al dificultar la creación de cárteles y acuerdos oligopolísticos. Contribuye así a acercar el conjunto de decisiones colectivas de una sociedad democrática hacia el ideal regulador de la unanimidad.

Competencia entre jurisdicciones

Uno de los efectos más poderosos del libre comercio en su sentido más amplio, tanto dentro de los Estados como internacionalmente, es el fomento de la competencia entre jurisdicciones: aumentan las posibilidades de que los individuos acudan a otros suministradores de bienes colectivos cuando no les satisface el servicio que reciben. Esa competencia, por ejemplo, puede observarse en el registro y domiciliación de sociedades anónimas, en la elección de la Bolsa en que cotizarlas, en el uso de distintas monedas para transacciones o denominación de activo, o en la búsqueda de la jurisdicción fiscal más favorable.

Cierto es que la normalización de estándares, sean legales, monetarios o regulatorios, puede producir importantes beneficios, pero desde el punto de vista de la libertad individual es a menudo más conveniente que la competencia traiga consigo una normalización espontánea en vez de la burocrática que suelen querer imponer, siempre al alza, las autoridades administrativas.

Mundialismo y democracia se refuerzan

El aceptar que la libertad personal trae consigo beneficios materiales no es lo que, a fin de cuentas, debería incitarnos a defenderla. Es un hecho que la mundialización de la economía da lugar a grandes avances de prosperidad e igualdad en las partes del mundo en que el Estado funciona mínimamente[603]. Pero lo importante en el asunto que nos concierne es que la mundialidad crea poderosos incentivos para que los Estados respeten e impongan el respeto de las libertades personales y civiles, de los derechos de propiedad y del cumplimiento de los contratos. Cierto es que los gobiernos de países acostumbrados al capricho político de los autócratas no olvidan automáticamente sus malas prácticas, ni corrigen las de sus súbditos más poderosos, sólo por miedo a que se retiren los capitales extranjeros o a que un crecimiento desmayado de la economía impaciente a los ciudadanos. Pero las tres grandes condiciones de la democracia liberal, los derechos humanos y civiles, los derechos de propiedad, y el cumplimiento de los contratos, contribuyen tan claramente a la expansión de la economía que ésta a su vez puede llevar a una consolidación de las libertades porque la gente no quiere poner en peligro la riqueza obtenida —un círculo virtuoso de libertad y prosperidad que parece estar desarrollándose en el Sur y el Este de Asia y del que nuestra civilización puede salir reforzada—.

3. Liberación por la ciencia y la técnica

Meditación de la técnica

Ortega dio nuevas muestras de su afamada intuición al tratar el tema de la tecnología en su *Meditación de la Técnica* (1935), tema que ya había abordado en *La revolución de las masas* (1935, 1939). Su idea fundamental es que la técnica no es un acervo seguro de la humanidad «sino que muy bien podía ocurrir que se nos escurriese de entre los dedos y desapareciese en mucho menos tiempo de cuanto se puede imaginar» (p. 564). Llegó Ortega a esta conclusión porque, para él, la técnica nacía del deseo del hombre de escapar de la Naturaleza y ser otro.

«¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico?» (p. 567).

La parte imaginativa de la innovación está bien retratada, pero no la demanda de nuevos procedimientos productivos a la que de forma casi necesaria las nuevas técnicas quieren responder (Lección V).

También muestra su reconocido ingenio cuando dibuja el tipo ideal de hombre capaz de buscar soluciones técnicas como por juego: contrasta el «*gentleman*» con el «hidalgo». El *gentleman* se precia de dominar su circunstancia, de dominar la materia, «de aquí que haya sido el gran técnico y el gran político». En cambio, el hidalgo «no trabaja, reduce al extremo sus necesidades materiales y, en consecuencia, no crea técnicas» (Lección VII). Parece Ortega contentarse con una representación psicológica de la técnica, como la vida fabricándose a sí misma, cuando la técnica también transforma el mundo físico y social. Por eso creo que no consiguió el filósofo describir cabalmente el fenómeno de la tecnología en toda su complicación, en especial su motivación económica. La técnica se produce con la imaginación pero también respondiendo a incentivos.

Los historiadores económicos saben bien que todo se tiene, por lo que es difícil hablar de relaciones de causa-efecto unidireccionales en el desarrollo de las economías. El gran historiador David S. Landes, en su libro sobre *La riqueza y la pobreza de las naciones* (1998), resume de esta forma el papel de la tecnología en las sociedades modernas: «Primero, instituciones y cultura; luego dinero; pero desde el principio y crecientemente, la rentabilidad la obtenía el conocimiento» (p. 276). Si algún factor hay que destacar en las transformaciones de las tres revoluciones industriales por las que ha pasado la humanidad, la primera, la británica; la segunda la de Europa continental y EEUU; la tercera, la actual casi en el mundo entero, es el factor de la tecnología, la suma de conocimiento y técnica.

La revolución industrial de la Gran Bretaña, fechada algo arbitrariamente de 1760 a 1850 afectó sobre todo a la minería del carbón, la siderurgia, los textiles, los transportes —todo ello impulsado por el vapor—. Esa revolución se basó en los conocimientos que permitieron: 1) la sustitución de capacidades humanas por métodos mecánicos; 2) el uso de la energía, especialmente el vapor, en lugar de la fuerza animal y humana; 3) el uso más eficaz de las materias primas, sobre todo en las industrias metálicas y químicas[604].

Las instituciones que permitieron el avance de tales conocimientos aparecieron lentamente en Gran Bretaña —algo de ese proceso he detallado en el capítulo III sobre «el dulce comercio»—. Como señala Landes (1998), los descubrimientos técnicos partían de la existencia de una libertad de la imaginación, de una creciente autonomía de la ciencia, de un repositorio de conocimientos sin explotar, que han producido un extraordinario efecto multiplicador en el desentrañamiento y uso de los secretos de la naturaleza (p. 5). Para que eso ocurriera fueron necesarios profundos cambios culturales y políticos previos, desde la resistencia de la Reforma protestante contra la pesada mano de la Contrarreforma tridentina, hasta la aparición de Estados nacionales en competencia, interesados por el poder y la riqueza que confiere la técnica (pp. 31-32). Esos cambios permitieron la aparición de científicos e inventores, los prometeos del primer libro de Landes (1969).

La aplicación de esos conocimientos exigía la aparición de otro tipo humano análogo en su audacia al de los pensadores experimentales, el de los nuevos empresarios privados dispuestos a arriesgar hacienda y vida en la creación de industrias: aplicaban ideas, a veces perpendicularmente a las prácticas establecidas, y organizaban racionalmente la utilización de personas y materiales (p. 15).

Pero todo ello habría sido imposible sin la consolidación de los derechos de propiedad y la sustitución de «obligaciones difusas por contratos». Una sociedad en la que el Estado podía imponer obligaciones arbitrarias, como la *corvée* o servicio personal de los súbditos en la Francia del XVIII, en la que los poderosos pudieran echar mano de las riquezas de otros que les vinieran a propósito, o en la que los tribunales no hicieran efectivas las obligaciones contraídas, no era terreno propicio para las nuevas formas de producción social.

Cabe también remontarse más arriba y preguntar con Jarred Diamond (1997) qué condiciones geográficas y climáticas iniciales facilitaron el progreso de las sociedades del Hemisferio boreal, sobre todo alrededor del Mediterráneo y el Atlántico Norte. Parece que la traslación de cultivos y personas horizontalmente por la zona templada de Eurasia y Norteamérica, facilitada por la geografía, no fue repetible en el Sureste asiático y aún menos de Norte a Sur a través de las zonas tropicales de África y América ecuatorial.

Alimentos, infecciones y armas consolidaron la primacía europea desde el siglo XV hasta el XX[605].
La segunda revolución industrial es la basada en la química, la electricidad y la ingeniería pesada y de precisión. Estalló, por así decirlo, sobre todo en las universidades y escuelas técnicas de Alemania tras la unificación y en EEUU con la Guerra de Secesión, y corrió como la pólvora por toda Europa hasta culminar en la perversa tecnología de la I Guerra Mundial. Se desarrolló con las industrias de la guerra y el automóvil y la difusión del uso de los combustibles derivados del petróleo. No es fácil olvidar el ingenio de los inventores pero suele pasarse por alto la habilidad empresarial y organizativa necesaria para convertir los inventos en procedimientos productivos gananciosos. La química orgánica fue el gran triunfo de Alemania[606]; las armas de precisión, ametralladoras y rifles, la casi exclusividad de EEUU; así pudo Ford aplicar la mecánica de precisión a la producción de automóviles en cadenas de montaje.

La era de la informática y las telecomunicaciones puede decirse que empezó en 1971, con el anuncio del microprocesador Intel. Las nuevas tecnologías de esta camada todas tienen por efecto facilitar el transmitir, compartir y aplicar la información: grandes ordenadores y PCs, avances del *software*, métodos de control. Como suele ocurrir, estos adelantos han fomentado la transformación de otros campos, como el de la biotecnología y los nuevos materiales[607].

El elemento fundamental en toda esta historia de progreso es el avance y difusión de un tipo especial de recurso productivo, los *inputs* de conocimiento, que agotada la patente si la hubiera, son infinitamente reproducibles sin coste. Son instrucciones de uso de insumos materiales, que no se agotan con el uso, al contrario de lo que ocurre con el conocimiento. Una receta de cocina, un procedimiento de refino de petróleo, un programa de ordenador, una vez costeado su descubrimiento, podía ser imitado sin coste. Son lo que Paul Romer (1990) llama insumos no rivales[608].

Tres aspectos quiero destacar de la historia que he retratado con unas pocas pinceladas. Uno es el hecho de que esas innovaciones han consistido en una liberación de lo que los anglo-parlantes llaman «*path dependency*» o dependencia del pasado. Se trata de nuevos caminos descubiertos por un modo de pensar ‘lateral’[609], que abandonan las meras mejoras marginales de

procedimientos establecidos. Lo segundo es que los nuevos procedimientos, si resultan eficaces, dan lugar a un uso expansivo o explosivo de los mismos, precisamente porque su imitación tiene un coste infinitésimo. Lo tercero es que los rendimientos crecientes de la difusión de esos nuevos procedimientos dan lugar a beneficios temporales para quienes saben usarlos, que a su vez actúan de incentivos para que entren nuevos competidores.

Una de las características del avance científico y técnico es que lo motiva el deseo o la necesidad de sobreponerse a dificultades planteadas por la Naturaleza o los condicionamientos sociales. Ante la existencia de monopolios basados en el disfrute exclusivo de recursos naturales, en el poder de mercado o en el imperio político, los investigadores, inventores, empresarios, idean nuevas formas de producir y suministrar bienes y servicios que dan la vuelta a aquellos obstáculos.

«El motor principal de la oferta más amplia y más diferenciada es el descubrimiento de modos de producción de bienes y servicios nuevos, más sencillos y más baratos, a medida de las circunstancias y preferencias individuales».

Ese mismo mecanismo tiende a erosionar los monopolios temporales de quienes obtienen rendimientos a escala de los nuevos procedimientos.

Esos avances científicos y técnicos permiten la sustitución cada vez más general de los servicios públicos financiados con impuestos.
«Los avances científicos crean formas de escapar más fácilmente de los servicios estándar del Estado, servicios más adaptados a las diferencias individuales»[610].
Hoy podemos ver claramente que los nuevos servicios disfrutados por la población en general, desde la oferta de programas de televisión y radio por cable y satélite, hasta la educación a distancia, pasando por adelantos médicos en clínicas privadas o la inversión privada de fondos de pensiones, nacen de los pasos casi a tientas por caminos inesperados de la investigación pura y aplicada.

Ciencia y técnica como contrapesos del poder

Mi tesis es, pues, que los costes y obstáculos planteados, no sólo por las

limitaciones de la naturaleza, sino por el poder de Gobiernos y monopolios, inducen a buscar modos de restablecer la competencia con movimientos laterales inesperados. Al examinar el papel de la ciencia y la técnica como freno y contrapeso de los poderes políticos y económicos establecidos, cabe señalar que aquí también se fomentan las libertades individuales gracias al círculo virtuoso formado por la mutua influencia de conocimiento científico, democracia política y mercado económico.

La necesidad de competir incita a las compañías a buscar nuevos productos, nuevos procedimientos, nuevos mercados. Pero las corporaciones tienen que concentrar su atención en obtener beneficios, lo que da a su investigación un carácter práctico, sin duda necesario, pero en realidad insuficiente. Cuando esas compañías ejercen de mecenas en nombre de la ‘responsabilidad social corporativa’ despliegan una campaña de relaciones públicas, marcada por la necesidad de obtener buenos resultados.

Se exagera grandemente la necesidad y buenos efectos de la intervención del Estado en el avance de los conocimientos. Es sin duda aceptable un acuerdo social cercano a la unanimidad de que ciertos proyectos de ciencia básica reciban financiación del Estado u otras Administraciones públicas. Pero el dinero público ni basta ni es aconsejable cuando es exclusivo. El verdadero fallo en la financiación del conocimiento es institucional.

Hablando a grandes rasgos, en Europa faltan individuos dispuestos a crear o financiar grandes fundaciones privadas sobre las que basar la enseñanza superior y la investigación científica. Los excesivos impuestos reducen el ingreso disponible de los más acaudalados. Oxford y Cambridge vendieron su independencia al Estado a cambio de una financiación pública cada vez más mezquina. La decadencia de las Universidades del Continente europeo se debe sin duda a su servidumbre respecto de las autoridades políticas, que hacen todo por evitar la creación de instituciones privadas de calidad. Los europeos parecen olvidar que las grandes Universidades americanas, con algunas excepciones, no son públicas, sino privadas y se alimentan principalmente de los réditos de grandes fundaciones privadas y de las donaciones de sus antiguos alumnos.

Todos aceptan la frase de Hayek de que «la interacción de los individuos que poseen diferentes conocimientos y diferentes opiniones es lo que constituye

la vida del pensamiento»[611]. Pero creen que basta con el principio artificioso de la libertad de cátedra para conseguir esa competencia de ideas. Para los trabajos colectivos que precisa el avance científico se necesita la competencia entre instituciones totalmente libres de influencia política.

La ciencia, pues, necesita de la democracia constitucional estricta tanto como el aire que respiramos. También necesita de la existencia de grandes fortunas y acaudalados benefactores típicos del capitalismo para financiar proyectos de más de una generación, y no digamos de más de una legislatura.

4. Liberación por la comunicación
Defensa de libertades frente a oferta de oportunidades

Con la reducción en los costes de intercambio y tratamiento de la información gracias a las nuevas tecnologías, se ha abierto una nueva era de oportunidades para los individuos en todas las dimensiones de su vida. La adquisición de conocimientos, la variedad de las diversiones, la productividad del trabajo se han facilitado o multiplicado gracias a las nuevas tecnologías que conocemos con las siglas TIC, especialmente gracias a internet y su *World Wide Web*. Las ventas B2B o B2C, entre empresas o de empresas a consumidores, el 'chateo' electrónico, el SMS, el intercambio de temas musicales, las aplicaciones informáticas en línea, el diseño por ordenador, el arte electrónico, los mundos virtuales, la proliferación de *blogs* personales, el intercambio de informaciones personales en *MySpace*, y de música y vídeos amateur con *YouTube* —todo ello resulta o bien posible o bien inmensamente más fácil moviendo *bits* en vez de átomos, para utilizar una vieja expresión de Negroponte—[612].

Pero las oportunidades de consumo, de inversión, de producción no deben entenderse como lo esencial de la libertad cívica. Como repetiré hasta la saciedad, es siempre necesario distinguir entre *la libertad como independencia responsable*, según la doctrina del liberalismo clásico, y *la libertad como capacidad de goce y expresión personal*, dentro de la tradición romántica y socialista. Por eso quiero destacar aquí la contribución de las nuevas tecnologías a la defensa de las libertades personales y políticas, una cuestión más estrecha y profunda que su indudable contribución a las oportunidades de transacción, información y diversión. La compra de

medicamentos aún no aprobados por las autoridades sanitarias, la importación de libros extranjeros antes monopolizada por librerías autorizadas, la participación en loterías privadas, la ampliación de la oferta pedagógica en red para países con planes de estudio centralmente reglamentados, la obtención de informaciones prohibidas por la censura política…: he aquí algunas pocas de las actividades de información y comunicación que liberan los individuos de la intervención pública innecesaria de forma semejante a como lo hacen los mercados económicos mundiales.

Las Tecnologías de la Información y la Comunicación, protectoras de la individualidad

Mas para no perdernos, concentraré la atención en lo que directamente contribuyen las TIC a la preservación de la democracia liberal, con mayores facilidades para el ejercicio de los derechos humanos, cívicos, económicos de los individuos.

1) Comunicación en red

Largos siglos de organización estatal y el ejemplo de las grandes compañías telefónicas monopolísticas crearon la impresión de que era inevitable que el nuevo mundo de las comunicaciones estuviera coordinado por planificadores centrales. La sorpresa ha sido que las comunicaciones se han organizado espontáneamente en red, lo que ha convertido internet en el símbolo de la sociedad descentralizada[613]. Los Estados pudieron evitar esta pérdida de control mientras el soporte de la comunicación consistía en conexiones punto a punto, conmutadas centralmente; y en el caso de la radio y la televisión, mientras fueron analógicas y escaseaba espacio en el espectro radioeléctrico. La digitalización ha acabado con todo eso y ha hecho revivir las libertades de expresión y comunicación.

2) Carlos V vencido por la imprenta

Como decía Mark Twain: «la historia no se repite, pero ciertamente rima». Vuelve a ocurrir algo semejante a lo que siguió a la invención de la imprenta: se difundieron entonces doctrinas y comportamientos religiosos y políticos que los poderosos consideraban peligrosos y condenaban por disolventes.

Relata Abelardo del Vigo (2006) que Lutero tuvo a su disposición, para publicar la Biblia en alemán e imprimir sus opúsculos, pasquines y grabados, tres imprentas en Wittenberg, donde residió en los años cruciales de la Reforma, dos en Basilea, una en Augsburgo, y más en Nuremberg y Estrasburgo. Ni la majestad del emperador ni el poder del Santo Oficio pudieron parar del todo la difusión de las ideas por el nuevo medio. Ninguna de las dos autoridades consiguió sus fines represivos: la imprenta y las oportunidades de lectura que trajo consigo socavaron la hegemonía de los magistrados y también a la postre el poder temporal de las religiones. Ese mismo papel, multiplicado exponencialmente, es el que las nuevas tecnologías de la comunicación parecen desempeñar ahora. Es probable que el intento de políticos autoritarios, latinoamericanos, árabes o asiáticos de poner vallas a la libre información resulten tan vanos como el de las autoridades de Alemania del Este antes que el muro fuera derruido. Pese a los conflictos internacionales, guerras civiles, persecuciones ideológicas, saqueos y explotación de los pueblos más débiles que la difusión de la ciencia y la tecnología modernas, portadas en alas del papel impreso, han traído consigo, sus servicios a la causa de la libertad son inestimables. Gracias a ello, la Humanidad parece haber alcanzado temporalmente un escalón superior en la evolución cultural de la especie: la era de la individualidad.

3) Periódicos digitales, informaciones estadísticas, publicaciones de 'think tanks'

Las nuevas formas de comunicación han permitido un inmenso despliegue de actividad periodística e informativa. No es sólo que los periódicos, las radios y las televisiones convencionales hayan visto multiplicarse sus capacidades de acceder directamente a la información estratégica de Gobiernos y grandes corporaciones. Es también que han aparecido publicaciones virtuales que tienen a raya a los poderosos y que sirven de base a una verdadera competencia de fuentes de información.

4) Información electoral, campañas televisivas, 'blogging', sufragio a distancia

Las campañas electorales se han visto transformadas por la extensión de las tecnologías de la comunicación. Los grandes mítines como los que Azaña convocó en campo abierto ante las elecciones de 1936 se han transformado en debates ante las cámaras de televisión. Los electores se informan gracias a

los ‘*blogs*’, o sitios electrónicos donde se comenta, contradice, critica lo afirmado en campaña. Internet ayuda a organizar los grandes movimientos anti-sistema que consiguen presionar a los organismos internacionales presentándose ante las sedes de las conferencias, congresos y asambleas. El teléfono móvil sirve para transmitir instrucciones de forma múltiple e instantánea. Unos u otros podrán lamentar el efecto de esa democracia virtual, pero no cabe duda de que el estilo de hacer política está cambiando profundamente hacia una mayor participación ciudadana. Contra las opiniones así difundidas, especialmente si son extremistas, sólo tienen eficacia las explicaciones transparentes y la movilización de la mayoría silenciosa.

5) Información sobre el proceso legislativo y reducción de la burocracia Los ciudadanos pueden ahora informarse de las disposiciones y normas preparadas por las autoridades, para poder criticarlas antes de que sean aprobadas por los Parlamentos. También está mejorando gracias a internet el trato recibido por los ciudadanos a mano de los funcionarios. Aparte de recoger hechos, incidentes, opiniones de carácter político, los nuevos medios virtuales ponen a disposición de la ciudadanía informaciones estadísticas cruciales pero antes difíciles de obtener fuera de los centros oficiales.

6) Alerta sobre abusos en materia de derechos humanos

La información mucho más amplia sobre guerras civiles, torturas, hambrunas han aguzado la sensibilidad de la opinión ante estas desgracias. El público tiene a veces reacciones superficiales ante estos dolorosos acontecimientos, pero incluso ésas obligan a las autoridades a explicarse y sirven de freno a los peores abusos.

Las TIC, factor de mundialización

La informática, la telefonía móvil, la red mundial, la electrónica del hogar, son algunos de los muchos avances de la nueva tecnología que, reduciendo los costes en el intercambio y tratamiento de la información, abren para los individuos una nueva era de oportunidad en todas las direcciones: la adquisición de conocimientos, el goce de nuevas diversiones, la aplicación del trabajo, la multiplicación de los contactos humanos, serán inmensamente más fáciles en la aldea de silicio que en la era de Gutenberg.

Cierto es que esas nuevas oportunidades no forman parte de la esencia de la libertades individuales, mas no por eso hay que olvidar una de sus repercusiones indirectas: la ampliación del mercado económico, él mismo una zona privilegiada de acuerdos 'unánimes'. La compra de libros, tanto reales como digitales, la adquisición de información, de música, de cine, la contratación de viajes pone fronteras a la politización característica de la democracia ilimitada. También contribuye a este mismo efecto la realización de transacciones financieras a través de internet, así como la aparición de mercados virtuales.

Desde el punto de vista de la libertad, además, esta expansión de las transacciones sirve para reducir las posibilidades de abuso del poder por los buscadores de rentas políticas y para ampliar las vías de escape ante intervenciones injustificadas de las autoridades nacionales. Por eso, la ayuda de internet en la facilitación del comercio es una contribución positiva a la democracia liberal.

El otro lado de la moneda: el Estado, pasado de largo

Durante la primera época de la radio y la televisión, el poder de los Estados sobre los ciudadanos creció. Igualmente, la informática hizo en un principio más fácil la vigilancia de los residentes en un Estado y multiplicó las posibilidades del Fisco para aumentar su presión. Sin embargo, gracias a la radio y televisión digitales, gracias a internet y los mercados virtuales que se organizan en la red mundial, las Administraciones ven debilitada su capacidad de vigilancia e interferencia.

Todos estos desarrollos tienen un lado positivo pero también efectos negativos, a veces de suma gravedad. Internet y los teléfonos móviles facilitan la organización de actos terroristas. Las redes virtuales también pueden tener carácter criminal y escondido a los ojos de la policía. Los '*hackers*' lanzan virus por el gusto de hacer daño y de inducir pérdidas a individuos y organizaciones. Los contenidos de archivos en internet y de programas de televisión pueden ser calumniosos, ofensivos, corruptores. Para qué seguir.
Una contradicción anida sin duda en el corazón de estos nuevos métodos de comunicación: por un lado, queremos garantizar la libertad de los individuos de comunicarse, de opinar, de asociarse; por otro, queremos evitar que las

TIC sirvan para cometer delitos o hacer la vida fácil a quienes usan la violencia, la coacción o el engaño.

La principal defensa contra el mal uso de las redes viene del propio mercado: aparecen ofertas de anti-virus, muros 'contra-incendio', filtros a disposición de las familias para evitar que los niños vean contenidos poco acordes con su edad, defensas de las corporaciones contra el robo de información o las estafas financieras. Además, esos desarrollos negativos obligan a los Estados a concentrarse en lo que son sus obligaciones primordiales, a saber, la defensa de los miembros de la sociedad contra los ataques de otros individuos. Las nuevas tecnologías a la vez liberan la actividad individual y concentran la atención de las autoridades sobre el desempeño de sus obligaciones. En última instancia, sin embargo, es el individuo el que tiene la llave de lo que hace y ve en las nuevas redes. La eficacia del paternalismo político es muy limitada. La decencia personal y el sentido de la responsabilidad de cada uno es lo que en fin de cuentas constituye la principal barrera contra el mal uso de las TIC —siempre que podamos reducir las posibilidades de otros de invadir nuestro mundo personal con la coacción o el engaño—.

En todo caso, la propia dificultad técnica de reprimir el delito en internet, que sin duda ha de preocupar, es motivo de esperanza en el terreno político. Será poco menos que imposible para la policía del pensamiento el impedir a los individuos que participen en la vida política incluso en los Estados autoritarios. Espero con curiosidad los efectos de la integración de los ciudadanos chinos en la Red.

4. VISIÓN OPTIMISTA DE LA SOCIEDAD ABIERTA

La vuelta del hombre libre

Las nuevas posibilidades de libertad personal que ofrecen un mercado abierto al mundo y una tecnología de manejo autónomo y disperso están permitiendo a los humanos dar expresión a su individualismo genético. Como he notado al comentar a Rubin (2002) en el capítulo IV, lo normal para los cazadores recolectores, nuestros antepasados, era formar parte de pequeños grupos poco jerarquizados y de composición cambiante. Esos impulsos naturales de autonomía se vieron contrarrestados durante los largos siglos en los que fueron creciendo las grandes sociedades disciplinadas, con divisiones de

clase estables. Esa habilidad para organizarse en pirámide se ha transmitido al mundo de la empresa, donde se ha puesto al servicio, no tanto del consumo del cabecilla, como era tradicional, sino de la eficacia de la producción. Ahora, gracias a la expansión de los mercados horizontales a lo ancho del mundo, a las posibilidades financieras para nuevos negocios, a la comunicación e información intercambiada con mínimo coste, vuelve con fuerza una era de independencia personal. Las Constituciones democráticas serán endebles sin duda como valladares de la libertad, pero la evolución espontánea de las sociedades hacia una creciente autonomía personal parece casi irresistible. Las fuerzas a favor de la individualidad, del respeto de la autonomía personal, de la responsabilidad moral son cada vez más poderosas. Incluso se hacen sentir en los países más degradados por la filosofía del Bienestar o los más enloquecidos por el fanatismo religioso. Las viejas sociedades paternalistas e intervencionistas parecen condenadas a desaparecer, mientras subsista y progrese la civilización occidental.

El anti-liberalismo del nuevo milenio

Ni conocemos el futuro ni somos capaces de predecirlo. Mi experiencia personal me hace estar dispuesto siempre a que ocurra lo inesperado. No puede darse por descontada la victoria del liberalismo democrático ni la mundialización. Como acertadamente ha notado David Henderson (2001), «el socialismo de viejo estilo puede haber perdido su atractivo, pero el capitalismo no recibe un apoyo entusiasta y universal» (p. xii). La melodía de la reacción se canta ahora con una letra distinta.

Los enemigos del capitalismo han empezado a usar con mucho efecto tres ideas-fuerza de gran atractivo para la opinión pública. La más poderosa es una interpretación extensiva de los derechos humanos en los que ahora se incluyen el bienestar material y una sustancial igualdad de niveles de vida: se considera que esos ‘derechos’ son inmediatamente exigibles y aplicables, sin preguntarse nadie sobre el camino más eficaz para darles realidad. Una segunda idea es que el capitalismo, por muy eficaz que sea en la producción de riqueza, es inmoral en su esencia: por ello los gobiernos deben moderar los efectos del libre comercio y las empresas dar muestras de ‘responsabilidad social corporativa’. La tercera idea es que el desarrollo debe ser ‘sostenible’, porque el capitalismo es espontáneamente destructor de la

naturaleza: para salvar el planeta Tierra de una segura destrucción hay que corregir los defectos del mercado y no los defectos del Estado. En la base de todo ello se encuentra una negra incomprensión de cómo funciona la economía de mercado y una profunda sospecha de la razón científica (pp. xv y xvi). ¿Quién se atreve a oponerse al bienestar de los pobres, a criticar la generosidad corporativa, a descuidar la protección de la naturaleza? En el terreno de los principios, el socialismo parecía haber perdido la batalla, pero una nueva combinación de voluntarismo y superstición vuelve a poner a los liberales clásicos en situación moralmente incómoda.

A quienes se proclaman 'liberales', como hoy casi todos en el mundo occidental, habría que preguntarles, como hace Henderson (pp. 38-39) si quieren que siga la protección de la agricultura en los países avanzados, el subsidio de las exportaciones, la imposición de estándares internacionales de protección del trabajo, la regulación de la competencia, el monopolio estatal de la educación, la salud, las pensiones y los servicios sociales —o la lucha contra el tabaquismo y la obesidad—. Si la contestación es afirmativa, se colocan en el campo anti-capitalista y si son muchos, deberíamos echarnos a temblar. Si la contestación es negativa, entonces será posible el acuerdo para corregir defectos del sistema de libertades, como es el del deterioro de la naturaleza, si es que el propio progreso que trae el libre mercado no contribuye a resolverlos.

El optimismo de Karl Popper

En el año de 1956 empezaron en España los primeros movimientos estudiantiles contra la dictadura franquista, en los que participé como joven monárquico liberal, rodeado de un mar de comunistas y socialistas. El futuro nos parecía oscuro, sin salida. España y Portugal estaban gobernados por dictadores. Todavía existía la URSS, Mao gobernaba en China, eran más las dictaduras y regímenes opresivos en el mundo que los países libres. Precisamente en ese año, mi futuro maestro Karl Popper pronunció una conferencia que tituló «La historia de nuestro tiempo: la visión de un optimista»[614]. Popper acertaba. El mundo de ahora es mucho mejor que el de entonces.

Las razones que dio Karl Popper para tener confianza en el futuro no tenían el carácter de profecías. No creía que la historia tuviera leyes. Se fijó en las

tendencias del siglo XX, que, con todos y los ríos de sangre que en él han corrido, ha resultado ser un siglo de progreso. «Nuestro mundo libre es de lejos la mejor sociedad que haya existido en la historia humana», proclamó. Aparte de otros muchos adelantos y mejoras, le importó a Popper señalar que la última guerra de agresión lanzada por una democracia contra un enemigo más débil fue la Guerra de los Boers. Desde entonces, subrayó Popper, ninguno de los gobiernos democráticos del mundo libre había podido lanzar un ataque no provocado, porque su opinión pública no lo habría consentido. Aún sigue siendo verdad, incluso por lo que se refiere a los grandes acusados del nuevo siglo, Estados Unidos e Israel.

Con todo hizo una lista de ocho grandes carencias de las naciones occidentales. La resumo para que se vea que el optimismo de Popper era un optimismo crítico. Por medio de la cooperación social, sería posible eliminar, dijo, algunos de los grandes males de nuestro tiempo, tales como «pobreza, desempleo […], enfermedad y dolor, crueldad penal, esclavitud y otras formas de servidumbre, discriminación religiosa y racial, falta de oportunidades educativas, rígidas diferencias de clase, guerra». Es una lista con la que todos estaríamos de acuerdo pero cuyo remedio lo fiaba quizá demasiado Popper en la «cooperación social». Años más tarde le oí criticar alguna de las consecuencias inesperadamente negativas del *Welfare State,* creado algo ingenuamente para erradicarlas.

Lo que importa para nosotros de esa conferencia es otra cosa. Lo dijo muy al principio: la empezó criticando a Bertrand Russell, por haber dicho en numerosas ocasiones que nuestro desarrollo intelectual había sobrepasado ampliamente nuestro desarrollo moral, porque la humanidad era demasiado instruida pero profundamente inmoral. Popper dijo no estar de acuerdo con él, pese a que lo admiraba «como hombre y como filósofo». Afirmó exactamente lo contrario: «somos buenos, quizá demasiado buenos, pero también somos un poco estúpidos».

Es verdad. Aceptamos con mansa bondad las injustificadas críticas de nuestro mundo libre, que es, como dijo Popper, «la mejor sociedad que jamás haya existido en la historia humana». Creemos estúpidamente las falacias intelectuales de reformistas fracasados, que no entienden las leyes y exigencias de la libertad y por eso la ponen en peligro.

Comercio y tecnología, condiciones de la libertad

La imagen del futuro de la Humanidad, vista desde el principio del siglo XXI, es a la vez inquietante y prometedora. Las fuerzas de la reacción, bienintencionadas o milenaristas, no cejan en su rechazo de la Gran Sociedad. Corrompen incluso las instituciones democráticas y socavan las barreras constitucionales creadas para limitar y dividir el poder.

El capitalismo democrático, la democracia constitucional son salvables en la medida en que tengan confianza al individuo, con su sentido del propio interés y su limitado altruismo. Con toda nuestra maldad y defectos naturales, se nos puede dejar que realicemos solos nuestros planes de vida. Condición necesaria, sin embargo, para que la acción individual redunde en beneficio de la sociedad es que unas instituciones defectuosas y entrometidas no fomenten la búsqueda de rentas y la irresponsabilidad moral.

Para construir una sociedad progresiva y justa sobre la base de la libertad individual, no basta con establecer reglas constitucionales que eviten los abusos del poder político. La división y separación de poderes típicas de la Constituciones clásicas han resultado ser defensas débiles ante el asalto del sufragio universal. En un mundo peligroso es sin duda necesario un Estado fuerte, como a su costa aprendieron las democracias de la Hélade antigua y la Italia renacentista. Sin Estado no puede haber igualdad ante la ley, enemiga de todo privilegio y discriminación. Pero el Estado moderno despilfarra el gasto, recauda en exceso, se interfiere enfadosamente en la educación, las costumbres, las previsiones de los individuos, ‘desde la cuna hasta la tumba’. Sólo cuando ven amenazada su prosperidad reaccionan los votantes para expulsar a los mercaderes de votos del templo de la democracia —una reacción que suele ser efímera—.

La esperanza de los liberales clásicos debe centrarse en ampliar el campo de los acuerdos mutuamente beneficiosos alcanzados sin violencia, coacción ni engaño y con el asentimiento tácito del resto de la sociedad: familias, clubes, asociaciones, iglesias, centros privados de enseñanza, mercados, compañías anónimas, inversiones financieras, forman el espacio de unanimidad que más eficazmente limita el ejercicio del poder político.

Sobre todo debemos saber los liberales clásicos que toda interferencia en el

libre mercado, toda limitación del comercio internacional, todo ataque al mundialismo, toda barrera a las nuevas tecnologías, toda censura de la información y la comunicación, que no sean para proteger y ampliar el ejercicio de esas mismas libertades, acaba en intromisiones en lo que los revolucionarios franceses llamaron 'los derechos del hombre y del ciudadano', en un debilitamiento de la sociedad civil. Cifremos nuestras esperanzas en el mercado y la tecnología. Aquí tampoco cabe transigir. Mientras la competencia económica, las nuevas tecnologías, la libre comunicación amplíen su dominio, la democracia mayoritaria podrá ser un instrumento aceptable de expresión de las preferencias políticas de los individuos. Si los enemigos de la Gran Sociedad consiguen que el Estado siga extendiendo su actividad fuera de lo que le es propio para limitar los libres acuerdos individuales, correrá peligro la marcha de la civilización hacia la libertad y el progreso.

EPÍLOGO PARA LATINOAMERICANOS: MANOS A LA OBRA

«Se llega a llamar 'social' lo que en realidad constituye el principal obstáculo para la buena marcha de la sociedad. Lo 'social' debería más bien tacharse de antisocial».

F.A. Hayek: *La fatal arrogancia* (1988)

He querido escribir un libro de filosofía política con el que reavivar la discusión sobre el futuro de la democracia liberal. Me preocupa la deriva de nuestros sistemas políticos hacia la creciente interferencia en la vida, las propiedades y los planes de los individuos. La democracia mayoritaria parece haberse convertido en un sistema de búsqueda de rentas por pequeños grupos de interés, que consiguen sus objetivos fomentando demagógicamente las demandas de los votantes más numerosos. Al grito peronista de 'toda necesidad es un derecho', las grandes masas de la población claman por sistemas de protección social que les cuiden 'de la cuna a la tumba' y así van abandonando todo sentido de la responsabilidad personal. Pocos se atreven ya a defender los ideales de igualdad ante la ley, excelencia en el trabajo y libre competencia que caracterizan el capitalismo democrático. En vez de buscar la

creación de una sociedad de propietarios libres, los socialistas de todos los partidos pretenden convertirnos en una colmena de funcionarios regulados. Pero aún hay modos de hacer que la democracia, el peor de los regímenes, excluidos todos los demás, como dicen que dijo Churchill, corrija alguno de sus defectos.

La situación en América Latina no es tanto más preocupante que la de otras partes del mundo civilizado. Incluso los peores Gobiernos del Continente han surgido de elecciones libres. Alguna isla caribeña ha vuelto a la edad de piedra pero pronto morirá el enano Alberich y el anillo de los Nibelungos será devuelto a las libres ondas del Rhin. En México, América central, Colombia, Perú los electores han resistido la llamada del populismo o el indigenismo. Chile ha vuelto por sus fueros. En Brasil, la izquierda se ha centrado. La cuestión no está en la continuidad de la democracia, sino en el fracaso percibido de las reformas liberales.

Aquí hay labor para los liberales clásicos de Iberoamérica. Como clama Álvaro Vargas Llosa en su último libro, América Latina necesita libertad (2005). En todas y cada una de las Repúblicas de habla ibérica hay talentos de sobra para desplegar un programa de divulgación y aplicación de los principios liberales. Después del trabajo realizado por tantos pensadores para limpiar, fijar y dar esplendor a nuestras doctrinas, lo urgente es que los liberales clásicos de América hablen, escriban y actúen «para los comunes» (como dice Mora y Araujo en un comentario sobre ese libro de Álvaro Vargas Llosa, 2006) y para quienes los alimentan de noticias y opiniones.

Héctor Ñaupari (2006) se preguntaba recientemente si había fracasado el liberalismo en América Latina, y, caso de ser cierto, si los propios liberales tenían culpa de ese fracaso. La contestación no es sencilla.

Si comparamos el crecimiento económico en América con el desarrollo del Sureste asiático, Latinoamérica ya no queda tan claramente por detrás: China gana a todos, mas Perú no va tan a la zaga de la India, y Colombia y Chile tienen de qué estar satisfechas —y si incluimos también Venezuela y Argentina, pese a que exportan sobre todo petróleo la una y bonos de deuda la otra, está claro que se ha perdido tiempo pero que no todo va bien en las economías de Latinoamérica, a pesar de que han crecido a un ritmo aceptable —. Mas nadie lo atribuye, como sería justo, a las políticas llamadas ‘neo-

liberales' por sus enemigos. La impresión general es que, salvo en Chile, el crecimiento ha llegado después de que los Gobiernos se apartaran de todo lo que pudiera recordar el mercado libre: es ya un lugar común la creencia de que la mayor parte de los experimentos liberales acabaron en agudas crisis y vuelta atrás.

Álvaro Vargas Llosa, en su libro anterior *Rumbo a la libertad* (2004), se hizo otra pregunta: «¿Por qué la izquierda y el 'neoliberalismo' fracasan en América Latina?». La respuesta para él estaba en tradiciones sociales que hacían imposible una política verdaderamente democrática. Desde hacía siglos, todo el sub-continente sufría de cinco principios de opresión: «corporativismo, mercantilismo de Estado, transferencia de riqueza, privilegio y ley política». Esos principios hundían sus raíces en la época precolombina, se habían fortalecido, especialmente para los indígenas, durante el dominio castellano, y, tras la independencia de la que se apropiaron los criollos de descendencia española, se han convertido en una opresiva e impenetrable selva virgen. El temor de la competencia, el uso del Estado como instrumento para la protección de intereses siniestros, la costumbre de los gobernantes de apropiarse de los bienes de sus enemigos para dárselos a su clientela, la parcialidad de las leyes y corrupción de la justicia: he aquí unos rasgos que muchos reconocerán como típicos de tantas de aquellas Repúblicas. El liberalismo en el siglo XIX y la democracia en el siglo XX no fueron sino hojas de parra que disimularon la permanencia de una sociedad incambiada. En especial, «democracia no significó sino la posibilidad de elegir un presidente todopoderoso cada tantos años» (p. 104). A esto se añaden las intervenciones de EEUU, claramente imperialistas en el siglo XIX y no siempre benévolas incluso en el campo económico: recuérdense, por ejemplo, la exclusión de la lana argentina después de la Guerra de Secesión, las barreras contra el trigo argentino por el Arancel FordneyMcCumber de 1922, y la discriminación de la carne argentina por el Arancel Smoot-Hawley de 1930, como relata Mauricio Rojas (2002).

La política liberal de la década de 1990 algún bien hizo que no se ha reconocido, pues la inflación es hoy mucho más baja que entonces, los Estados controlan el déficit, los servicios funcionan mejor en manos de empresas privadas y se ha extendido el movimiento hacia la declaración de derechos de propiedad de los más pobres. Pero creo que hay que reconocer

que el gran impulso no tuvo todos los efectos deseados, pues acabó en crisis y dejó el liberalismo manchado de corrupción y ventajismo. En nuestros momentos de desánimo nos decimos que el resultado fue «la continuación del mercantilismo de siempre por otros medios» (p. 211).

Héctor Ñaupari señala tres razones del fracaso. La primera es que no se aplicó en ningún lado un programa liberal completo y coherente «para extender una revolución liberal, capitalista y popular en América Latina» (p. 208). Pareció que el FMI y sus programas de estabilización eran el no va más del liberalismo doctrinario. Todo era equilibrar el Presupuesto en vez de reducir gastos e impuestos. Todo era subastar compañías a la rusa, nunca repartiendo las acciones al pueblo, su verdadero dueño. Ni una palabra de privatizar la educación o enderezar la justicia.

La segunda es que faltó un verdadero esfuerzo para crear un movimiento de opinión, excepto quizá durante la campaña que llevó a Mario Vargas Llosa a disputar la Presidencia del Perú —ciertamente no en Argentina ni en México ni en Venezuela—. Los profesores, escritores, periodistas liberales aplicaron literalmente la exhortación de Hayek de dedicarse a tareas de pensamiento y explicación y se retrajeron de la política. Eso habría estado bien si la labor de difusión hubiera tenido algún efecto. Pero denuncia Ñaupari que, en la tarea de divulgación intelectual de las ideas de la libertad los liberales «han fracasado en toda regla» (p. 213): en pocos lugares del mundo está la opinión tan alejada del liberalismo clásico y la mundialización como en América Latina.

La tercera razón es que, cuando los liberales se decidieron a participar en política o a servir a los políticos, todo fueron contubernios con el peronismo, o con los plutócratas, o con los viejos y gastados partidos. Hay que ser prácticos, pero, si uno tiene principios, no debe compartir merienda con Ménem o Fujimori.

El primer paso en la divulgación del liberalismo clásico es que los comunes comprendan que Gobiernos y Bancos Centrales carecen de medios y conocimientos para gestionar la política económica del país, para dirigirlo hacia donde la opinión pública considera conveniente: así los votantes dejarán de pedir la luna. Hay que repetir hasta la saciedad que, como los individuos no son inertes y descuentan lo que van a hacer las autoridades, las

medidas discrecionales no tienen nunca los efectos deseados. La única política efectiva consiste en la creación de un marco legal en el que, garantizando la seguridad de las posesiones y el cumplimiento de los contratos, los individuos puedan colaborar unos con otros para mutua conveniencia y, sin pretenderlo, para bien de la sociedad.

Otra de las ideas que hay que combatir es la creencia de que la competencia del mercado es siempre 'salvaje', anti-social y que en una sociedad civilizada hay que buscar el consenso y la cooperación. La libre competencia es una forma de cooperación de las más objetivas e impersonales, siempre que haya libertad de entrada y salida del mercado. Más salvaje es la competencia política dentro de un partido, o la burocrática dentro de un ministerio, porque no hay criterios objetivos para saber quién ha sido más eficiente. En el libre mercado, además, los adelantos tecnológicos tienen el mismo efecto que la entrada de nuevos competidores y son especialmente efectivos en la destrucción de situaciones monopólicas. La apertura al comercio internacional es otra forma de franquear la entrada a los mercados y supone una ampliación de la competencia, para bien de los consumidores y los utilizadores de recursos. No olviden la frase '*the tariff is the mother of the trust*'.

Finalmente hay que subrayar lo vacío o engañoso de la idea de 'justicia social'. No es posible delimitar un contenido empírico o práctico a esa expresión. ¿Qué es justo socialmente? ¿La igualdad de ingresos? ¿La igualdad de fortuna? ¿La reducción de las diferencias de ingresos o fortuna? ¿Cuánta reducción? ¿La elevación de todos por encima de un nivel de vida mínimo? La expresión 'justicia distributiva' es otra forma de decir 'tengo envidia' o 'quiero quitarte lo tuyo'. Sólo tiene contenido la idea de 'dar a cada uno lo suyo'. Es decir, que «donde no hay propiedad no puede haber justicia» (Hayek, 1988, cap. II). Bajo la idea de justicia social yace la creencia de que la fortuna o los ingresos de una persona deben estar relacionados con el mérito: eso delata una visión burocrática y jerarquizada de la vida, cuando en un mercado libre gana más quien mejor satisface la demanda del público. Sería terrible vivir en un mundo en que todo el mundo pensara que los más ricos, sólo por serlo, son mejores moralmente que otros más pobres: un futbolista o un banquero mejores por su fortuna que un misionero o un militar.

De estas tres grandes ideas nacen las propuestas liberales clásicas. Pero no hay que olvidar que pueden asustar a los comunes si antes no se ha explicado su base ideológica y no se ha avisado que las reformas para ampliar la libertad no tienen por qué traer la prosperidad para todos e inmediatamente.

Lo fundamental de las reformas necesarias consiste en la construcción de instituciones y la formulación de reglas neutrales aplicables a todos. Así, es conveniente iniciar en seguida la reforma del sistema judicial, el reconocimiento de los derechos de posesión, la reducción de trámites administrativos para la creación de empresas, la creación de un procedimiento de quiebra equilibrado, la protección de patentes de no excesiva duración. Así, conviene declarar la independencia de los Bancos Centrales frente a los políticos, porque la única función que de hecho pueden desempeñar es la de mantener el valor del dinero sin hacer caso de promesas electorales de dinero barato. Hay que añadir que, en el curso de las reformas, es más prudente dejar que flote la moneda y combatir la inflación, no con ayuda de un cambio fijo, sino con políticas monetarias restrictivas. Pero no basta con arreglar las políticas macroeconómicas. También hay que demostrar en la práctica que el suministro de servicios es mucho más eficiente cuando lo prestan empresas privadas en competencia o por concesión concursal. Aeropuertos, carreteras, limpieza de ciudades, gestión de hospitales, escuelas y universidades privadas, suministro de energía, telecomunicaciones —todo habría de salir de manos del Estado, con procedimientos transparentes—.

Uno de los cambios que el público entenderá bien es la liberación del comercio y de las inversiones de capital, si se consigue explicar que el verdadero patriotismo no consiste en el control nacional de los recursos, sino en el fortalecimiento de la economía gracias a la entrada de bienes y capitales extranjeros, con tal de que las empresas paguen los impuestos que deben y los individuos lo que consumen. La mayor parte de los pobres de América Latina vive y trabaja en la economía sumergida: le convendrán alimentos y productos de consumo baratos, y oportunidades de producir para el extranjero. No olviden el temor de los países adelantados a las exportaciones de los países en vías de desarrollo. Sólo se quejarán de la nueva competencia los plutócratas y sindicalistas protegidos por el Estado: no será difícil hablar, por encima de sus cabezas directamente al pueblo, de los beneficios del libre

comercio.

De la necesidad de sustituir la vacua o contraproducente política social por una fiscalidad que favorezca verdaderamente a las personas empleadas productivamente se deriva la propuesta de bajar los impuestos y aplicar una tarifa única para todos ellos, con un mínimo exento o una mínima subvención monetaria para los verdaderamente necesitados. Igual que los aranceles, los impuestos sobre el ingreso, el consumo, las sociedades deben ser 'bajos y parejos', como se dice en Chile. Para que la reducción impositiva lleve consigo los necesarios recortes de gasto, debería aplicarse una regla de equilibrio presupuestario, al estilo del Pacto de Estabilidad y Crecimiento de la UE, no sólo al Estado central, sino también a las provincias y ayuntamientos. Idealmente, cabría pensar en una Autoridad autónoma para aplicar y gestionar impuestos independientemente de los políticos, quienes solamente podrían modificar la tarifa única de todos los gravámenes, sin excepciones ni deducciones.

Si a alguno puede parecer inviable o imposible una política económica basada en esos principios y concretada en medidas de este tipo, no tiene sino mirar el ejemplo de Chile. Según detalla Arellano (2006), un continuo reforzamiento de las instituciones públicas ha llevado la consolidación del superávit fiscal, con un positivo efecto sobre la inflación, los tipos de interés y la eficacia del gasto público. Esta acción institucional, acompañada por niveles de protección arancelaria cercanos a un 2% de tarifa, ha permitido a Chile mantener un crecimiento sólido y sin excesivos altibajos. ¡Miren, pues, a Chile!

De las enseñanzas de los grandes clásicos he querido destilar algunas advertencias para que los liberales clásicos no suframos los ataques de la *hybris* utópica. En este mi ensayo he obtenido varias conclusiones moderadoras de un exceso de confianza en nuestras posibilidades de éxito:

• no desaparecerá nunca del todo el malestar ante la Sociedad Abierta, porque parte de nuestra herencia genética es pre-capitalista —lo que nos impide comprender cabalmente las instituciones de la libertad—;
• debemos defender sin concesiones las libertades fundamentales, la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos —incluso si en el corto plazo traen menos riqueza que un sistema de reparto socialista—;

• hemos de reducir el dominio de la política, democrática o no, en nuestras vidas, para extender al máximo el ámbito de las decisiones libres y los acuerdos mutuamente beneficiosos —sin prestar oídos a quienes creen que los humanos sólo sabemos vivir en sociedad cuando nos vigila paternalmente el Gran Hermano—.

La defensa de la libertad no acaba nunca. Exige explicación incansable de los principios sobre los que se basa y persistencia sin desfallecimiento en su aplicación. ¡Manos a la obra!

NOTAS

[1] Jasay (1985), p. 279. Los humanos, como los animales enjaulados en jardín zoológico, privados de la libertad de actuar, de crear, de emprender, llegaríamos a contentarnos con los plátanos y cacahuetes que nos dan nuestros guardianes, que luego nos despreciarían por nuestro hedonismo.

[2] El Muro de Berlín no 'cayó', como suele decirse: fue echado abajo por las fuerzas unidas de los sindicalistas y católicos de Polonia, los protestantes de Alemania del Este, los liberales de la entonces Checoslovaquia, los comunistas reformados de Hungría —liderados por Ronald Reagan y el Papa Wojtyla—. Gracias a Dios no se encontraron enfrente con otro Briejhnev.

[3] Serían en efecto competencia de la Unión: el establecimiento del mercado único y las intervenciones para fomentar la libre competencia; la aproximación de las legislaciones mercantiles nacionales; la política económica de los Estados miembros y su supervisión por la Comisión; la política monetaria; la política de empleo; la política social; la cohesión económica, social y territorial; agricultura y pesca; medio ambiente; consumidores; transportes; investigación, desarrollo tecnológico y exploración espacial. También ha de coordinar y apoyar la UE la salud pública; la industria europea; la cultura; la educación, la juventud y el deporte: la protección civil; la cooperación administrativa.

[4] El Tribunal de Justicia de la Unión Europea, arrogándose, como lo ha hecho el Tribunal Supremo de EEUU, el poder de crear Derecho, hace todo lo posible por favorecer la concentración de poderes en la UE: tanto es así que los federalistas europeos suelen elogiar al Tribunal por haber sido y ser un vehículo esencial de la 'construcción europea'. Por eso es tan importante la proclamación de principios limitadores de los poderes de la Unión.

[5] Sólo una vez en todo el texto de la Convención he visto una tímida alusión a los efectos benéficos de la acción espontánea de los individuos en un mercado libre y abierto: los Convencionales admitieron en el art. III.98 que la equiparación de las condiciones de vida y de trabajo de los europeos «resultará tanto del funcionamiento del mercado interior, que favorecerá la

armonización de los sistemas sociales, como de los procedimientos previstos en la Constitución y de la aproximación de las disposiciones legales, reglamentarias y administrativas».

[6] Tullock (1993), p. 84. El principio de separación de poderes no impone una separación pura y total, que, aparte de ser impráctica, eximiría al poder ejecutivo y al legislativo de todo control exterior. El sistema propuesto implica la colaboración entre los poderes y su mutuo control sobre la base de frenos y contrapesos. Allan (1998), p. 370. En el caso de 1952 *Youngstown Sheet & Tube Co. v. Sawyer*, el Tribunal Supremo de EEUU señaló que la Constitución de ese país «impone a los poderes separación pero inter-dependencia, autonomía pero reciprocidad». Citado por Allan (1998), ib.

[7] Recoge Hayek estas palabras significativas atribuidas a Napoleón I: «Nadie puede tener mayor respeto a la independencia del poder legislativo que yo: pero legislación no significa finanzas, crítica de la Administración o noventa y nueve de las cien cosas en las que se ocupa el Parlamento en Inglaterra. El legislativo debería *legislar*, es decir, construir buenas leyes sobre la base de principios científicos de jurisprudencia, pero debe respetar la independencia del ejecutivo tanto como desea que su propia independencia sea respetada». Sin duda Napoleón incitó a hacer buenas leyes, como el *Code civil*, pero no habría estado de más que las Cámaras hubiesen controlado y criticado las aventuras militares del emperador, que tanta sangre costaron al pueblo francés y a toda Europa.

[8] Véase Tocqueville (1835-1840), vol. II, parte iv, cap. v, p. 360, nota 4: «En Francia se propone un singular sofisma a este respecto. Cuando nace un proceso entre la Administración y un particular, se niegan a someterlo al examen de un juez ordinario, a fin, se dice, de que no se mezclen el poder administrativo y el poder judicial. Como si no fuera mezclar estos poderes y mezclarlos de la manera más peligrosa y tiránica conceder al gobierno a la vez el derecho de juzgar y el de administrar». Con el paso de los años, el Estado francés ha creado un Derecho administrativo y establecido unos tribunales que han ido tomando el carácter de jurisdicción independiente. Referencia suministrada por José Briones.

[9] «Hay más que una simple analogía entre la economía de mercado y un

sistema jurídico basado en los jueces y los abogados, de la misma manera que hay mucho más que una analogía entre una economía planificada y la legislación». Leoni (1961), p. 41.

[10] El término medio de permanencia de los representantes en la Cámara Baja es hoy en día de más de tres legislaturas: 13,2 años (Basham y Polhill, 2005, p. 13); el máximo para los presidentes es de ocho años.

[11] Es lo que en el lenguaje político de EEUU se llama '*pork*', en alusión al '*pork barrell*' al que acuden a cebarse los intereses locales.

[12] Tendré ocasión de comentar más a fondo las disfunciones de los Estados federales. Cf. Wibbels (2005).

[13] Leoni (1961), p. 161.

[14] Véase, por ejemplo, la opinión minoritaria disidente del justicia del Tribunal Supremo Clarence Thomas (1905) en el caso *Gonzalez v. Raich*, de 6 de junio de 2005: en ella Thomas disiente de la aplicación a actividades *dentro de* un Estado (en este caso, el cultivo por el propio consumidor de marihuana para su propio uso medicinal, lo que permite una ley de California) de la cláusula de la Constitución que permite la intervención de la Unión en cuestiones atinentes a comercio *entre* Estados («the interstate commerce clause», secc. 8, art. 1), así como de la interpretación lata de la cláusula que limita las intervenciones federales a las que son necesarias y pertinentes («the necessary and proper clause», *ibid.*), al considerar que la prohibición de ese cultivo, permitido por la ley del Estado, repercute en el comercio inter-estatal de la sustancia.

Otro caso reciente de reinterpretación viciosa de la Constitución es el de la sentencia en el caso *Kelo v. City of New London* (junio de 2005): por 5-4, una mayoría de los magistrados ha entendido que era justificada la expropiación municipal de unos hogares para destinar el terreno a oficinas e industrias, porque así se crearían puestos de trabajo y más ingreso fiscal para el Ayuntamiento. La ratificación de esta expropiación la han basado sobre una reinterpretación de la V enmienda, que reza: «no se tomará para uso público ninguna propiedad privada sin justa compensación», porque la mayoría del Tribunal ha entendido «uso público» como «finalidad pública» que puede incluir la defensa de valores «tanto espirituales como físicos, estéticos y monetarios». Erler (2005), pp. 16-8.

[15] Tullock (1993), p. 84.

[16] La Constitución Española (1978) engloba en un mismo Título IV «Del Gobierno y de la Administración» dos órganos de características muy dispares y principios de organización divergentes: el primero basado en la impermanencia y el ejercicio del poder, el otro en la inamovilidad y la obediencia. La inclinación de la burocracia a extender su jurisdicción y competencias no recibe ninguna atención en el texto constitucional.

[17] Para 1913, a veces la comparación es con el PNB o el PNN. La cifra de España para 1913 es referente sólo al Estado central.

[18] Tanzi y Schuknecht (2000), Cuadro 1.1, revisado por Tanzi (2005), Cuadro 1.

[19] Paz (1978). No cito las palabras de Octavio Paz sobre el comunismo y la creencia de esta ideología en la desaparición del Estado, pues ya no tienen interés tras la destrucción del Muro de Berlín.

[20] Jasay (1985), especialmente el último apartado, «On the plantation».

[21] Wibbels (2005), p. 1.

[22] «Los Estados fallidos, los Estados turbulentos, los Estados débiles y los Estados corrompidos [...] son los agujeros negros del sistema económico gloEstados corrompidos [...] son los agujeros negros del sistema económico glo 277). El acertado apelativo de «Estados vampiro» es de Ayittey, en su ensayo «Why Africa is Poor» en Morris (2002). Véase también Fukuyama (2004), para quien los Estados débiles o fallidos son la fuente de algunos de los más graves problemas mundiales.

[23] De paso diré que presto a los vocablos ‘moderno’ y ‘modernidad’ el sentido vulgar de ‘modos y costumbres de los países avanzados del momento presente’, y que no quiero denotar con ellos las ‘creaciones políticas y sociales del Barroco y la Ilustración’, como suelen los historiadores.

[24] Hume (1739-1740), III, i, 1 *in fine*.

[25] Mancur Olson (1982), pp. 11-12.

[26] Cf. Schwartz (1996).

[27] Vanberg (2006).

[28] Knight (1944, 1982), pp. 355 y 356. Véase más abajo, cap. V, apartado 3, donde amplío este concepto de ‘absolutos relativamente absolutos’.

[29] Buchanan y Thirlby (1973, 1981).

[30] Buchanan (1987), vol. III, pp. 718 a 721.

[31] Becker (1976).

[32] Becker (1976), p. 5; (2001), p. 49. Ruego a mis compañeros de combate

por la libertad, los miembros de la Escuela Austríaca, que se fijen en que, en este modelo, la información no es perfecta, el equilibrio de mercado es un atractor que no se alcanza nunca, y las preferencias naturales son las mismas para todos los humanos, aunque los gustos vengan influidos por distintos incentivos.

[33] Adam Ferguson (1767, 1974), tercera parte, secc. segunda, p. 155, citando las *Memorias* del cardenal de Retz.

[34] Pinker (2002), pp. 115-116.

[35] Steven Levitt (2005, con Dubner), en el capítulo titulado «Maestros y luchadores de Sumo», pp. 19-51, dibuja un retrato entretenido de las trampas que hacemos los individuos cuando nadie nos ve, así como de la fundamental honradez de muchos de nosotros: en el experimento que relata, el 87% de los oficinistas pagaban el bollo del desayuno aunque el panadero no estuviera presente. Después del 11 de septiembre, el número de tramposos se redujo en un 15%: todo ello ocurría en Nueva York.

[36] Aunque las 'paradojas', también llamadas 'aporías', son, estrictamente hablando, proposiciones que colocan al oyente en la situación de decir que algo es y no es al mismo tiempo (Ferrater, 1979, 1982, artículo «Paradoja»), la del capítulo IV, sobre la antropología del capitalismo, hay que entenderla más bien como una «idea extraña opuesta a lo que se tiene generalmente por verdadero o a la opinión general» (Moliner, 1977). En los capítulos V y VI, en cambio, usaré el término 'paradoja' más estrictamente, con el sentido de resultado contradictorio o circular por comisión de una falacia lógica: en el V, sobre la confusión entre libertad y riqueza, señalando el fallo de tantos críticos del liberalismo al no distinguir entre moral y meta-moral; y en el VI, sobre el conflicto entre liberalismo y democracia, denunciando una auto-referencia en el 'teorema general de imposibilidad' de Arrow y en el de la 'imposibilidad de un liberal paretiano' de Sen.

[37] Sen (1992), pp. 35 y 45. En otros trabajos, Sen postula que la libertad individual tiene dos dimensiones: «el aspecto de procedimiento» y «el aspecto de oportunidad»; por ejemplo, en Sen (2000) «Introduction: Rationality and Freedom», secc. 4; y también ib. «Arrow Lectures», I y II.

[38] Berlin (1958).

[39] Hayek (1960), cap. I. No parecía ser consciente de la redefinición de la libertad individual por Franklin Roosevelt como oportunidad de bienestar, que es la que quiso combatir Isaiah Berlin.

[40] Es Sen (2002), p. 11, n. 12, quien sostiene que el enfoque de Friedman de que uno sea «libre de elegir», a pesar de su aspecto procedimental, se centra en última instancia «en las oportunidades que los individuos acaban teniendo». Habrá ocasión de discutir esta caracterización de la filosofía de los Friedman por Sen.

[41] Mill (1859), pp. 122-123.

[42] Tal solía decir Evita Perón. Referido por Marcos Anguinis en el III Foro Atlántico de la Fundación Internacional para la Libertad, reunido en Madrid el 5 de julio de 2006.

[43] Ortega (1927), pp. 541-543: «Ideas de los castillos: liberalismo y democracia».

[44] Elliot (1910), pp. xv-xvi: Bentham a James Mill, 25 de julio de 1812. John Stuart Mill tenía seis años.

[45] Schwartz (2006b).

[46] Mill (1859), p. 243.

[47] Al sociólogo alemán Ferdinand Tönnies (1887, 2001) debemos la intuición de la existencia de dos tipos ideales de sociedad: la *Gemeinschaft* (o sociedad comunal) y la *Gesellschaft* (o sociedad asociativa): la primera caracterizada por las relaciones personales gobernadas por reglas tradicionales; la segunda, formada por relaciones personales indirectas y abstractas en la que el interés personal y el cálculo racional van disolviendo los lazos tradicionales de familia, parentesco y religión. Tönnies, sin embargo, se equivocó al caracterizar la *Gesellschaft* exclusivamente como la sociedad del cálculo racional y el derecho estatal, cuando muchas de las instituciones de la Sociedad Abierta han nacido espontáneamente. Tönnies (1887-2001) «Conclusions and future prospect» con Hayek (1979).

[48] Marx (1846), tesis XI. El subrayado es de Marx, McLellan (1973), p. 141, facsímil del manuscrito de Marx.

[49] Kolakowski (1978), vol. I, p. 175.

[50] Kolakowski (1978), vol. I, p. 154. En *El manifiesto comunista* leemos: «¿Es acaso necesaria una profunda sabiduría para comprender que las ideas, las opiniones y las concepciones, en una palabra, la conciencia de los hombres, cambian en función de sus condiciones de vida, de sus relaciones sociales, de su existencia social?». Marx y Engels (1848): «I. Burgueses y proletarios», p. 180.

[51] Elogia a Ricardo por haber señalado que «el fundamento [...] de la

fisiología del sistema burgués [...] es la determinación del valor por el tiempo de trabajo». Marx (1905-1910), vol. IV, pp. 228-229.

[52] Marx y Engels (1848): «I. Burgueses y proletarios», p. 171.

[53] Keynes (1936), «Notas de conclusión, p. 383.

[54] Becker (1976), p. 11.

[55] Por entonces y en las mismas circunstancias catastróficas, aparecieron teorías alternativas, especialmente en la Universidad de Chicago, que insistían en la idea, tan contraria al pensamiento de Keynes, de la importancia del dinero y la necesidad de mantenerlo estable en momentos de crisis. Friedman, M. y Friedman, R. (1998), pp. 40-41.

[56] Blundell (2005), p. 33.

[57] Mitchell (2005).

[58] Friedman y Friedman (1998), p. 220.

[59] Rodger (2204), cap. 9.

[60] Filmer (1680), cap. I. Véase también Dickinson (1977), cap. I, «Los conservadores y la ideología del orden»

[61] Locke (1689).

[62] La teoría 'trabajo' de la propiedad privada, que la justifica por originarse en el trabajo individual, es muy incompleta, en la medida en que no explica la propiedad sobre nuestros dones de nacimiento, como la belleza o la inteligencia, la propiedad de lo conseguido por suerte después de nacidos, o la propiedad de recursos naturales escasos. Quede todo esto para otra ocasión, pues lo que busco destacar aquí es que el respeto de la propiedad privada es uno de los frenos y contrapesos más eficaces contra los abusos de poder. En todo caso y como bien ha dicho Jasay, la creencia de que es necesario justificar la propiedad privada es un error nacido de la idea de que Dios ha dado la Tierra a la humanidad en su conjunto (Aquino, 1998, *Summa Teologica* Secunda Secundae, q. 62). Son los que quieren quitarnos lo que es nuestro quienes tienen que justificar su expoliación alegando mejor derecho, no nosotros los poseedores. La atribución de derechos privados de propiedad sobre todo lo escaso es una condición de la paz civil (cual sostuvieron tanto Aquino, 1998, op. cit., II-II, q.57, como Hume, 1752, XII) y del buen funcionamiento de la economía (como ha explicado Coase, 1960).

[63] Vigo (2006), cap. V.

[64] El derecho de propiedad estrictamente interpretado no es compatible con la expropiación forzosa y los impuestos progresivos sobre el ingreso y el

patrimonio, dos de las manifestaciones más notorias de la opresiva democracia mayoritaria. De cómo se ha de organizar el fisco en una democracia constitucional habrá ocasión de comentar más adelante en este ensayo.

[65] El que el Reino Unido no haya resumido nunca su Constitución en un solo documento no quiere decir que no la tuviera ni la tenga. El conjunto de leyes escritas y consuetudinarias, referentes a los derechos humanos, las formas electorales, la Monarquía, el Parlamento, la Judicatura, la Administración, los poderes locales conforma una Constitución, más sólida que otras muchas. Por desgracia, ello no significa que no haya sufrido el deterioro típico de las democracias mayoritarias del siglo XX.

[66] En ese mismo espíritu está escrito el muy útil libro de Artola (2005), con su completa taxonomía de las Constituciones y sus elementos.

[67] «Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses», escribió en el Prefacio de *L'esprit des lois.* No iba a mostrar Montesquieu, como buen materialista que era, inclinación alguna por la doctrina de los derechos naturales.

[68] Cf. *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères.*

[69] Smith (1759)

[70] Montesquieu, *Lettres persanes* (1721), carta XI.

[71] Entre los más refinados y escrupulosos, el «espectador imparcial» que les juzga desde la conciencia también les veda los comportamientos anti-sociales. Es instructiva la lectura de todo el capítulo «Of Justice and Beneficence», Smith (1759) II, ii.

[72] Éste es un pensamiento recogido por Ortega en «Notas de vago estío» (1927).

[73] Punshaw (2005), Art. III, secc 1.

[74] Montesquieu (1748), Libro VIII, cap. xvi, p. 362.

[75] «Publius» (1787-1788), Carta 10 escrita por Madison.

[76] Palmer (2002), pp. 72 y 74.

[77] Palmer (2002), p. 72.

[78] Allen (1964), p. 50.

[79] Véase Hamilton (1791).

[80] Me muestro en profundo desacuerdo con la tesis de Rothschild (2001), que intenta presentar a Adam Smith como un pensador de la misma escuela que Turgot y Condorcet. Los dos franceses fueron mucho más utópicos que el

escocés. La sola lectura de las propuestas constitucionales de Condorcet, que resumo en los párrafos siguientes, nos hace ver cuánto se alejaba su pensamiento político del de Hume y Smith.

[81] Citado por Artola (2005), p. 19.

[82] Baker (1992a), pp. 187-188.

[83] Rousseau (1762), Libro I, capítulo vi, p. 361. Este texto está en cursiva en el original.

[84] Los editores de Rousseau (1762) notan en la n. 2 de la p. 361 esta frase del libro V del *Émile*.

[85] Rousseau (1762), L. I, cap. vii, p. 363.

[86] Cf. Baker (1992b), pp. 496-497. Es interesante el caso de la Constitución de Liechtenstein de 2003, que establece en el Principado una Monarquía Constitucional (no una monarquía parlamentaria en la que el príncipe no podría tomar decisiones sin el refrendo del Gobierno o de un ministro, según el caso). El príncipe tiene poder de veto sobre todas la decisiones, tanto del Parlamento como del pueblo en referéndum. Aunque lo designa como una soberanía dual, se trata de una soberanía a tres bandas, pues los referendos populares pueden contradecir las decisiones del Parlamento. El príncipe reinante, Fürst Hans-Adam II von und zu Liechtenstein, consiguió para su propuesta de Constitución el apoyo del pueblo por encima de la negativa del Parlamento, en un referéndum de marzo de 2003. Beattie (2004), parte II, «The Constitution and Politics».

[87] Artola (2005), p. 278, n.11.

[88] Artola (2005), p. 21. Una cosa son los plebiscitos aprobatorios y otra muy distinta los referendos con iniciativa popular a la suiza.

[89] Soboul (1962), pp. 12-13.

[90] Furet (1988), p. 233.

[91] Furet (1988), p. 234.

[92] En Condorcet (1788), carta 4ª, p. 258, se ve claramente su concepción de las proposiciones imperativas que son las leyes, como si fueran proposiciones enunciativas: «toda ley puede verse como una serie de proposiciones verdaderas si la ley es buena, falsas si es mala».

[93] Condorcet (1788), p. 245.

[94] Condorcet (1795).

[95] Constant citado por Díez del Corral (1945, 1998), cap. XII, iv, p. 264.

[96] Constant (1815, 1997), cap. 1, p. 313. Citado por Díez del Corral (1945,

1998), cap. XI, v, pp. 255-256.
[97] Constant (1815, 1997), cap. 1, p. 317.
[98] Delaney (1994), p. viii. Véase también Charles Taylor (1995).
[99] Constant (1819, 1997), p. 594.
[100] Discurso funerario pronunciado por Pericles en 431 a.C., para honrar a los muertos del primer año de la guerra del Peloponeso. Tucídides (404 a.C.).
[101] Constant (1819, 1997), pp. 593-594.
[102] Halévy (1927, 1961), vol. III, parte i, cap. 1.
[103] Díez del Corral (1955, 1998), p. 207.
[104] Colomer (2004), p. 136
[105] Tocqueville (1835-1840), Vol. I, primera parte, cap. iv, p. 59.
[106] Tocqueville (1835-1840), Vol. I, primera parte, cap. v, p. 71.
[107] Tocqueville (1835-1840), Vol. I, primera parte, cap. vii, p. 254.
[108] En Baker (1992a), p. 185.
[109] Tocqueville (1835-1840), Vol. I, primera parte, cap. viii, p. 258.
[110] Tocqueville (1835-1840), Vol. I, segunda parte, cap. x, pp. 327 y 342..
[111] Tocqueville (1835-1840), Vol. I, seg. parte, cap. xx, p. 294.
[112] Mill (1859, 1977), pp. 321-322.
[113] No era tanta la concentración de poder como se ha creído en una monarquía polisinodal como la hispánica. No tenía el rey todos los poderes jurídicos en su mano ni eran los mismos en todos sus reinos. En cuanto al poder político, baste recordar que Felipe IV tuvo que enfrentarse con rebeliones en Andalucía, Cataluña y Portugal, la última de éstas, victoriosa. Véase Gelabert (2001).
[114] Dahl (1956), cap. 3.
[115] Mill (1861, 1977), pp. 403-404.
[116] Recogía así Mill la idea de Thomas Hare, simplificado por el profesor de Economía política de la Universidad de Cambridge, Henry Fawcett. Mill (1861), p. 454.
[117] «Considero enteramente inadmisible […] que se confiera a la superioridad de propiedades una superioridad de influencia. [...] La única cosa que pueda justificar el tomar la opinión de una persona como equivalente a más de uno, es la superioridad mental del individuo» (pp. 474-475). Quería también Mill que se privara del voto a quienes no pagaban impuestos, una reinterpretación del principio *no representation without taxation*. En este mismo sentido,

Hayek propuso que no tuvieran voto quienes percibían algún ingreso o ayuda del Estado.

[118] Parecía estar pensando Mill en instituciones al estilo del Banco Central Europeo de nuestros días, cuyo reglamento estableciera unos objetivos limitados y claros, que el organismo hubiera de conseguir sin ceder a presiones políticas.

[119] Mill (1848, 1851, 1854, 1862). Véase también Schwartz (1968), capítulo sobre el *laissez faire*.

[120] Mill (1862), pp. 329-330.

[121] Me inspiro en el comentario de Baker (1992b) al describir el recorrido de la idea de soberanía popular.

[122] Recuérdese a Juan de Mariana y su libro *De rege et de regis institutione* (1598, 1950).

[123] Baker (1992b), pp. 486-487.

[124] La autodeterminación nacional como un derecho del 'pueblo' es una de las formas más oprimentes de la democracia mayoritaria, pues se trata de forzar los individuos a pertenecer a una entidad metafísica con toda clase de imposiciones, como la obligación de utilizar la lengua oficial, acompañada de castigos para quien no la use.

[125] Baker (1992b), pp. 492-493.

[126] Baker (1992b), pp. 497.

[127] «The great task remaining before us,… that government of the people, by the people, and for the people, shall not perish from the earth». Abraham Lincoln (1860). Seldon (1990), pp. 111-113, reinterpreta este eslogan como «*Government of the Busy*, *by the Bossy*, *for the Bully:* 'gobierno de los metomentodo, por los mandones, para los matones'. También Sartori (2003), pp. 43-44, critica esta frase como «inaprensible».

[128] Sartori (1987, 2003), pp. 34-35, subraya la paradoja de la democracia mayoritaria: si el 51% de los ciudadanos, por haber alcanzado ese umbral, se erigen en 'el pueblo', ¿qué legitimidad tiene la minoría para oponerse a lo así acordado en un determinado momento?

[129] Rousseau (1762, 1964), Libro I, cap. i, p. 351.

[130] Rousseau (1762, 1964), Libro I, cap. vi).

[131] «Para que una voluntad sea general no es siempre necesario que sea unánime, pero sí es necesario que se cuenten todas las voces; toda exclusión formal rompe la generalidad» (Libro II, cap. ii, nota). De estas palabras se

deduce que, durante la deliberación es lícito disentir, pero que, tomado el acuerdo, es obligación adherirse a él abandonando toda oposición. Este tipo de unanimidad es distinto del de Buchanan y Tullock, estudiado en el capítulo VI, más abajo.

[132] Traduzco así la última cláusula del texto de Rousseau: «nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout».

[133] Véase la nota 3 de los editores en las pp. 1446-1447.

[134] P. 362. Es ésta una premonición de la idea de Condorcet de que el poder democrático bien constituido no podía limitarse con una Constitución.

[135] Véase la nota 5 de los editores en la p. 1455.

[136] Robert Nisbet (1953, 2003), p. 24.

[137] Hayek (1960), cap. 7, §3, p. 106. De la falsa aunque atractiva noción de la soberanía popular nace la idea del derecho a la auto-determinación nacional: tiene el aspecto de ser un concepto democrático y las más veces resulta una excusa para que un pequeño grupo de políticos rencorosos obtenga con argumentos tribales respaldo suficiente para oprimir a las minorías no nacionalistas.

[138] Al hablar de la firmeza de nuestros conocimientos, recuerdo que Popper subrayaba su relativa solidez e inevitable provisionalidad, con una metáfora lacustre: lo que sabíamos del mundo físico y social desempeñaba la labor de los pilotes de ciudades alzadas sobre tierras pantanosas, como Venecia.

[139] En eso eran ambos discípulos de David Hume, quien en sus *Ensayos políticos* (1752), concretamente en «El refinamiento de las habilidades productivas» o «artes» como entonces se decía, distinguió entre el lujo inocente, como la libertad o la caridad, y el censurable, que es el que se busca a costa de alguna virtud, o con peligro de la propia fortuna, hasta causar la ruina del vicioso. El lujo inocente contribuía tanto a la felicidad de los individuos como al adelanto de las artes y la mayor libertad y prosperidad de los Estados.

[140] Smith (1776), III.iv.11, pp. 419-420.

[141] Smith (1776), I.i, p. 24.

[142] Smith (1776), IV.viii.49, p. 660.

[143] Ricardo (1817), cap. V, p. 100. Esa deseable prosperidad de las clases trabajadoras traería consigo una limitación de la población, por el deseo de los que viven del salario de mantener el nivel de vida conseguido.

[144] Ricardo (1817), VII, p. 132.

[145] Smith (1776), IV.ii.15, p. 458.
[146] Las relaciones de costes usadas por Ricardo fueron que el coste de producir vino era un 33% más barato en Portugal y el paño un 25%, con lo que a Portugal le convenía concentrarse en la producción de vino y usar una parte de esa producción para importar paño inglés (1817), cap. VII, p. 135.
[147] Smith (1776), I.i.3, pp. 14-15.
[148] Smith (1776), I.iii.
[149] Smith (1776), IV.i.31, pp. 446-447. Paso por alto el que Smith pensara que lo que se exporta es el excedente de lo producido en el país, pues no hay tal división entre lo consumido localmente y el 'sobrante'. Myint (1954) es quien primero llamó la atención sobre la idea de Smith de que el comercio internacional puede crear puestos de trabajo para personas antes semi-ocupadas, por falta de mercado para sus producciones.
[150] Cf. Marshall (1890), Libro IV, cap. xi y cap. x.
[151] *Homo erectus* al parecer vino precedido por *homo ergaster*, también claramente bípedo. Mithen (2005), cap. 10.
[152] Diamond (1997), pp. 35-52. El sugerente libro de Diamond explica las diferencias en el progreso de la civilización en los distintos continentes por circunstancias geográficas y climáticas, como son: la facilidad de difusión de adelantos agrícolas a lo ancho de la zona temperada del Continente Euroasiático, comparada con la dificultad de que los nuevos cultivos atravesaran la zona tropical de Centroamérica o la desértica y luego tropical de África; o también la pronta extinción de animales domesticables en Australia y la propia América.
[153] El libro de André Gunder Frank (1998) administra un severo correctivo a los historiadores que nos olvidamos de la China durante nuestro Medievo al hablar de la historia económica mundial.
[154] Kagan (2004).
[155] Ekelund y Tollison (1996), pp. 22-26.
[156] Su análisis del caso español es más superficial y se concentra sobre todo en los efectos de la búsqueda de rentas en la Mesta. Ekelund y Tollison (1996), cap. V.
[157] Ekelund y Tollison (1996), pp. 81-86.
[158] Smith (1776), III.i.
[159] Smith (1776), I.i, I.ii y I.iii.
[160] «It is not from the benevolence of the butcher, the brewer and the baker

that we get our dinner, but from a regard to their own interest». Smith (1776), I.ii.2.

[161] North (1990, 1993), p. 169 de la trad. española.

[162] Estas condiciones técnico-económicas destacadas por Landes no son del todo disimilares de las que Karl Marx destacara en *Das Kapital* (1867). En cambio, las condiciones de contexto social y legal óptimo para el crecimiento económico señaladas a continuación por Landes son mucho más completas que las de Marx, que sólo habló de propiedad privada y de librecambio.

[163] Landes (1998), pp. 217-218.

[164] Marx y Engels (1848), pp. 163-166.

[165] Con excepción sobre todo de Nassau William Senior (1836, 1850), p. 26, postulado tercero de sus proposiciones fundamentales de la economía política: «That the powers of labour, and of the another instruments which produce wealth, may be indefinitely increased by using their products as means of further production».

[166] Hayek (1937), pp. 50-51.

[167] Hayek (1976), p. 147.

[168] Hayek (1979), p. 155.

[169] Para la explicación sistemática de estas ideas, véase el Epílogo Hayek (1979).

[170] Véase Ferguson (2001).

[171] Debe contrastarse el marco institucional de la agricultura inglesa con la irlandesa: en la Irlanda católica, por determinación de Cromwell, los agricultores sólo podían alquilar las tierras a los nobles por 25 años y perdían el valor de sus inversiones al terminar las '*leases*'. No es de extrañar que los campesinos irlandeses se especializaran en la producción de patata y que, ocurrida la plaga de este tubérculo en la década de 1840, una hambruna catastrófica se adueñara de toda la isla.

[172] Incluso Adam Smith en 1776 tomó, como he dicho, su ejemplo de producción en masa, el ejemplo de la fábrica de alfileres, ¡de la Enciclopedia Francesa!

[173] Montesquieu (1748), Libro XX, cap. v, pp. 588-589.

[174] Montesquieu (1748), Libro XX, cap. ii, pp. 586-587.

[175] Lindsey (2002), p. 65.

[176] Lindsey (2002), p. 39.

[177] Avances técnicos como el telégrafo y los diarios transportados por

ferrocarril, que servían para nutrir de información a los mercados, se fueron convirtiendo en instrumentos de la centralización nacionalista. Es típico de aquel tiempo que la expresión 'ingeniería social' se convirtiera en un lugar común. La idea de que la sociedad puede planearse y dirigirse como una planta industrial ha llegado hasta nuestros días. Incluso un filósofo tan amigo de la libertad como K. Popper recogió la expresión 'ingeniería social' para significar la aplicación del método de 'ensayo y error' en la reforma de la sociedad. Sin embargo, matizó esa expresión llamándola 'fragmentaria' o '*piecemeal engineering'*, para que no pareciera que abogaba por el diseño de modelos racionales para geometrizar las relaciones sociales. Popper (1957), sección 21.

[178] Lindsey (2002), p. 70. La moda del proteccionismo comercial se extendió a otras naciones: el arancel Méline en Francia, los aranceles de imitación en Suecia, Italia y, por desgraciada decisión de Cánovas, el arancel español de 1891. También los EEUU entraron por esa senda con el arancel McKinley de 1890. El proteccionismo también se adueñó de Iberoamérica y de Rusia durante el último cuarto del siglo XIX.

[179] Estos modos económicos luego fueron la marca distintiva del capitalismo japonés, tanto antes como después de la II Guerra Mundial, así como del capitalismo coreano de los *chaebol*. Ahora son una marca distintiva del llamado 'capitalismo continental', europeo, como diferente del 'capitalismo anglosajón'.

[180] *Encyclopaedia Britannica,* artículo sobre «Social Welfare».

[181] Hay (1977) explica que ya había demandas de extensión de los servicios sociales antes del Presupuesto de Lloyd George. Abundaban los estudios sobre desempleo, la pobreza y la falta de salud entre las clases obreras. El Partido Laborista y el Trades Union Congress, nada más empezar el siglo, reclamaron educación gratuita, mayor protección contra el desempleo y pensiones de vejez, p. 27.

[182] Bajo el Gobierno de Eduardo Dato en 1900, la Ley de accidentes de trabajo y la Ley de protección al trabajo de las mujeres y los niños. Bajo Maura en 1907, Ley del contrato laboral, creación del Instituto Nacional de Previsión, Tribunales industriales, fijación de la jornada máxima del trabajo en las minas, Ley del derecho de huelga... Véase Guillén (1990).

[183] 'Capitalismo en un solo país' es una frase feliz de Desai (2002, 2004), p. 107. Con ella establece un ingenioso paralelo entre el capitalismo nacionalista y la desviación estalinista del marxismo internacional, que

pretendió adaptar el ideario comunista a las estrechas circunstancias de la Unión Soviética hablando de la necesidad de construir 'el socialismo en un solo país'.

[184] Lord Megnad Desai, con el ambiguo título de *Marx's Revenge* o *La venganza de Marx* (2002), ha escrito un libro que fascina al lector porque presenta a Marx ¡como pensador capitalista! Desai empieza por hacer ver que, en *El manifiesto comunista* (1848), Marx y Engels presentaron el modo de producción burgués como un poderoso mecanismo de cambio económico y social, tanto que lo consideraron «revolucionario». Pero al mismo tiempo denunciaron la contradicción íntima del modo de producción burgués, pues al tiempo que crecía llevaba a la concentración del capital en manos de unos pocos magnates y a la consiguiente proletarización del resto de la sociedad, con lo que «la burguesía produce sus propios enterradores». Su descripción de la futura desaparición del capitalismo, en *El manifiesto* y en el vol. 1 de *Das Kapital* (1867) era, pues, apocalíptica. Desai sostiene, sin embargo, que Marx presentó en *Das Kapital* otras tres visiones o modelos diferentes del futuro del capitalismo mucho más neutrales. Una se concreta en el modelo de crecimiento cíclico, también en el vol. 1, en el que el capitalismo queda representado como un proceso de evolución cíclica alrededor de una tendencia constante de crecimiento. Otra es la representación en el vol. 2, en la que la economía aparece dividida en tres sectores de producción que son capaces de crecer a tasas constantes: en este modelo no hay ciclos, sino únicamente la expresión de las condiciones de reinversión necesarias para ese crecimiento constante. (Bien es cierto que, cuando no se dan exactamente las respectivas tasas de acumulación de cada uno de los dos departamentos, el de los bienes de inversión y el de los bienes de consumo, el sistema explosiona o implosiona). La última de las representaciones es la del vol. 3 y se basa en la tasa decreciente de beneficios que hace que el sistema se acerque más al estado estacionario cuanto más cerca estén los beneficios de cero: sólo se evita el estado estacionario si la tecnología consigue incrementar la productividad de la mano de obra lo suficiente como para reducir los costes unitarios del factor trabajo más deprisa que lo que tiende a reducirse la tasa de beneficios. En resumen, subraya Desai que únicamente en *El manifiesto comunista* y en el volumen I de *Das Kapital* aparece una tendencia necesaria del capitalismo hacia su desaparición (2002), pp. 73-75. Sobre esta base construye Desai su retrato de Marx como profundo analista de la dinámica capitalista: algunos de los análisis marxistas pueden servir, dice, para explicar

la permanencia del capitalismo a lo largo de los siglos. ¡Qué no harán los marxistas para mantener la validez del pensamiento de su admirado profeta!

[185] [Marx y Engels] (1848), cap. I.

[186] Artola (1983), p. 164.

[187] Un estudio de la Comunidad de Madrid resumido por Ramírez (2006) en el periódico *Expansión* de 8 de septiembre indica que cada inmigrante paga por término medio cada año por IRPF, IVA y cotizaciones a la Seguridad Social 1.468 euros, mientras que gasta por valor de 2.097 euros en educación, sanidad y servicios sociales. El número de inmigrantes legalizados en 31 de agosto de ese año era de 1,84 millones.

[188] Caso de pasar de esa proporción de gasto y carga fiscal, añadió, el Fisco buscaría una salida financiándose con emisión de moneda, es decir, financiándose con el impuesto inflacionista. Keynes se basaba en los cálculos del estadístico Colin Clark. Cf. Harrod (1951), p. 318. Hoy día, para desgracia de todos, la eficiencia de los sistemas fiscales hace posible proporciones de gasto mayores, que en vez de conducir a inflación reducen el crecimiento potencial de la economía.

[189] Mill (1865), cap. II (1977), p. 383.

[190] La redistribución de los ingresos públicos acaba favoreciendo al votante que se encuentra en la ‘mediana’ del cuerpo electoral, si las preferencias de transferencia pública de los votantes pueden ordenarse crecientemente y tienen un solo pico. Véase Miller (1987), p. 828, recogiendo el teorema de Black (1958).

[191] Guillén (1990), p. 7.

[192] Véase Hay (1977).

[193] Guillén (1990), p. 7.

[194] Bernholz (1998), gráfico 3.4.

[195] Bernholz (1998), gráfico 3.3.

[196] Más precisamente, el objeto de los gestores debe ser el de aumentar el valor neto presente de la empresa para sus accionistas.

[197] Henderson (2004) es un útil librito sobre la obsesión actual con la Responsabilidad Social Corporativa.

[198] Es conocida la anécdota de la conversación entre el jefe de las tropas de ocupación americana, general Clark, y el entonces director del Departamento Económico bajo la ocupación aliada, Ludwig Erhard (1897-1977): antes de sustituir el depreciado Reichsmark por el sólido Deutschemark, suprimió

Erhard, en un fin de semana en que el general gozaba de merecido descanso, los controles de precios y las restricciones de producción, distribución y movimientos de capitales. De vuelta el lunes, el general le espetó: «Mis asesores me dicen, Herr Erhard, que ha cometido usted un grave error con esas medidas». «No se preocupe, mi general», le contestó el economista, «los míos también».

[199] Bernholz (1998), p. 12.

[200] Rubin (2002), Prefacio. La psicología evolucionista ha tomado como base de interpretación del ser humano la socio-biología de Wilson (1975), una intuición que ha dado mucho fruto, sin que ello obste para que no tenga la capacidad de explicación de todos los aspectos del fenómeno humano. Hayek escribió su *The Constitution of Liberty* (1960) para explicar el origen aprendido de las instituciones de la sociedad libre (Cap. IV.3, p. 159). Otro enfoque crítico es el de Termes (2001).

[201] Sobre el concepto de emergencia en un Universo abierto, aplicado al cerebro y mente humanos, véase lo que dice Popper sobre indeterminismo y novedad biológica, en Popper y Eccles (1977), secciones P7-P9, pp. 14-35.

[202] Las condiciones de ese prolongado período en el que se formaron las características fundamentales del *homo sapiens sapiens*, lo denomina Irons (1998) «Environment of Evolutionary Adaptedness», el entorno de adaptación evolutiva del ser humano.

[203] En su libro sobre el origen evolucionista de la libertad, recoge Rubin (2000) en este punto lo dicho en Bowles y Gintis (2001), que son los que resumen estas ocho notas sobre la base de una cuidadosa revisión de la literatura antropológica.

[204] Digo ‘vectores’ por comparación o aproximación, pues la evolución biológica de *homo sapiens sapiens*, un género expuesto a continuo mestizaje, podría representarse como la resultante de fuerzas en dos o más dimensiones (como serían orientación y duración). Por ello, la resultante podría representarse por una línea orientada relativamente a un punto de partida, y cuya magnitud es igual a su longitud —con la complejidad correspondiente si se suponen más dimensiones—. El primer cálculo vectorial fue el del paralelogramo de fuerzas de la mecánica de Galileo.

[205] Señala Rubin (2002) que Reiss (2000) enumera dieciséis dimensiones en las cuales diferimos los individuos, de las que catorce tienen base genética: las combinaciones de estos rasgos diferenciales dan lugar a dos billones de

posibles perfiles. Véase también lo dicho por Pinker, nota 212.
[206] Rubin (2002), p. 80.
[207] Comunicación personal de Dan Christian Comanescu, en la Liberty Fund Conference de marzo de 2005 en Amsterdam.
[208] Entiéndase que también es natural el conflicto, lo que dificulta el intento de construir un Derecho Natural unívoco y moralizador.
[209] Rubin (2002), p. 104.
[210] Touchie (2005), p. 211, habla de la acentuación del rol y el abandono de la conciencia, un síndrome al que están expuestos los humanos que se desenvuelven en la *Gesellschaft*.
[211] Hayek (1979), Epílogo: «Las tres fuentes de la valoración humana».
[212] Steven Pinker incluye en apéndice en su libro (2002) una «Lista de universales humanos de Donald E. Brown», con más de 400 rasgos comunes a todos los humanos, cualquiera sea su cultura —que van del uso de la abstracción en el habla y el pensamiento hasta los sentimientos de vergüenza, pasando por la envidia y el tabú contra el incesto—.
[213] Cf. Wilkinson (2005).
[214] Proponen Buchanan y Tullock (1962, 1999), pp. 291-293, dos modos de reducir el peso de tales ayudas políticas: a) en el caso de una medida que mejore la productividad de los beneficiados, como sería un proyecto de irrigación, los propios beneficiados deberían costear el proyecto; b) en el caso de una medida de redistribución generalmente aceptada, cuyo fin es paliar la incapacidad de enfrentarse, al menos temporalmente, con la competencia, la subvención habría de recaer sobre una región no afectada por el fenómeno, sacada a suerte.
[215] Malthus (1798).
[216] Jevons (1865).
[217] Un enfoque político de la creciente preocupación por las consecuencias de una falta de respeto a la Naturaleza es el de Robert Heilbronner (1974, 1980), quien temía que la agresión humana contra la biosfera llevase a un estancamiento de las economías y a una deriva hacia sistemas de gobierno autoritarios. La referencia a Heilbronner está en Dailey y Cobb (1989, 1993).
[218] Smith (1776): I, i.
[219] «Lo que lo convierte en una transacción económica es que no le considero a usted excepto como un eslabón en la cadena, o que sólo considero sus deseos como medio de colmar los de otra persona —y no necesariamente los

míos—». Wicksteed (1910, 1933), vol. I, pp. 174-182.
[220] Wicksteed (1910, 1933), vol. I, pp. 180-181.
[221] Así ocurre en la industria mundial del automóvil y los camiones, con diez grandes firmas mundiales y miles de modelos y variantes.
[222] Esto último es lo que ha ocurrido, por ejemplo, en el transporte aéreo: el tamaño no salvó a PANAM, TWA, United Airlines o American Airlines; tampoco el apoyo estatal ha sacado a flote a Alitalia o Sabena. Mientras tanto otras compañías aéreas como Virgin o Ryan Air, inicialmente mínimas, han conseguido hacerse un hueco en el mercado y contribuido a enviar algunas grandes al desguace. Otra manera de ver que los oligopolistas no son invencibles es comparar las listas de grandes empresas industriales de *Fortune Magazine* en distintos años. De las veinte mayores empresas clasificadas por ventas en abril de 1992, sólo un tercio se mantenía en abril de 2002; clasificadas por beneficios, un tercio; y clasificadas por capitalización bursátil, la mitad.
[223] [Marx y Engels] (1848), cap. I, «Burgueses y Proletarios».
[224] Rubin (2002), p. 138.
[225] El vocablo ‘holismo’ se deriva del griego ‘holos’, entero. El holismo es la concepción de ciertos ‘historicistas’ de que todas la ciencias biológicas deberían considerar los grupos, no como meros agregados de individuos, sino como entes reales con sus propias regularidades de comportamiento. Cf. Popper (1957, 1961), I, 7, pp. 32-33.
[226] Kolakowski (1978), vol. I, cap. 8.3, p. 159.
[227] Marx y Engels (MS 1846, 1932): *La ideología alemana*.
[228] Es a Smith (1776), libro I, cap. 1, a quien puede atribuirse el descubrimiento de las ramificaciones de este principio.
[229] A las sociedades animales citadas habría que añadir otras como las de los microorganismos organizados en corales y esponjas. Tullock (1994).
[230] La recoge Shakespeare en su obra *Coriolano*.
[231] Tullock (1994), cap. 7, «A Theory of Cooperation».
[232] Kant (1784) lo decía así: «*Die unsellige Geselligkeit des Menschen*», la sociabilidad insociable del hombre.
[233] Smith (1776), I.1. El ejemplo lo tomó al parecer de la *Encyclopédie française* (1755). Vease vol. I, p. 15, n. 3 de la edición de Glasgow.
[234] Smith (1776), libro I, cap. 3.
[235] «Observen el abastecimiento del más ordinario de los artesanos en un país

civilizado y próspero, y percibirán que excede cualquier cálculo el número de personas cuya actividad, aunque sea en una parte mínima, se ha utilizado para suministrarle ese abastecimiento. [...]. Si [...] consideramos qué variedad de labores se ha empleado para cada uno de los bienes que consume, nos daremos cuenta de que, sin la ayuda y cooperación de muchos miles de personas, el hombre más humilde en un país civilizado no podría gozar de lo que, falsamente, nos parece una forma de vida fácil y simple» (1776, I.i.11).

[236] Smith (1776), V.i.f.50-54.

[237] Ridley (1996), pp. 197-199, donde recoge los resultados del estudio antropológico de Sharp (1952).

[238] Ridley (1996), p. 199.

[239] Smith (1776), I,

[240] Tullock (1994), cap. 7.

[241] Ese 'cálculo' personal no tiene por qué ser racional: puede muy bien responder a emociones impresas en la *psique* humana, respuestas ancestrales que han resultado útiles desde la noche de los tiempos —como es el aviso a los agresores que supone la disposición a morir matando en defensa del propio territorio—. Véase el texto sobre la 'agresión moralista' en el apartado sobre 'El dilema del preso y sus remedios', en el apartado siguiente.

[242] La aparición de empresas en las economías occidentales se explica por la reducción de costes que consiguen, costes de transacción que para algunos intercambios son prohibitivos en el mercado horizontal, por ejemplo, el alquiler por horas y a destajo de una secretaria personal. Coase (1937). El intercambio de servicios tiene su lugar principal en el mercado, pero también aparece en el Estado, en el que la paz se consigue, no sólo por imposición de la fuerza, sino también por la transacción.

[243] La coacción estatal toma tres formas, el conflicto armado, la justicia, el impuesto: la primera, guerra y revolución, debería reducirse al uso de la violencia para defender valores irreducibles e incomparables; la segunda, la justicia, para dar a cada uno lo suyo; la tercera, la recaudación de fondos para costear bienes colectivos de los que es imposible excluir a quienes consumen sin pagar. Es Isaiah Berlin el que ha subrayado la existencia de conflictos en la vida social irreducibles por transacción, conflictos que sólo se resuelven por la fuerza o por el desgaste y cansancio de un prolongado enfrentamiento: así, por ejemplo, en su profundo ensayo sobre Maquiavelo, donde podemos leer que «en principio no es verdad que es posible descubrir una solución

objetivamente válida a la cuestión de cómo deberían vivir los hombres». Berlin (1955,1981), p. 66. De aquí que el marco ético liberal convenga diseñarlo de tal forma que en él quepan diversas moralidades.

[244] Rubin (2002), capítulo sobre la «Envidia», en especial pp. 103-108.

[245] Rubin (2002), p. 107.

[246] Freud (1930) recibió por este ensayo el premio más prestigioso de Alemania, el premio Goethe.

[247] La sentencia «homo homini lupus», frecuentemente atribuida a Hobbes, es de Terencio.

[248] Compárese Freud (1930), p. 77, con Hobbes (1651), cap. 13.

[249] No es, pues, aceptable la idea de Hobbes de que los humanos en el 'estado de naturaleza' eran unos seres solitarios que vivían en un mundo sin estructura legal o política, idea que también subyace al análisis de Freud. Pensar que los humanos primitivos decidieron crear sociedades por medio de un contrato equivoca más que ilumina. Por ello, las doctrinas contractualistas de la obligación política sólo pueden entenderse como una metáfora del acuerdo tácito posterior de los miembros de una sociedad bastante individualizada para organizarse de tal forma que las personas puedan defenderse del dominio abusivo de los demás.

[250] Rubin (2002) es un estudio del origen evolucionista de la libertad, cual reza su subtítulo. A medida que ha ido aumentando la capacidad craneal de los infantes, más inmaduros han tenido que nacer, por limitación anatómica de la pelvis materna. Eso ha dado lugar a un largo período de dependencia de los niños y a una creciente importancia y efecto del aprendizaje.

[251] Como en el mundo de hoy son los hombres partidarios del equipo de fútbol local, aunque ninguno de los jugadores haya nacido allí, y aunque los componentes del equipo sean distintos cada temporada. Esta capacidad de formar fidelidades arbitrarias es lo que permite la formación de grupos cooperativos cada vez más numerosos.

[252] Rubin (2000), cap. 1. Podrían añadirse muchas otras inducciones de los restos arqueológicos dejados por aquellos grupos humanos, como es la creencia en un más allá, evidenciada en la costumbre universal de enterrar a los muertos; o la confianza en poderes sobrenaturales, reflejada en el extraordinario arte que nos han dejado.

[253] Mithen (2005), caps. 9 y ss.

[254] Alonso-Cortés (2005), Introducción. También capítulo VII sobre

imitación, corrección y auto-corrección en el aprendizaje de niños. El lenguaje no es, como audazmente ha propuesto Noam Chomsky, «una máquina diseñada por la evolución biológica para producir ciega y automáticamente palabras y frases». Lo determinado genéticamente en el lenguaje puede compararse con que «una persona tiene sólo dos brazos y dos piernas (y no alas, por ejemplo), pero las piernas y los brazos no son idénticos para todo el mundo» (p. 59). Véase también Mithen (2005) sobre «neuronas-espejo», pp. 130-132.

[255] Rubin (2000), Prefacio, p. xi.

[256] Esta visión permitiría acercarse a un punto de vista más lamarckiano en la evolución cultural.

[257] R. Dawkins (1976), quien recoge la nueva visión del proceso evolutivo expuesta por Hamilton (1964) y Williams (1966).

[258] Dawkins (1976), Prefacio. Puede sorprender el que hable de egoísmo de los genes, pero aunque el propio Dawkins dice que su libro debería «ser leído casi como si se tratase de ciencia-ficción, sin embargo, la idea del gen egoísta es algo más que una metáfora».

[259] Incluso sería aplicable a los elementos químicos, pues ellos también han evolucionado y de forma emergente e inesperada. Véase Atkins (1995).

[260] Éste es el título del artículo de Vernon Smith (1998), que resumo a continuación.

[261] Vernon Smith (1998), p. 8, los llama comportamiento cooperativo y no cooperativo, respectivamente. Como creo que también la acción humana en el mercado económico es cooperativa y que la libre competencia es una forma de cooperación social, he preferido cambiar las denominaciones de Vernon Smith.

[262] Afirma también Vernon Smith, en la sección 4 de (1998), que Adam Smith no tuvo en cuenta la reciprocidad negativa, pero no recuerda el texto de Smith (1759) , II.ii.2.2, p. 83, correspondiente a la nota 273, más abajo.

[263] Smith, A. (1776), I.ii.1.

[264] Vernon Smith (1998), pp. 12-14.

[265] Sowell (2006), pp. 10-11.

[266] Lo que sigue se inspira en el cap. III de Ridley (1977).

[267] Matt Ridley (1997), p. 55.

[268] Incluso es posible que confiesen aunque no hayan cometido el delito del que se les acusa: de ahí la prohibición del ‘tercer grado’ en los interrogatorios

de instrucción y de la confesión sin pruebas circunstanciales que la validen.

[269] Ridley (1997), pp. 54-55, atribuye una versión a Rousseau, quien describió la situación de un grupo de cazadores a quienes se les escapa el venado que persiguen porque uno de ellos abandona su puesto para cobrar una liebre. El tramposo consigue un fácil botín a costa del hambre de los demás.

[270] O simularlas con programas de ordenador.

[271] Mejor dicho, se vuelve al juego limpio de forma aleatoria en una proporción determinada de casos. Con esta característica y a condición de que los jugadores repiten el juego, éste pasa a llamarse «Pavlov» y suele ser una estrategia dominadora de tácticas oportunistas. Ridley (1997), p. 78.

[272] Citado por Ridley (1997), pp. 60-61.

[273] Smith (1759) , II.ii.2.2, p. 83.

[274] Rubin (2002) p. 90.

[275] Urrutia (2005), capítulo II «Fraternidad y nacionalismo», p. 141, n. 14, recoge esa fórmula del título del trabajo de J. F. Álvarez (1992). Amartya Sen (1977) designa este tipo de conducta como la de un «*rational fool*», un tonto racional.

[276] Amartya Sen (1991, 2002) no ha entendido en absoluto el cambio fundamental en la visión darwiniana de la sociedad y el individuo que ha supuesto concentrar la atención en el instinto de buscar la multiplicación de la progenie, simbolizado por la metáfora del ‘gen egoísta’. Como no sabe ver el papel que desempeñan la moralidad y la emoción individuales, y los sentimientos y la solidaridad sociales, en la supervivencia de los genes, considera que «necesitamos a Darwin, pero sólo moderadamente» (p. 500).

[277] Cabe citar una frase del nacionalista y proteccionista Cánovas del Castillo (1888), p. 400: «La lucha por la vida se ha trasladado también a las naciones; la lucha por la vida ya no es meramente asunto propio de los individuos [...]; la lucha por la vida alcanza a las razas, a las naciones, a los pueblos entre sí». Pues bien, después de Dawkins (1976), es un error aplicar universalmente la noción darwiniana de la lucha por la supervivencia («*the survival of the fittest*») tanto al grupo como a los individuos.

[278] Es un error afirmar que el análisis microeconómico parte del supuesto de que los individuos son ‘egoístas’. En todo caso el supuesto del ‘propio interés’, basado en una función de utilidad que puede incluir la utilidad de otros: por ejemplo, las madres están dispuestas a ver reducida su propia

utilidad a cambio de aumentar la de sus hijos; por ejemplo, es sabido que los hombres casados trabajan más horas que los solteros.

[279] Siempre habrá gente que en un campo de concentración o a punto de ser ajusticiados mantenga una conducta humanitaria o una actitud digna.

[280] Así Urrutia (2005), en la p. 142, presenta un cuadro titulado «Nociones de fraternidad», en el que enfrenta los incentivos del mercado con el ejercicio del intercambio humano no mercantil, con la solidaridad y la igualdad de oportunidades cuyo objeto es corregir las inequidades del mercado. No ve que la verdadera ética de la solidaridad es también un intercambio, como hemos visto que explica Vernon Smith (1998), al hablar de las dos caras de Adam Smith. Pinillos (1998) es otro pensador que se insurge contra la razón instrumental, como esencia de una detestada 'modernidad' (Prefacio a la segunda edición y *passim*).

[281] Véase la discusión de la formación de gustos y valores en Becker (1996). De igual manera los toman en cuenta los cultivadores del análisis económico de la política o *Public Choice*: veáse van Winden (2006).

[282] Ortega (1930).

[283] Ortega (1930), p. 498.

[284] Ortega (1930), p. 393.

[285] Ortega (1930), pp. 356-357.

[286] Ortega (1930), pp. 394-395.

[287] Ortega (1930), p. 397.

[288] Ortega (1930), p. 395.

[289] Ortega (1930), pp. 442-443.

[290] Ortega (1930), p. 468.

[291] Precisamente de esta falta de plan en la vida volvió a lamentarse Ortega en unas breves lecciones impartidas cinco años más tarde y publicadas con el título de *Meditación de la Técnica*. «Si con el hacer técnico el hombre queda exento de los quehaceres impuestos por la naturaleza, [... en] qué quehaceres va a ocupar su vida. [...] Hasta una persona aguda, ciertamente, pero que es sólo economista —Keynes— se planteaba esta cuestión: dentro de poco [...] la técnica permitirá que el hombre no tenga que trabajar más que una o dos horas al día. Pues bien: ¿qué va a hacer con el resto de las veinticuatro?». Ortega (1939), pp. 31-32.

[292] Viene al caso la observación de Zakaria en (2003), p. 237, sobre una escena de la película *Titanic*. En el filme, los pasajeros de primera sólo

dejaban que las mujeres y los niños se montasen en los botes salvavidas antes que ellos bajo la amenaza del revólver de un valiente marinero. Lo ocurrido fue muy distinto: en la clase de lujo, por ejemplo, se salvaron todos los niños y murieron sólo cinco mujeres de 144 (3 de las cuales prefirieron quedarse con sus maridos); mientras que pereció el 70 por ciento de los hombres. Benjamín Guggenheim, tras ceder su puesto a una mujer, le pidió que diera este recado en casa: «Dígale a mi mujer que he jugado limpio hasta el final. Ni una sola mujer se ha quedado a bordo porque Ben Guggenheim fuera un cobarde». Los guionistas no se atrevieron a representar lo verdaderamente ocurrido, porque ello habría resultado inverosímil para el público de hoy.

[293] Karl Brunner (1977) hablaba acertadamente de la 'concepción sociológica de la naturaleza humana', del hombre como un ser pasivo, no responsable de sus actos, e infinitamente maleable por el condicionamiento social.

[294] Ortega (1914) I, p. 757. «Haz el bien al lugar en que naciste».

[295] Ortega (1920), pp. 415-418. En ese ensayo criticó Ortega a Sombart por subrayar el «apetito de lujo» de los nuevos ricos como motor de la evolución económica. Los industriales enriquecidos «son un tipo humano totalmente distinto de aquel que súbitamente, por un azar favorable de la economía social, resulta rico». La labor del que lanza un nuevo producto al mercado es «especial, a veces, larga y difícil» (p. 416, n. 2).

[296] Ortega (1930), pp. 449-450.

[297] Huxley (1946): «Foreword», *in fine*.

[298] Huxley (1959), pp. 55-56.

[299] Schumpeter (1976), Prefacio de la primera edición (1942).

[300] Schumpeter (1976), Parte II, Prólogo, p. 61.

[301] Schumpeter (1976), Parte III, cap. xv, «Despejando la cubierta», p. 167.

[302] Schumpeter (1976), cap. vii, «El proceso de creación destructiva», p. 83.

[303] Schumpeter (1976), cap. vii, p. 82.

[304] Schumpeter (1976), cap. vii, p. 84.

[305] Schumpeter (1976), cap. xi, «La civilización del capitalismo», pp. 125 y 129.

[306] Véase el artículo «The March into Socialism», que acabó la noche anterior a su muerte el 7 de enero de 1950 y que viene reproducido en apéndice en Schumpeter (1976).

[307] Schumpeter (1976), cap. xii, «Muros en ruina», p. 132.

[308] Véase sobre el origen platónico de la Gran Mentira, Popper (1945, 1957),

vol. I, cap. 8, ii, pp. 140-144.
[309] Hayek (1933).
[310] Schumpeter (1976), cap. xvi, «El plan socialista».
[311] Schumpeter (1976), cap. xvi, pp. 171-172 y 184-185.
[312] Schumpeter (1976), cap. xiii, p. 302.
[313] Así lo dice en el artículo antes mencionado «The March into Socialism», reproducido en apéndice en Schumpeter (1976).
[314] Como resumió Erich Fromm con el llamativo título de su libro de 1941: *El miedo a la libertad*. Fromm (1947). También Pinillos (1997, 1998) muestra la misma desazón ante la civilización capitalista y tecnológica en la que vivimos.
[315] Johnson (2005), Prefacio.
[316] Paul Klein de la NBC, citado por Johnson (2005), p. 162.
[317] Johnson (2005), pp. 161-166.
[318] Johnson (2005), pp. 99-103.
[319] Johnson (2005), pp. 140-147.
[320] Johnson (2005), pp. 145-147.
[321] Huxley, por el contrario, llegó en su *Brave New World Revisited* (1959) a la conclusión de que el mundo se había alejado del peligro totalitario denunciado por Orwell y en cambio se había acercado a la falta de libertad por la hipnosis del placer garantizado y de la seguridad total.
[322] Hayek (1979, 1982).
[323] Hayek (1979, 1982), vol. III, p. 156.
[324] Hayek (1979, 1982), vol. III, p. 157.
[325] Los memes se combinan para formar aleles mucho más ágilmente que los genes.
[326] Es «el mundo de los productos de la mente humana». Popper y Eccles (1977), cap. P2 y Diálogo III. Como ejemplo daré el que le oí a Popper en su Seminario de la LSE: la tabla de logaritmos es un típico producto del Mundo 3, pues tiene una lógica interna que determina la cifra de la mantisa siguiente formulado; luego en cierto modo ‘existe’ aunque nadie la haya pensado o calculado. Lo mismo ocurre con la lógica de las instituciones.
[327] Hayek (1979, 1982), vol. III, pp. 159-60.
[328] Smith (1759, 1790), I. iii. 2.1, p. 50.
[329] Hayek (1979, 1982), vol. III, p. 176.

[330] Popper (1945, 1957), cap. 10. ii, vol. I, p. 176, habló con acierto de «*the strain of civilisation*», el peso de la civilización, por la pérdida del carácter orgánico de la sociedad.
[331] Prieto (atribuido), Mill (1859), p. 226 «la libertad [...] de hacer lo que queramos, sujeta a las consecuencias que puedan seguirse».
[332] Mill (1859), cap. II.
[333] Humboldt (1954, 1997), p. 15.
[334] Introducción de Burrow en Humboldt (1993), p. xxi.
[335] Véase el magnífico análisis de Berlin (1999), cap. 4.
[336] Mill (1859), p. 261.
[337] Mill (1859), p. 261.
[338] Aristóteles (2003), libro II, cap. i.
[339] Mill (1859), p. 272.
[340] Mill (1859), p. 261.
[341] Mill (1859), pp. 222-223.
[342] Mill (1859), p. 223.
[343] Mill (1859), p. 269. Puede haber progreso intelectual, creación artística, innovación heroica en situaciones mucho más opresivas que las de una sociedad liberada como las actuales. Señala Berlin (1958), p. 129, que si bien el absoluto dogmatismo apaga toda originalidad personal, también es cierto que es en ambientes estrictos y disciplinados muchas veces donde aparecen los grandes genios y caracteres independientes —y, al contrario, no siempre es cierto que en ambientes licenciosos florezca el talento—. El respeto de una esfera de libertad personal bajo el imperio de la ley no implica lógicamente una sociedad permisiva en la que todo vale.
[344] Berlin (1958), p. 128.
[345] Sowell (2006), «The enigma of John Stuart Mill», pp. 143-146: «On liberty».
[346] Mill (1859), p. 278.
[347] Mill (1859), p. 268.
[348] El derecho de los individuos a «la búsqueda de la felicidad», del que habla la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América (1776), es cosa muy distinta del la obligación de las autoridades de propiciar la felicidad de los individuos.
[349] Mill (1873), p. 81. El joven Mill las estudió en un compendio claro y

sucinto de Étienne Dumont publicado en 1802.

[350] Consiste la 'falacia naturalista' en creer que un estado de cosas es bueno por el mero hecho de existir. Véase mi advertencia previa en el capítulo I introductorio de este ensayo.

[351] Bentham (1823, 1970), cap. I.

[352] Pp. 11-13. El propio Bentham insistió en que este principio de utilidad no debe postularse a corto plazo y para cada acto, sino a largo plazo y en forma de regla. Véase Vergara (2004), pp. 280-281.

[353] Yvonne Hirdman, citada por Rojas (2001), pp. 13-14.

[354] Shaw et al. (1889) tituló el inesperado *best seller* «Ensayos fabianos sobre socialismo».

[355] Dato (1905).

[356] Cf. García Delgado, director (1989), pp. 261-363.

[357] Mill profesaba un excesivo optimismo ante la naturaleza humana, a la que creía capaz de elevarse a alturas de perfección casi angélicas. En su crítica a Mill, por el contrario, James Fitzjames Stephen dijo creer que «muchos hombres son malos [y] una vasta mayoría indiferentes... Además creo que entre toda clase de hombres hay y siempre habrá ocasión real de enemistad y enfrentamiento, y que incluso hombres buenos pueden tratarse y de hecho se tratan como enemigos, ya sea por la existencia de intereses en conflicto..., o por sus diferentes maneras de concebir lo bueno». Stephen (1874), p. 169. Warner, el editor moderno del libro de Stephen, acierta al contrastar el liberalismo sentimental de Mill y el liberalismo realista («hard-headed») de Stephen.

[358] Keynes, en «Am I a Liberal» (1925), se declaró liberal por exclusión.

[359] Lloyd George, como ministro de Hacienda del Gobierno de Asquith, había sido el autor del «Presupuesto del pueblo» de 1909. Keynes presentó un retrato inmisericorde de George en *The Economic Consequences of the Peace* (1919), pero durante los años de abultado paro en el Reino Unido de la década de 1920, se decidió a apoyarlo.

[360] Skidelsky (2000), vol. III, p. 472.

[361] Mill (1848), libro II, llegó a una conclusión semejante sobre la base de distinguir entre leyes físicas de producción y leyes sociales de distribución.

[362] Citado por Rojas (2001), pp. 15-16.

[363] Propuesta de Campomanes en (1778), tras haber estudiado a Adam Smith sobre el socorro de pobres por las parroquias del Reino Unido. Citado por

Llombart (1992), p. 297.
[364] Malthus (1798).
[365] Schwartz (2006a).
[366] Frans van Winden (2006).
[367] Es notable que sólo en 2006 el Estado español haya iniciado un programa de «promoción de la autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia», cuando otras instituciones de bienestar tienen más de un siglo.
[368] Las cotizaciones de la Seguridad Social son regresivas, al ser proporcionales a los salarios para el grueso de la población. La parte de estas cotizaciones que aparentemente sufragan las empresas en realidad también recae sobre los trabajadores si el empleo no es pleno, como ocurre siempre en la parte baja de la pirámide laboral cuando la ley fija salarios mínimos (que, como es bien sabido, crean paro).
[369] En un mercado de trabajo regulado como lo está el europeo, las contribuciones a la Seguridad Social, ya sea a cargo de la empresa, ya del trabajador, como tasa que son sobre el empleo, recaen en su mayor parte sobre el trabajador. Por lo que se refiere al impuesto de sociedades, Arnold Harberger ya había señalado que la alta movilidad internacional del capital financiero y la baja de la mano de obra llevarían a que la carga pesara mayormente sobre los trabajadores. Las recientes investigaciones de Kevin Hasset y Aparna Mathur (2006) parecen confirmar que el impuesto sobre los beneficios deprime los salarios; y que la reducción del impuesto de sociedades en un país vecino deprime los salarios locales. Puede verse también el resumen en *Economist*, 1 julio 2006, p. 74.
[370] West (1965) y Blaug y West (1967). Datos tomados de marinos y mineros de carbón del Reino Unido entre 1840 y 1865 indican que el 90% de ellos sabían leer y que la capacidad de lectura estaba subiendo rápidamente. Bartholomew (2004), p. 170.
[371] Porcentaje de alumnos con competencias iguales o inferiores al nivel 1 en lectura de PISA (nivel mínimo de comprensión): UE, 17,2; España, 16,3 (Año 2000).
[372] Schwartz, Villar y Castelao (2007).
[373] Véase José Piñera <http://www.josepinera.com>: *El cascabel al gato*.
[374] En España, la ‘cuña’ entre lo que el trabajador recibe y lo que al empresario le cuesta emplearlo —el montante de las cotizaciones

empresariales a la Seguridad Social— es un 29% sobre el salario realmente percibido por el trabajador. El salario mínimo inter-profesional, en la actualidad la cantidad de € 17,10/ día, equivalente a € 7.182 al año, también encarece la mano de obra.

[375] Los trabajadores tienen derecho a la prestación cuando temporal o definitivamente pierdan el empleo o vean reducida su jornada de trabajo en un tercio: basta con haber cotizado durante 12 meses dentro de los 6 años anteriores para recibir la prestación de desempleo durante 4 meses. Si han cotizado durante 24 meses de los últimos seis años, el período de prestación se prolonga durante 2 años. La cuantía de la ayuda para un padre de familia normal puede llegar al doble del salario mínimo interprofesional. La duración media de la búsqueda de empleo en España es superior a un año para el 14% de los parados en 2006.

[376] Becker (2006) con cifras de la OCDE.

[377] En Estados Unidos se ha acuñado un vocablo que expresa mejor la arbitrariedad de esas reclamaciones de pretendidos derechos: se los llama *entitlements*, o titularidades de prebendas concedidas por el soberano.

[378] *The Economist*, 27 de julio de 2006: «From Welfare to Workfare».

[379] Fue Milton Friedman, en la década de 1960, quien hizo ver que el tipo marginal del impuesto sobre la renta de personas que pasaban de vivir de una ayuda social a ganar un salario de subsistencia llegaba al 100% si su nuevo ingreso les hacía perder todo el subsidio. Su incentivo marginal a encontrar un empleo era, pues, nulo. En el año de 1993 el Gobierno de los EEUU aumentó notablemente el «*Earned income tax credit*», por el que se añade dinero público a los salarios de quienes pasan de una situación de desempleo a un trabajo mínimamente remunerado.

[380] Sala i Martín (2005).

[381] Recientemente publicó *The Economist* (7 de abril de 2004) un artículo de Martin Ravaillon, conocido especialista del BM en estudios de la pobreza en el que, explicada una divergencia de cifras entre Sala y el BM, confirma las conclusiones del economista catalán. Las diferencias se debían a que el BM medía la riqueza en términos del consumo de las familias, mientras Sala lo hacía con cifras de contabilidad nacional, que añaden al consumo privado la inversión y el consumo público.

[382] Berlin (1958), secciones II y VI. En realidad, Berlin debería haber titulado su ensayo ‘Tres conceptos de la libertad’, puesto que habló de libertad

negativa, libertad positiva y libertad comunal.

[383] Berlin (1958), p. 121.

[384] Berlin (1958), p. 122.

[385] La coacción es una condición necesaria pero no suficiente para la falta de libertad, pues hay coerciones legítimas y coacciones ilegítimas, como implica Berlin (1958), en la p. 122, nota 1.

[386] El ejemplo más extremo de esta libertad romántica es el personaje de Lord Byron en *Childe Harold's Pilgrimage*. Un remedo suyo es Lord Gray, personaje agudamente retratado por Pérez Galdós en *Cádiz*, octavo de los *Episodios Nacionales.* Un liberal clásico a lo David Hume o a lo Adam Smith considera las normas sociales de una sociedad civilizada, no como una restricción de la libertad individual, sino como una condición necesaria para poder ejercer los individuos su libertad: en cambio, los románticos, como la proverbial paloma, creen que el aire es un obstáculo para su vuelo.

[387] Berlin (1958), p. 124. En realidad, añade Berlin, el decir que un campesino miserable carece de libertad porque su pobreza le priva de toda posibilidad de dirigir su vida equivale a decir que su miseria es culpa de quienes le esclavizamos con nuestro buen pasar. El que yo no pueda leer porque soy ciego no es una falta de libertad, a menos que alguien, queriendo, haya causado mi ceguera (p. 122).

[388] Berlin (1958), p. 157.

[389] Los radicales benthamistas (de los cuales Santander era uno), pese a su decisivo apoyo a las independencias nacionales, separaron claramente la emancipación nacional del autogobierno nacional. Mill, en el capítulo XVI de su libro *Gobierno representativo* (1861) dedicado a la «Nacionalidad», mostró una clara percepción de la línea divisoria entre las dos 'libertades'. Cierto que dijo: «donde el sentimiento de nacionalidad existe con alguna fuerza, existe *prima facie* una presunción a favor de unir todos los miembros de esa nacionalidad bajo un gobierno [separado]». Pero eso no le llevaba a afirmar el principio nacional incondicionalmente, sobre todo cuando pueblos de diverso origen, lengua o religión estaban muy mezclados en un territorio. También exceptuaba del autogobierno los pueblos primitivos incapaces de gobernarse a sí mismos, mientras así lo fueran.

[390] La Constitución Española es también peligrosamente ambigua en cuestión de derechos humanos, por lo que la sociedad española ha inflado indebidamente derechos individuales. Los derechos humanos deberían ser

sólo los formales incluidos en la sección 1ª del capítulo segundo del título primero: «De los derechos fundamentales y las libertades públicas». Incluso ahí aparece algún derecho material, como el derecho a la educación gratuita que no deberían ponerse al lado y en el mismo plano que los derechos clásicos de 'auto-gobierno'; y no digamos los que aparecen en la sección 2ª.

[391] Tanto Rawls como Sen colocan esas libertades básicas en una ordenación incompleta: no son para ellos 'absolutos relativamente absolutos' ni miran cuánto se han de recortar si se quiere conseguir la igualdad de esas 'libertades posesivas'.

[392] Rawls (1972), § 14, p. 92; y § 60, p. 396. Rawls (1993), p. 181, incluye los derechos negativos básicos dentro de las libertades positivas que reclama para los individuos: su lista de «bienes primarios» comprende no sólo «los derechos y las libertades básicas», sino también «ingresos y riqueza» y las «bases del respeto social».

[393] Sen (1992, 1995), 9.3, p. 159. Sen, como Rawls, propone que las libertades procedimentales formen parte del diseño de estados finales perseguidos por la acción social. Sen (1991), 4, p. 632. No todos los que equiparan libertad negativa y positiva son críticos del capitalismo: también Stigler (1978) sostiene que es difícil distinguir libertad y riqueza empíricamente; y que el capitalismo produce libertad porque promueve la riqueza.

[394] Ib.

[395] Véase Sen (1992), cap. 3; Sen (1992, 1995), 9.3, p. 159; y Sen (1991), 4, p. 632. El «principio de diferencia» en la teoría de la justicia de Rawls exige que no haya más desigualdades en la sociedad que aquellas que mejoran las expectativas de los miembros menos aventajados de la sociedad». Rawls (1972), § 13.

[396] Berlin (1958), pp. 122-131. Sen (2002), cap. 21, en mi opinión equivocadamente, la llama procedimental.

[397] Berlin (1958), pp. 131-134. Sen (1992), cap. 2.

[398] Urrutia (2005), «Hacia una concepción fratricial de los derechos humanos», en la sección «Fraternidad y nacionalismo».

[399] Berlin (1958), p. 132.

[400] Berlin (1958), p. 157.

[401] Uno de mis objetos en el presente ensayo es el de mostrar el error de Sen y de Rawls al extender indebidamente el campo y el valor de la libertad

personal, y busco hacerlo señalando el carácter observablemente corruptor del Estado de Bienestar.

[402] Rawls (1972), § 32, p. 202, evita pronunciarse en este punto adoptando una postura ecléctica al decir que la libertad puede explicarse haciendo referencia a tres elementos: 1) «los agentes que son libres»; 2) «las limitaciones o restricciones de las que se libran» (*free from*); y 3) y «lo que son libres de hacer y no hacer». Luego amplía a su manera el concepto de libertad (2) o derechos básicos, hasta incluir las capacidades recogidas en el concepto (3): «La incapacidad de beneficiarse de los derechos y oportunidades por causa de pobreza o ignorancia, y general falta de medios, a veces se consideran como limitaciones de la libertad. Yo no diré eso, sino más bien concebiré estas cosas como limitaciones del valor de la libertad» (p. 204). Esa sutil distinción verbal no es suficiente.

[403] Friedman y Friedman (1979, 1980), capítulo 4.

[404] Berlin (1958), VII, «Lo uno y lo múltiple», p. 167.

[405] No creía necesario Berlin colocar la libertad individual a la cabeza de lo que se llama la ordenación lexicográfica de los valores, es decir, de una clasificación de los valores de forma semejante al de las palabras en un diccionario alfabético, en el que el orden de las palabras no puede modificarse por medio de compensaciones. Para el concepto de 'orden lexicográfico' véase Tarski (1941, 1956), § 31 y Ejercicio 13 del cap. V; y Sen (1970), cap. 3, § 3.1, pp. 34-35.

[406] Berlin (1958), p. 153, n. 1.

[407] Pinker (2002), pp. 390-391.

[408] Berlin (1999).

[409] Son lo que Buchanan (1989) llama «Absolutos relativamente absolutos». Véase más abajo el apartado 3 de este capítulo, texto correspondiente a la n. 469.

[410] Ramussen y Uyl (1997), pp. 9-47.

[411] Berlin (1958), p. 125.

[412] Hayek (1960), p. 144.

[413] Hayek (1960), cap. 9.2, pp. 135-137.

[414] Jasay (1995), p. 284

[415] Popper en (1945, 1957), cap. 9, n. 2.

[416] Popper (1958), cap. I.6.

[417] Hayek (1966), apéndice al capítulo 9 de Hayek (1976, 1982), p. 103.

[418] Hayek (1966), pp. 103-105.
[419] Hayek (1944), cap. VI, p. 54.
[420] Hayek (1944), cap. VI, p. 59.
[421] Hart (1961), p. 182.
[422] Esto quiso indicar Hayek con el título de su obra *Law, Legislation and Liberty* (1973-1979), al distinguir entre «ley» o «Derecho» y mera «legislación».
[423] Popper (1945, 1957), vol. I, cap. v.5, p. 73. También Pinker (2002), cap. 15, «El animal moralista», da numerosos ejemplos de impulsos atávicos o 'naturales' a los que es posible y necesario sobreponerse.
[424] Hayek (1979).
[425] Hart (1961), IX.2.
[426] La lista de Hart, con todo lo aceptable que nos parece, sólo toma en cuenta uno de los impulsos naturales originadores de moralidad humana, el impulso individualista de supervivencia personal. Pero hay otros dos impulsos naturales, el impulso comunitario y el religioso. El comunitario nos lleva a obedecer las costumbres de nuestro grupo y el espiritualista a procurar la pureza y la santidad. Estos tres tipos de impulso natural pueden dar lugar a resultados anómalos, sobre todo cuando se combinan entre sí: por ejemplo, el culto del héroe (individualismo con religiosidad), o la pureza racial (comunidad con religiosidad). Cf. Pinker (2002), pp. 398-403.
[427] Esa intuición se debe sin duda a su profundo estudio del pensamiento de Bentham, quien consideraba el Derecho natural como '*nonsense on stilts*', un sinsentido subido en zancos de aparente solemnidad, pero que sí buscó basar sus estudios jurídicos en el conocimiento de la naturaleza humana.
[428] Ramussen y Uyl (1997), p. 44.
[429] No basta, como hace Sen, con reducir el individualismo o liberalismo clásico a una propuesta meramente procedimental. Sen (1991a y b).
[430] Sen (1970), 1.1, p. 1.
[431] Sen (1979), 1.1, p. 6.
[432] Apartado 2 del capítulo IV, «El gen egoísta y el individuo cooperador» y «Las dos caras de Adam Smith».
[433] La mayor parte de la cooperación social no es querida ni consciente y es simplemente el resultado de la persecución del propio interés de cada uno, guiado, por así decirlo, por la mano invisible del mercado. Véase Becker (1976), sobre el enfoque económico del comportamiento humano.

[434] Sen (1970), 9.1, p. 131. Éste es el método usado por Adam Smith (1759) para explicar los sentimientos morales.
[435] Sen (1970), 5.5, p. 66.
[436] Sen (1992, 1995), 1.4, p. 35. «La libertad», dice, «se encuentra entre los distintos *campos de aplicación* de la igualdad y la igualdad se halla entre los posibles *esquemas distributivos* de la libertad». Esta frase, si la entiendo bien pese a su oscuridad, subordina la libertad a la igualdad. (Todas mis citas de *Nuevo examen de la desigualdad* son de la traducción española).
[437] Subrayado de Sen (1992, 1995), 1.4, p. 31.
[438] Para Sen (1992, 1995), 1.4, p. 35, la oposición entre libertad e igualdad es un error categorial o '*ignoratio elenchi*'. —Véase el artículo «Sofisma», Ferrater Mora (1979)—. El error según Sen consiste en creer que los dos conceptos están en el mismo plano o categoría, cuando la libertad es un sub-orden de la igualdad. Ésta, para Sen, incluye, no sólo la igualdad «de ingresos, patrimonio, oportunidades, realizaciones», sino también de «libertades [y] derechos». Sen (1992, 1995), 1.1, p. 25. Es posible que, en el plano inferior, haya que sacrificar algo de igualdad de libertades para conseguir mayor igualdad de ingresos de los ciudadanos, pero ello no supone un conflicto entre libertad e igualdad, pues todo está comprendido en la suprema categoría de igualdad.
[439] Sen (1992, 1995), 1.2, p. 30.
[440] Sen (1992, 1995), Introducción, p. 15.
[441] Así, quien como Nozick «dé prioridad a que sean garantizadas libertades de amplio alcance a cada uno *por igual*» se verá llevado a «tener que rechazar la igualdad —o cualquier tipo de diseño de estados finales (por ejemplo, de la distribución de ingresos o de felicidad)—». Sen (1992, 1995), Introducción, p. 15.
[442] Sen (1992, 1995), 2.1, p. 45, y 4.6, p. 83.
[443] Sen (1992, 1995), 5.1, p. 90. No quiere esto decir que estos autores defiendan la igualdad absoluta de todos en cuanto a las características personales que hayan seleccionado para concretar el contenido de la justicia, sino que consideran justa una sociedad en la que todos gocen de una dotación mínima de esas oportunidades o resultados. Concretamente, Rawls propone, para agregar las oportunidades de todos los miembros de la sociedad y evaluar la justicia de ésta, el método 'maximin', el del máximo común mínimo de libertades y bienes primarios. Sen (1992, 1995), 5.1, p. 90.

[444] Cosa distinta es *la carrière ouverte aux talents*, que consiste en echar abajo las barreras que impiden, en una sociedad estamental, que las personas, cualquiera sea su origen social, sexo, raza o religión compitan libremente por los mejores puestos públicos o privados.
[445] Sen (1992, 1995), 5.3, p. 97.
[446] Sen (1992, 1995), 3.1, p. 53.
[447] Sen (1992, 1995), 4.5, p. 79.
[448] Sen (1983), VI, «Control y libertad indirecta», p. 454 (cursivas en el original). Esa persona recibirá lo que valora de personas que la representan virtualmente. Aquí oigo un eco de la 'voluntad general' de Rousseau: a través del cuerpo político constituido sobre la base de la teoría de la elección social, la persona que obedece a la voluntad general se obedece a sí misma; y el gobernante que impone la voluntad general promueve la libertad de los ciudadanos.
[449] Hayek (1960), p. 64.
[450] Sen (2000), Introducción.
[451] Véase cómo Whitman (2006) castiga la nueva política del autocontrol personal fomentado por el Estado. Véase también lo escrito sobre 'the glass-house democracy', la democtracia de techo de cristal propuesta por los utilitaristas, en Schwartz (2006b).
[452] Véase Schwartz (1998), cap. II.2, «Genética y clases sociales».
[453] Kant (1788), § 7, p. 50.
[454] Berlin (1999), cap. 4, «The Restrained Romantics».
[455] Lyotard (1989). Los postmodernos creen que el objeto de la ciencia es justificar la certeza de nuestros conocimientos, es conseguir un conocimiento cierto y demostrable. Craso error: la ciencia es conjetural, compuesta como está por hipótesis aún no refutadas por los hechos. Cf. Popper (1934, 1959), p. 85, *in fine*.
[456] Rawls (1972), p. 554, citado por MacIntyre (1988), p. 165.
[457] Sen (1992, 1995), 9.3, p. 159.
[458] Según recoge Pinillos (1997), p. 198, Ihab Hassan caracterizó la condición postmoderna con la siguiente constelación léxica: «Indeterminación, fragmentación, descanonización, superficialidad y rechazo del sujeto, crítica de la representación, ironía, hibridación (*kitsch*, *collage*), ejecución, participación, construccionismo, inmanencia». Hassan (1971).
[459] Esto es especialmente cierto cuando la defensa de un valor toma la forma

de un impulso emocional sin cálculo, que parece ciego pero que ha sido inscrito en nuestra *psique* por inmemorial evolución. Véase Ridley (1997), cap. 7, p. 144.

460 Así es como concibió el valor absoluto Kant, en la *Crítica de la razón práctica* (1788), cap. III, pp. 127-129: «¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja». Se pregunta luego: «¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones [de la pasión o el sentimiento]?... No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo, lo que lo enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar y que al mismo tiempo tiene bajo sí todo el mundo de los sentidos». Y más allá: «La majestad del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida».

461 Sen (2002), Introducción, «Rationality and Freedom», p. 11, nota 12.

462 Es éste un silogismo de la segunda figura en modo *Baroco*, de reducción indirecta por el absurdo. Véase Collin (1942). vol. I, Lógica formal, § 37.II.

463 Sen (1988).

464 Orden léxico quiere decir en un orden lógico del mismo tipo que el de las palabras en un diccionario: prevalece arriba sobre abajo e izquierda sobre derecha, con lo que el orden de preferencia es unívoco e incambiable.

465 La teoría de la elección social de Sen se basa en la colocación de valores en un mismo plano, en cuasi-ordenaciones sólo comparables parcialmente. Véase Sen (1970), § 7.4, «Comparabilidad parcial», y cap. 7*, «Cuasi-ordenaciones de agregación». De la forma siguiente lo resumió Sen en su Discurso de aceptación del Premio Nobel: la motivación de «la teoría de la elección social es [la de...] cómo llegar a juicios agregativos coherentes sobre la sociedad (por ejemplo, sobre 'bienestar social', o 'el interés público', o 'la pobreza agregada'), dada la diversidad de preferencias, preocupaciones y situaciones problemáticas de los diferentes individuos *dentro* de la sociedad». Sen (1998), p. 66. Es decir, que, en su programa de investigación, la libertad individual es un elemento más a considerar en el bienestar social y no un valor predominante. Por el contrario, Rawls (1972), apartado 32, p. 204, expresa acertadamente el carácter léxico de la preeminencia de la libertad en el orden de los valores al decir que «una libertad básica [...] sólo puede limitarse por mor de la libertad misma», lo que no deja de sorprender.

466 Sen (1970), 5.3 y 5.4.

[467] Robbins (1932), p. 132, citado por Sen (1970), 5.4, pp. 62-63.
[468] Sen (2002), I, Introducción: «Rationality and Freedom», p. 39.
[469] Knight (1944, 1982), pp. 355 y 356.
[470] Buchanan (1989).
[471] También menciona de forma particular a Henry Simon (1948).
[472] Buchanan (1989), pp. 453-454.
[473] Tomo esa feliz expresión de Rawls (1972), *passim*, y especialmente § 46, p. 302. Pero sería incorrecto atribuirle todo el mérito de la expresión porque la filosofía completa de Rawls implícitamente limita esa libertad básica, al exigir, por aplicación del principio de la 'igualdad de oportunidades equitativa' y del 'principio de la diferencia': el primero la limita por exigir intervenciones colectivas para modificar las desigualdades sociales y de nacimiento; el segundo, por aceptar que son justas las expectativas favorables de los mejor situados si y sólo si tienen por efecto mejorar las expectativas de los miembros menos aventajados de la sociedad. Rawls (1972), § 13. Rawls no aclara que tales intervenciones infringen su regla de que la libertad básica (si ésta incluye el respeto de la propiedad privada y del cumplimiento de los contratos) sólo pueda verse restringida en aras de esa misma libertad básica.
[474] Es posible ser consecuencialista sin caer en el utilitarismo: el utilitarista se fija en unas consecuencias muy particulares de la acción colectiva, las de su efecto sobre la felicidad de las personas concernidas por una medida o una regla. El consecuencialista intenta tomar en cuenta el coste de una decisión, sea personal o colectiva, en términos de otros valores, que muy bien pueden no incluir la felicidad —un valor que, en mi opinión, debería quedar fuera del cálculo político si queremos evitar un paternalismo enfadoso—.
[475] Es un ejemplo clásico aunque vulgar de los libros de texto de lógica elemental, que se me perdonará en aras de la sencillez de la exposición pero no debe olvidarse que no hay sólo dos especies de cisnes, blancos y negros, y que los 'diferentes blancos' incluyen variedades.
[476] Popper (1934, 1959).
[477] Como el conjunto de todos los errores es mucho mayor que el conjunto de todas las verdades, el error es mucho más fácil de explorar. El contraste (por emplear un término químico) de las hipótesis universales nos permite descubrir algo muy importante, a saber, cuándo nos hemos equivocado.
[478] Discurso de aceptación del Premio Nobel de Economía, en Sen (1998), p. 66.

[479] Procedimiento cuya esterilidad mostró Popper en (1934, 1962), Parte I, cap. I, § 1, p. 27.
[480] Popper (1934, 1959), Parte II, cap. iv, § 20 y § 21, pp. 80-82.
[481] No veo por qué haya que criticar a los Friedman (1979, 1980) cuando hablan de «la fecundidad de la libertad» (p. 3): sin duda la liberad es para ellos un valor universal, pero si su aplicación resultara sistemáticamente contraproducente la reexaminarían críticamente.
[482] Popper (1934, 1959), Parte I, cap. i, § 4, pp. 34-39, y § 6, pp. 40-41.
[483] El liberalismo moderno *'universalises the right and privatises the good'*, en expression de Ramussen y Uyl (1997), p. 7.
[484] Ramussen y Uyl (1997), p. 61.
[485] Por lo que se refiere a otra fuente de autodestrucción del liberalismo, la de que los enemigos de la libertad se aprovechen de ella para destruirla, la trataremos en el cap. VII, junto con las otras paradojas políticas de las que habló Popper en (1945), vol. I, cap. 7, n. 4.
[486] Mill (1859, cap. II, p. 258.
[487] Mill (1859), cap. IV, p. 279.
[488] Ramussen y Uyl (1997), p. 47, acaban recordando la famosa frase de Mill: «¿No es mejor Sócrates insatisfecho que un majadero satisfecho?». Cf. texto correspondiente a la nota 410.
[489] MacIntyre (1984): cap. 14, «La naturaleza de las virtudes».
[490] Ramussen y Uyl (1997), p. 52.
[491] MacIntyre (1988), cap. IX, p. 147.
[492] Es lo que Brunner y Meckling (1977) denominaban REMM, «Resourceful, Evaluating, Maximising Man». Schwartz (1998), cap. II.2, traduce esas siglas con las iniciales HOMO, «el ser Humano Optimizador, Medidor y Ocurrente».
[493] Gray (1995b), Introducción, p. xii. También p. 86.
[494] Gray (1995a), p. 15: «Incluso cuando, como hace la teoría comunitaria, se critica la ficción liberal individualista de un sujeto humano sin cuerpo ni ubicación, como un residuo político del incorpóreo yo kantiano, sólo es para proponer otra ficción, una idea de comunidad —llamémosla incorpórea— que no tienen ninguna de las lealtades particularistas de cualquier comunidad humana que haya existido nunca».
[495] Gray (1995a), p. 29.
[496] Gray (1995a), pp. 9 y 28-29. El ensayo de Gray sobre «La tolerancia

desde una perspectiva post-liberal» es especialmente interesante, pues contrasta la tolerancia con la indiferencia, la actitud civilizada de quien, respetando a los demás, tiene creencias firmes pero respeta al que tiene otras, y no cree que ser liberal es que a uno le dé todo igual.

[497] «Lo bueno (*the good*) y lo reglado (*the right*) no tienen conexión necesaria. Lo que uno haga o tenga según las reglas no tiene una conexión necesaria con lo que promueva lo bueno para uno; y lo que promueve lo que nos hace bien puede estar en conflicto con la conducta permitida o exigida por las reglas». Ramussen y Uyl (1997), p. 9.

[498] «La teoría del contrato social, sea la clásica o la contemporánea, podría decirse que es un intento de generar lo correcto o reglado (*the right*) a partir de los bueno (*the good*).» Ramussen y Uyl (1997), p. 8.

[499] Ramussen y Uyl (1997), p. 44, donde citan a Gray (1955), p. 122.

[500] Como no vivimos en un mundo perfecto en el que los ideales humanos se armonizan naturalmente, el marco de meta-normas liberales no estará libre de controversia. Como ejemplo, cabe recordar las disputas sobre el aborto o sobre la pena de muerte. En esos casos habrá que buscar algún acomodo, como el de permitir sólo el aborto dentro de un determinado período tras la concepción y no con fondos públicos; o la oferta al delincuente de elegir entre pasar el resto de su vida en presidio o ser ajusticiado.

[501] Los credos que pueden convivir en una sociedad liberal sin pretender que sus creencias se impongan a todos incluyen el anarquismo pacífico de comunidades que se organizan al margen de la sociedad capitalista. Véase Swaine (2006).

[502] Ramussen y Uyl (1997), pp. 17-18.

[503] «El liberalismo es radicalmente incompleto. Si hay eso que se llama una personalidad 'liberal', es una criatura profundamente indeterminada». Ramussen y Uyl (1997), p. 52.

[504] Los economistas hablan en este punto de la invalidez de las comparaciones interpersonales.

[505] Gray (1993), pp. 301-302. Citado por Ramussen y Uyl (1997), p. 50.

[506] Es ésta la «prudencia» o *sophrosyne* de Aristóteles, *Moral, a Nicómaco***,** libro II, cap. viii.

[507] Sen (1995), secc. 4.5, p. 80.

[508] O, técnicamente hablando, abundancia de «funcionamientos». Sen (1995), cap. 3.

[509] Cervantes (1615), *El ingenioso caballero...,* Segunda parte, cap. 58.

[510] Una anécdota relatada por Hubert Matos sobre el trato recibido durante sus veinte años de prisión en el Morro de La Habana permite ahondar en estas sutiles distinciones. Cuenta Matos que Fidel Castro conocía bien su gusto por el café. Cuando notó que los carceleros le daban y quitaban a capricho ese consuelo tan deseable para un preso sometido a privaciones sin cuento, supuso que seguían instrucciones de Fidel y decidió rechazarlo siempre y privarse del todo, para reafirmar su libertad y rebelarse contra quien quería jugar con él manejando sus apetitos. Conversación comunicada por Ana Bravo. Véase también Matos (2002).

[511] Escribo esta introducción con ayuda especialmente de Mas Colell (1974); y además Feldman (1987), Sen (1970), cap. 2 y 3* , Sen (1993), Hayek ed. (1935), Sorensen (2002), y notas de clase de Popper.

[512] Es lo que hacían los '*consultant administrators*' o 'arbitristas', entre los que Schumpeter (1954), cap. III, en especial el parágrafo 4 e) clasificó a Smith. Se equivocaba Schumpeter al presentar así a Adam Smith como un mercantilista tardío asesor de príncipes y políticos. Pero Schumpeter no era capaz de resistir la tentación de *choquer les bourgeois*.

[513] Rothschild (2001), en el cap. 1 sobre «Economic Dispositions», acierta al describir a Smith como un economista radical en el fondo, aunque, en la forma, sensato y prudente. No me parece que acierte, sin embargo, al contrastar la postura de Smith con la de los defensores del libre mercado de los siglos XIX y XX, diciendo que estos últimos eran 'conservadores' (cap. 2). Los grandes seguidores ricardianos y utilitaristas de Smith fueron ellos también radicales y los que la gente llama hoy en día conservadores en materia económica son precisamente los que quieren hacer grandes cambios y despojar a los buscadores de rentas de sus privilegios cuasi-feudales.

[514] Los faros, el capital para inventores, las Leyes de Navegación, y la educación primaria. «Indignor quandoque bonus dormitat Homerus».

[515] Barone demostró que un Gobierno colectivista, para hacer que la sociedad alcanzara un óptimo productivo y para poder redistribuir el producto de la manera que se ajustara mejor a sus inclinaciones igualitarias, tendría que experimentar con diversos coeficientes o combinaciones de factores productivos, hasta descubrir cuál era el conjunto de ellos que fuera más económico (experimentos que habría que repetir hasta descubrir los óptimos con la economía parada, supongo). Lange prefirió proponer que el

Planificador fuera lanzando diversos escandallos de precios a los productores, tras lo que ellos le revelarían cuánto producirían en cada caso. Aparte de la imposibilidad de cálculo de tantas variables cambiantes (incluso con las modernas tecnologías de la información), quedaba la dificultad de que a los productores les convenía disimular sus verdaderos planes de producción ante el Planificador, para conseguir rentas en el mercado sumergido. Recuerdo haber oído a Lange exponer, en una conferencia presidida por Robbins en la LSE, su confianza en que los ordenadores permitirían resolver el problema del cálculo de la producción en una economía socialista de mercado: Robbins tuvo que hacer grandes esfuerzos para disimular una risa incontenible.

[516] Digamos que hay tres individuos *1*, *2* y *3*; una alternativa de tres posibilidades *a*, *b* y *c* (y *P* quiere decir preferido). Si la elección del individuo *1* es *aPb & bPc*; la de *2* es *cPa & aPb*; y la de *3* es *bPc & cPa*. Entonces socialmente por mayoría: *aPc*, *bPc & cPa*, lo que da lugar a un círculo vicioso de imposibilidad de decisión definitiva. En estos casos el control de la agenda es decisivo. Supongamos que el primer sujeto es el que modera y pregunta: '¿cuántos votos a favor de *aPb*?', el resultado es dos votos sobre tres; y luego pregunta: '¿cuántos votos a favor de *bPc*?', dos sobre tres. En ese punto, cierra la votación que concluye con el resultado que le favorece.

[517] Para aclarar este resultado, adopto la exposición de Sen (1970), cap. 3.3, pp. 37-40 y cap. 3*. Si a cualquier FBS (o método para pasar de las preferencias individuales a preferencias colectivas), se le exigiesen cuatro condiciones de racionalidad mínima, el resultado sería una contradicción. Detallo esas condiciones: a) que la FBS pueda aplicarse a cualquier conjunto de preferencias individuales (condición de universalidad *U*); b) que el óptimo alcanzado con la FBS sea de los que no cabe alejarse sin empeorar la situación de al menos una persona (condición de Pareto *P*); c) que la elección social recaiga exclusivamente sobre las alternativas propuestas por los individuos concernidos y no tomando en cuenta otras cuestiones inconexas (condición de independencia de alternativas irrelevantes *I*); y d) que la decisión sea por votación mayoritaria (*D*). Pues bien, Arrow demostró que, bajo las condiciones *U*, *P* e *I*, es imposible que se cumpla *D*, por lo que al final necesariamente la decisión, si se toma, o habría de imponerla un dictador o resultaría irracional. O, como dice Mas Colell (1974), p. 27, el grupo social que intente poner en práctica una FBS se encuentra por necesidad con que no puede decidir racionalmente, «es decir, como si fuese un individuo».

[518] Sen (1970), cap. 11.5, p. 209. Los casos de impuridades defendidas en su libro son los de la comparación interpersonal *parcial*, la cardinalidad *parcial* de utilidades, los dominios *restringidos*, la indiferencia social *intransitiva*, las preferencias sociales *incompletas*, etc.

[519] Coase (1960).

[520] Salin (2006).

[521] Popper en (1945), vol. I, cap. 7.1 y cap. 7, n. 4.

[522] La actuación 'racional' de los protagonistas y los miembros del coro de la política no elimina el efecto de los sentimientos, que son especialmente importantes en este campo. Recuérdese la sección del parágrafo 2 del capítulo IV, titulada «¿Es inteligente ser racional?».

[523] Antes de la irrupción del análisis económico de las decisiones públicas en la profesión económica, los economistas hablaban de 'política económica'. Esta denominación está cayendo en desuso porque implica la creencia de que las autoridades pueden manipular la sociedad como si de una máquina se tratara, abriendo esta válvula o apretando aquel freno, como si los elementos del aparato social no fueran personas vivas y con albedrío.

[524] La mejor introducción a los problemas de la decisión pública es Mueller (2003) y a la economía constitucional (1996). Para esta última especialidad contamos en español con la interesante obra de Puy Fraga (1996).

[525] Citado por Bartholomew (2004), p. 343.

[526] Olson (1965, 1971), cap. VI, H, «The 'Forgotten Groups' — those who suffer in silence», pp. 165-167.

[527] Olson (1982), cap. III.

[528] Olson (1982), p. 141. La cursiva es de Olson.

[529] Incluso es a veces didáctico el partir del supuesto de que el mercado es perfecto y atribuir toda disfunción a defectos de las instituciones, para así multiplicar los aumentos del microscopio del analista. Véanse los resultados del supuesto de que el mercado es siempre perfecto, para el análisis del sistema de propiedad, en Schwartz (1987).

[530] Buchanan y Tullock (1962), p. 47. Para los demás grados de colectivización, colocados en un continuo de mayor a menor necesidad, los individuos comparan los beneficios obtenibles con los costes implicados, el más importante de los cuales es el sufrir decisiones colectivas extorsionadoras por parte de mayorías contrarias.

[531] Lemieux (2004), p. 23.

[532] Véanse los graves efectos polarizadores del sistema electoral español establecido por Cánovas en 1878 y apenas corregido por la II República en 1931. Colomer (2004), pp. 136 a 146. En especial, nota Colomer que, en las elecciones de 1936, «la creciente polarización promovida por los incentivos ofrecidos por el sistema electoral no correspondía al [menor] grado de polarización que podría encontrarse entre las preferencias sinceras de los votantes».

[533] Colomer (2004), cap. 3.

[534] En las votaciones a la Cámara de los Comunes británica, un 41-42% del voto popular puede otorgar una amplia mayoría absoluta al partido ganador. El sistema además castiga al tercer partido con infra-representación.

[535] En las últimas elecciones presidenciales francesas, Chirac obtuvo una mayoría artificialmente abultada porque muchos votantes socialistas y comunistas querían cerrar el paso al partido de Le Pen.

[536] Las coaliciones de gobierno en países de sistema electoral proporcional se ven forzadas a suscribir acuerdos a espaldas de las voluntades de los diversos votantes, como ha ocurrido en España tras las elecciones de 2004 o las dos últimas catalanas.

[537] Cuanto más puro es el sistema proporcional, más poder se otorga a partidos mínimos mono-temáticos, como ocurre en Israel.

[538] Éste es el resultado que hemos visto del teorema de imposibilidad de Arrow (1951). La salida de estos círculos viciosos de votaciones contradictorias suele consistir en dar el poder de fijar el orden del día a un dictador, en forma de cábala de jefes de grupos parlamentarios.

[539] Lemieux (2004), p. 25.

[540] Por ejemplo, al principio de la II Guerra del Irak, los sondeos de opinión en EEUU indicaban que los votantes americanos podían haberse inclinado con igual probabilidad a favor de una retirada de las tropas o de un envío aplastante de más medios y soldados.

[541] Así ha ocurrido en las recientes elecciones presidenciales de EEUU en que resultó ganador George W. Bush, pero las preferencias de los votantes no estaban centradas sino distribuidas en dos picos.

[542] En el mercado económico los bienes suelen presentarse a los compradores de forma divisible y no en términos de ‘lo toma o lo deja’. En política el votante tiene que elegir entre paquetes que incluyen política exterior, educación, sanidad, pensiones, horarios comerciales... para toda la legislatura.

Imaginen la dificultad de decidir sobre la oferta por una gran superficie para el suministro del hogar para los próximos cuatro años.

[543] Van Winden (2006).

[544] Distingo entre 'rentas' no ganadas e 'ingresos' obtenidos con la producción de lo que los demás demandan voluntariamente. La expresión '*rent seekers*' o 'buscadores de rentas' se debe a Annie Krueger, pero el concepto fue formulado varios años antes por Gordon Tullock. Véase Tullock (1993).

[545] El modelo tomado de Tullock (1993), p. 10, parte de supuestos simplificadores, como el de que la curva de la demanda *ED* mide la utilidad marginal de los consumidores.

[546] Becker (2006a). Concluye Becker que la política pública en Europa, donde esos gastos de lobby son mucho menores, no parece dar mejores resultados que en EEUU.

[547] Leibenstein (1966).

[548] Smith (1976), p. 562

[549] Es lo que Tiebout denomina '*voting with your feet'*, mal vertido al español como 'votar con los pies', lo que en nuestro idioma significa 'votar mal'. Puestos a usar expresiones vulgares, mejor sería decir 'marcharse con la música a otra parte'.

[550] Hoppe (2004), pp. 169-172.

[551] No fue así al principio de la historia de esa República, que hasta principios del siglo XX llevó adelante una política de anexiones territoriales, a costa de México y de España principalmente, pero también de otras Repúblicas latinoamericanas. Contra lo que dice una tranquilizadora leyenda, las democracias también pueden comportarse agresivamente.

[552] Mandelbaum (2005), pp. 24-25.

[553] Wibbels (2005), p. 86.

[554] Wibbels (2005), p. 14.

[555] Tal es la esperanza que muchos economistas liberales, sean de la Escuela Austríaca como Hoppe, sean neo-clásicos como Sala i Martín, tienen puesta en la evolución del Estado autonómico español hacia cada vez mayor autogobierno de las regiones.

[556] Wibbels (2005), pp. 63-64. En España, la Autonomías con mayor grado de auto-gobierno alcanzan cuotas aún más amplias que ésta.

[557] Wibbels (2005), p. 68.

[558] Wibbels (2005), pp. 87-108.

[559] No sólo cabría citar la experiencia de 1982 a 1996, de países como los nueve que cita Wibbels en el Cuadro 4.1 de su libro, que van desde los que se han comportado históricamente mal, como Argentina, Brasil, México y Venezuela, hasta Malasia, la única federación que mejor ha funcionado entre los países en vías de desarrollo. También se podría aludir a las dificultades por las que está pasando la República Federal de Alemania y las que le esperan a España (cf. Darnstädt (2006).

[560] La falta de definición de las competencias respectivas del Estado central y las provincias o autonomías en una Federación puede dar lugar a tres fenómenos de: o bien 1) una continua extensión de la enmienda 10ª de su Constitución referente a los poderes no delegados a la Federación; o bien 2) una parálisis política como la de Alemania, en la que los *Länder* sólo tienen poder de veto; o bien 3) una deriva como la de España hacia la disolución de la Federación y la creación de una Confederación imperfecta

[561] Las consecuencias de actividades que repercuten en terceras personas sin que éstas hayan participado en su realización se llaman ‘costes externos’ en el caso de un daño producido por terceros, como podría ser el recalentamiento de la Tierra por emisiones excesivas de anhídrido carbónico; o ‘beneficios externos’ en el caso de quien recibe un bien sin sufragar la producción, como el del caso de un descubrimiento científico. El conjunto de los beneficios y costes externos puede reducirse estableciendo derechos de propiedad sobre bienes que no pertenecen a nadie. El coste externo de la suciedad de las playas puede resolverse privatizándolas, con lo cual el dueño podría cobrar por su uso y mantenerlos limpios para satisfacer a sus clientes. El beneficio externo de la investigación científica puede ‘internalizarse’ con un sistema de patentes. Véase Coase (1960).

[562] Buchanan y Tullock (1962), pp. 43-44.

[563] Buchanan y Tullock (1962), p. 47.

[564] Según relata el Dr. Kloczowski (2004), la elite de la nobleza polaca solía ir a estudiar a Padua a finales del siglo XV y principios del XVI. Allí esos nobles se imbuyeron de la historia de la República romana y tomaron profunda admiración por la República de Venecia. En Polonia crearon la *Serenissima Respublica Poloniae*, que duró con más o menos fortuna hasta 1795. A la cabeza del Estado se encontraba un rey electivo. Al acceder al Trono, el rey tenía que jurar fidelidad a la Constitución y no los súbditos al

rey. Esa Constitución se componía de dos documentos, *Acta Henriciana* y *Pacta conventa*, que le prohibían designar sucesor; tampoco podía declarar la guerra sin permiso de la Cámara de nobles o *Seym* ni crear impuestos sin permiso de tal Cámara. Se le prohibía mantener un ejército permanente, al contrario de los nobles, que sí podían. Dos derechos reforzaban las libertades de los nobles: el aludido *liberum veto* y el derecho de confederación. Por el primero, las cuestiones podían ser paralizadas por una minoría, que sólo se dejaba de lado en caso de empecinamiento excesivo; por el segundo, las minorías tenían derecho de separación de la República o derecho a buscar apoyos internos para su actitud negativa.

[565] Los contratos del mercado económico son Pareto-óptimos en condiciones de libre competencia. No se necesita que la competencia sea perfecta (es decir, inalcanzable, como exigen muchos enemigos del libre mercado). Basta con que haya libre entrada en el mercado y libre salida de él. La condición de libre entrada de demandantes y oferentes basta si queremos definir la libre competencia para un momento dado y un trato bilateral: «dentro de un orden legal específico, si la entrada es libre, los intercambios de mercado se hacen bajo la regla implícita de unanimidad»; la razón de ello es que, si hay un tercero que pueda ofrecer a los dos transactores condiciones distintas de lo acordado entre ellos y ellos mantienen el trato, ese acuerdo habrá pasado la prueba del consenso (Buchanan (1984), p. 270). Cuando se quiera definir la libre competencia como lo que caracteriza la dinámica de un sector, en el cual entran y del cual salen productores y demandantes buscando igualar su remuneración en todos los sectores, entonces la condición de libre salida también es necesaria (Stigler (1957), pp. 260 y 261. Stigler (1968), p. 16).

[566] Sen (1970), cap. 2.

[567] Cierto es que, en el mundo actual, son cada vez más abundantes las circunstancias y ocasiones en que las autoridades se interfieren en los libres acuerdos de las partes. Así, el contrato de trabajo ocupaba en el Código Civil español de 1889 no más de cuatro artículos: ahora el Derecho laboral ocupa estante tras estante en las bibliotecas jurídicas.

[568] Sen (1970), 2.3.

[569] A veces este tipo de intromisiones se llevan a cabo con buenas intenciones, como es el caso de la prohibición del consumo y compraventa de drogas entre personas adultas, con el efecto no querido de incentivar su producción por las ganancias ilegales que se derivan de su escasez.

[570] Buchanan y Tullock (1962), p. 80.

[571] Supone Rawls (1972), p. 12, que, al iniciarse el proceso de acuerdo Constitucional, «nadie sabe su lugar en la sociedad, su posición de clase o estatus social, ni tampoco sabe nadie su suerte en la distribución de los activos y capacidades naturales, su inteligencia, su fuerza, y demás. Incluso supongo que los contratantes [del Contrato social] desconocen su concepto del bien o sus especiales propensiones psicológicas» (p. 12).

[572] Rawls decidió de su mano mayor que el Contrato social comprendería dos principios: «Primero: cada persona tendrá un derecho igual a la más extensa libertad básica compatible con igual libertad para los demás. Segundo: las desigualdades sociales se organizarán de manera que a) pueda esperarse razonablemente que supongan una ventaja para todos, y b) que correspondan a puestos abiertos a todos» (p. 60).

[573] Quienes quieran seguir la lógica de la demostración pueden encontrarla en Sen (1970), cap. 6 y 6*; y Sen (1980); y Sen (1983).

[574] Cargile (2002), p. 105.

[575] Sorensen (2002), 2. Quizá la realidad no se acomode del todo al principio de no contradicción. En el mundo cuántico de lo infinitamente pequeño es posible que algo esté y no esté a la vez en un mismo lugar: recuerden el famoso gato de Schrödinger.

[576] Cargile (2002), p. 105.

[577] La paradoja del liberal paretiano de Sen nace de que las funciones de utilidad de estas dos personas incluyen, además de la que obtienen de sus propias acciones la que les viene de las acciones del otro. Esto ocurre frecuentemente en las funciones de utilidad de los individuos —las de las madres incluyen la felicidad de sus hijos, las de los envidiosos, la fortuna del prójimo—. En este caso, Sen, que instintivamente se pone del lado de Libertino, habla del desagradable rasgo de carácter de Puritano: «noseyness» o la inclinación a meter las narices en los asuntos de los demás. Sen (1970), apartado 6.5.

[578] En cierto modo lo admite Sen (1980), apartado 6.6, pp. 85-86, al considerar posibles las críticas al principio *U* de dominio irrestricto. Pero los únicos remedios para la paradoja y la defensa de la libertad individual (de Libertino), dice, «no se encontrarán en mecanismos de elección colectiva, sino en el desarrollo de valores y preferencias que respeten la privacidad y las elecciones personales de cada uno». Esta solución me parece muy inferior a la que propongo de introducir los derechos de propiedad para determinar

quién decide el uso del libro.

[579] Contra lo que afirma Sen (1983), sección IX, si se ordenan lexicográficamente los valores y la propiedad privada es previa y superior a cualquier voto político, por unánime que sea, entonces sí es posible acordar luego entre particulares contratos que mejoren la situación desde el punto de vista del criterio de Pareto, es decir, mejorando a los contratantes sin empeorar a nadie más.

[580] La comparación de preferencias de distinta intensidad es el Santo Grial de la Teoría del Bienestar: lo tienen a mano en el mercado y no lo han visto.

[581] La propiedad privada resuelve otro problema que plantea la calificación de los acuerdos y contratos privados como 'unánimes'. En efecto, cualquier intercambio de bienes y servicios por un precio modifica los precios del mercado. Si saco una casa a la venta, empujo los precios a la baja, aunque sea infinitesimalmente. Lo mismo ocurre si soy un inmigrante que ofrezco en el mercado mis servicios a menor precio que los trabajadores locales. Esa presión a la baja de los precios afecta a los demás propietarios de capital inmobiliario, financiero o humano, pues sufren una pérdida en el valor de sus activos sin ninguna 'culpa' por su parte. La tentación de usar el voto para contrarrestar esos movimientos de un mercado competitivo sería irresistible, a no ser que la propiedad y las consecuencias incluso negativas de su ejercicio se califiquen de valor con precedencia (lexicográfica) a las decisiones democráticas.

[582] Hayek (1960), cap. 10. Cuando la ley es general, abstracta y aplicable a todos, «la ley nos hace libres».

[583] Buchanan y Tullock (1962), pp. 290-293.

[584] Colomer (2004) quizá no tome en cuenta suficientemente, en su instructivo estudio de los sistemas electorales del mundo, la importancia del reducido tamaño del distrito representado para multiplicar la capacidad de influencia de grupos de presión: cuanto más pequeña sea la '*constituency*' del representante, más esclavo es de las pequeñas coaliciones de intereses. Olson (1965, 1971), cap. I, «A Theory of Groups and Organisations», sección D, «Small Groups» y sección E, «'Exclusive' and 'Inclusive' Groups».

[585] Cierto es que la Constitución de EEUU no define tan a las claras la revisión judicial como el poder de veto presidencial, pero no parece que se haga violencia al texto constitucional al aceptarla**.** Barnett (2004), pp. 31-132.

[586] Barnett (2004), p. 143.

[587] Wibbels (2005).
[588] Barnett (2004), cap. 9.
[589] Talmon (1955), p. 47.
[590] Hoppe (2004), pp. 298-299. El título en inglés dice: «Democracia, la diosa fallida: la política y la economía de la monarquía, la democracia y el orden social». El título de la traducción española es menos revelador: *Monarquía, democracia y orden natural: una visión austríaca de la era americana.*
[591] Véase Linde (2006).
[592] Parry (1978), pp. 6 y 7. No hay documentación directa en apoyo de la afirmación de que Locke criticó a Hobbes sin nombrarlo, aunque sí indicios indirectos, dice Parry.
[593] El mismo carácter poco práctico tienen las propuestas de Hayek de limitar el voto activo y pasivo para cerrar el paso a los abusos de la democracia mayoritaria, Hayek (1973-1979), Vol. 3, *El orden político de un pueblo libre.*
[594] Por un lado, León XIII reafirmó en *Rerum novarum* el derecho de propiedad privada individual pero sin ligar su necesidad al estado de corrupción del ser humano después de la caída, como era la tradición patrística; por otro exhortó al Estado a prohibir abusos en el trabajo y recomendó la vía asociativa de sindicatos y cooperativas a los católicos, lo que sacaba la teología moral de la Iglesia de su marco agrarista. ¡Toda una transformación!
[595] Bandas de campesinos ingleses que, en 1811-1812 y supuestamente capitaneadas por un mítico *King Ludd*, rompían las nuevas trilladoras y arados de vapor porque les desplazaban de sus puestos de trabajo.
[596] Ramussen y Uyl (1997), p. 47, inspirados por la ética de Aristóteles.
[597] Mandelbaum (2005), pp. 25-30. El subtítulo del libro es elocuente. «De cómo América desempeña el papel de Gobierno del Mundo en el siglo XXI». Se entiende, pues, que sí es legítima la guerra como medio de defensa o prevención frente a agresiones foráneas y como acción de policía para mantener el orden mundial
[598] No hace falta insistir en que la mundialización de las economías nacionales hunde sus raíces en la historia y se remonta al menos a los descubrimientos de portugueses y españoles en los siglos XV y XVI.
[599] Schumpeter (1943), cap. VII, p. 83. Cursivas en el original.
[600] Prefacio de la primera edición, fechado en 1942.

[601] Documento visto por Varela (1988, p. 129) en la Biblioteca del Colegio de la Inmaculada de Gijón, folio 216, «Observaciones de D. Rafael Floranes sobre 'el Informe de L[ey]. A[graria]', con notas de Jovellanos».
[602] Olson (1982), pp. 138-139.
[603] Véase, por ejemplo, Bhagwati (2004).
[604] Tomado casi *verbatim* de Landes (1970), Introducción, p. 1.
[605] Jared Diamond (1997) detalla las diferencias regionales del curso de la historia, al preguntarse por qué no fue Atahualpa el que hizo preso a Carlos V.
[606] Y, en medida no despreciable, de Suiza sobre todo por lo que se refiere a la industria de tintes sintéticos. Landes (1970), pp. 269-276.
[607] Pérez (2004), p. 35, cuadro 2.1 y p. 39, cuadro 2.2.
[608] Véase una explicación sencilla en el cap. 22. «Endogenous Technological Change», de Warsh (2002).
[609] Bono (1967).
[610] Seldon (1998), parte III.
[611] Hayek (1944), cap. 11.
[612] Negroponte (1995).
[613] Durante la década de 1980, por influencia del pensamiento centralizador de Bill Clinton y Al Gore, se representó el futuro de las telecomunicaciones y la transmisión de información con la metáfora de las 'autopistas de la información', como si fueran carreteras trazadas según los planos de un Ministerio Federal de Transportes. En vez de eso, ha nacido espontáneamente una red neuronal no planeada. Véase Ariño, Cuétara, Noriega (MS 2004).
[614] Popper (1956, 1963), pp. 364-376.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acton, John Emerich, First Baron Acton (1878): «Sir Erskin May's *Democracy in Europe*», *Essays in the History of Liberty*, editado por J. Rufus Fears, volumen I de *Selected Writings of Lord Acton*. Liberty Fund, Indianapolis, 1985.

Allan, T.R.S. (1998): «Rule of Law», en *The New Palgrave Dictionary of Economics and the Law*, vol. 3.

Allen, H.C. (1964): *A Concise History of the USA*. Ernest Benn, Londres.

Alonso-Cortés, Ángel (2005): *El fantasma de la máquina del lenguaje. Por qué el lenguaje no es un autómata*. Biblioteca Nueva, Madrid.

Álvarez, J. F. (1992): «¿Es inteligente ser racional?», *Sistema*, nº 109, pp. 73-91.

Andreski, Stanislav (1965): *The Uses of Comparative Sociology*. University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

Aquino, Sto. Tomás de – (1998): *Suma Teológica*, 5 vols. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Arellano, José Pablo (2006): «Del déficit al superávit fiscal. Razones para una transformación estructural en Chile», en *Estudios públicos*, nº 101, Verano, pp. 165-186

Ariño, Gaspar, Cuétara, Juan Miguel de la, y Noriega, Raquel (MS 2004): «Hacia un nuevo papel del Estado en las telecomunicaciones».

Aristóteles (2003): *Moral, a Nicómaco*, traducción de Patricio de Azcárate. Colección Austral nº 270, Espasa Calpe, Madrid.

Arrow, Kenneth J. (1951): *Social Choice and Individual Values*. Traducido como *Elección social y valores individuales*. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1974.

Artola, Miguel (2005): *Constitucionalismo en la historia*. Crítica, Barcelona.

Atkins, Peter (1995): *The Periodic Kingdom. A Journey into the Land of Chemical Elements*. Phoenix Paperback, Weidenfeld and Nicholson, Londres.

Axelrod, Robert (1984): *The Evolution of Cooperation*. Basic Books, Nueva York.

Ayittey, George B.N. (2002): «Why Africa is Poor», en Morris (2002).

Baker, Keith Michael (1992a): «Constitution», en François Furet y Mona Ozouf: *Dictionnaire critique de la Révolution française*, volumen titulado

Institutions et créations. Flammarion, Paris.
Baker, Keith Michael (1992 b) : «Souveraineté», en François Furet y Mona Ozouf: *Dictionnaire critique de la Révolution française*, volumen titulado *Idées*. Flammarion, Paris.
Barnett, Randy E. (2004): *Restoring the lost Constitution: The presumption of liberts.* Princetown University Press.
Barry, Brian y Hardin, Russell (1982): *Rational Man and Irrational Society? An Introduction and a Sourcebook*. Sage Publications, London.
Bartholomew, James (2004): *The Welfare State We're In*. Politico's Publishing, Londres.
Basham, Patrick y Polhill, Dennis (2005): *Uncompetitive Elections and the American Political System*, en *Policy Analysis*, nº 547 (30 de junio). Cato Institute, Washington D.C.
Beattie, David (2004): *Liechtenstein. A Modern History*. Frank P. van Eck Publishers, Triesen.
Becker, Gary (1976): «The Economic Approach to Human Behavior», en Becker (1995), cap. 1, pp. 1-17.
Becker, Gary (1995): R. Febrero y P. Schwartz, ed., *The Essence of Becker*, Hoover Institution, Stanford University, 1995. Traducción española de Ramón Febrero y Pedro Schwartz, 2ª edición. Ariel, Barcelona, 2001.
Becker, Gary (1996): *Accounting for Tastes*. Harvard University Press.
Becker, Gary (2006a): «On lobbying and campaign spending», *The Becker-Posner Blog*, <http://www.becker-posner-blog.com/archives/2006/4/on_lobbying_and.html>
Becker, Gary (2006 b): «Labor Market Reform in Europe», conferencia pronunciada en la Universidad San Pablo CEU de Madrid, 15 de junio de 2006.
Benda, Julien (1927): *La trahison des clercs*. Les cahiers rouges, Grasset, París, 2003.
Bentham, Jeremy (1823, 1970): J.H. Burns y H.L.A. Hart, eds., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, en *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Athlone Press, Londres.
Berlin, Isaiah (1955): «The originality of Machiavelli», en *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Oxford University Press, 1981.
Berlin, Isaiah (1958): «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, 1969.
Berlin, Isaiah (1999): *The Roots of Romanticism*. Edición de Henry Hardy.

Random House, Londres.
Bernholz, Peter (1998): «Democracy and Capitalism: Are They Compatible in the Long-Run?». Publicado en *The Social Science Research Net Electronic Journal*, August 1998. También en: Dennis C. Mueller and Uwe Cantner (eds.): *Capitalism an Democracy in the 21st Century*. Physica-Verlag. Heidelberg and New York, 2000, pp. 9-22.
Beveridge, William Henry (1942): *Report on Social Insurance and Allied Services*. HMSO, CMND 6404, November. Resumido por Paul Halsall, internet Modern History Sourcebook, January 1999.
Bhagwati, Jagdish (2004): *In Defence of Globalisation*. Oxford University Press.
Black, Duncan (1958): *The Theory of Committees and Elections*. Cambridge University Press.
Blaug, Mark y West, E.G. (1967): *Education. A Framework for Choice. Papers on Historical, Economic and Administrative Aspects of Choice in Education and its Finance*. Institute of Economic Affairs, Londres.
Blundell, John (2005): «Introduction: Hayek, Fisher and *The Road to Serfdom*», en Friedrich A. Hayek: *The Road to Serfdom with The Intellectuals and Socialism*. Institute of Economic Affairs, Londres.
Bodin, Jean (1576): *Les six livres de la République.* Trad. inglesa. Cambridge texts in the History of Political Thought (1992).
Bono, Edward de - (1967): *The Use of Lateral Thinking*. Jonathan Cape, London.
Bossuet, Jacques-Bénigne (1679-1709): *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte.* Trad. inglesa. Cambridge Texts in the History of Political Thought (1990).
Bowles, Samuel y Gintis Herbert (2001): «The Evolution of Strong Reciprocity», Department of Economics, University of Massachusetts, Amherst.
Brunner, Karl y Meckling, William (1977): «The Perception of Man and the Conception of Government», en *Journal of Credit, Money and Banking*. Febrero.
Buchanan, James M. (1977): «Democratic Values in Taxation», en *Freedom in Constitutional Contract: Perspectives of a Political Economist*. Vol. 14, pp. 37 a 45, de *The Collected Works of James M. Buchanan*. Liberty Fund, Indianapolis.
Buchanan, James M. (1984): «Rights, Efficiency, and Exchange. The

Irrelevance of Transaction Costs», en *The Logical Foundations of Constitutional Liberty*. Vol. 1, pp. 260-277 de *The Collected Works of James M. Buchanan*. Liberty Fund, Indianapolis.
Buchanan, James M. (1987): «Constitutional Economics», en *Choice, Contract, and Constitutions*. Vol. 16, pp. 3-14 de *The Collected Works of James M. Buchanan*. Liberty Fund, Indianapolis.
Buchanan, James M. (1989): «The Relatively Absolute Absolutes», en *The Logical Foundations of Constitutional Liberty*. Vol. 1, pp. 442-454 de *The Collected Works of James M. Buchanan*. Liberty Fund, Indianapolis.
Buchanan, James M. (1991): «Constitutional Choice, Rational Ignorance and the Limits of Reason», en *Choice, Contract, and ConstitutionsChoice, Contract, and Constitutions* 147 de *The Collected Works of James M. Buchanan*. Liberty Fund, Indianapolis.
Buchanan, James M. y Tullock, Gordon (1962): *The Calculus of Consent. Logical foundations of constitutional democracy*. Vol. 3 de *The Collected Works of James M. Buchanan*. Liberty Fund, Indianapolis.
Byron, George Gordon, 6th Baron – (1812, 1816, 1818): *Childe Harold's Pilgrimage*. John Murray, London.
Cargile, James (2005): «Logical Pardoxes», en Dale Jacquette, ed., *A Companion to Philosophical Logic*, pp. 105-130. Blackwell, Oxford.
Campomanes, Pedro Rodríguez de (1778): «Plan para desterrar la ociosidad», Archivo Campomanes, 32-12, 32-1, 32-2, 32-4, 32-5. Citado por Llombart (1992), p. 297.
Cánovas del Castillo, Antonio (1888): *Discurso en defensa de la producción nacional pronunciado en el Congreso de los Diputados el día 9 de enero de 1888 por el Excmo. Sr. D. -. Librería Miguel Guijarro, Madrid.* En *Obras completas de Antonio Cánovas del Castillo.* Tomo IV, vol. 5, *Escritos de economía y política.* Fundación Cánovas del Castillo. Madrid, 1997.
Cervantes Saavedra, Miguel de – (1615): *El ingenioso caballero don Quijote de la Mancha,* Parte Segunda. Numerosas ediciones.
Coase, R. H. (1937): «The Nature of the Firm», *Economica* vol. IV, n^{os} 13-16, pp. 386-405.
Coase, R. H. (1960): «The Problem of Social Cost», *Journal of Law and Economics*, vol. III, octubre, pp. 1-44.
Collin, Enrique (1942): *Manual de lógica formal*. Traducc. de Cipriano Montserrat. Luis Gili, Barcelona.
Colomer, Josep María (2004): *Cómo votamos. Los sistemas electorales del*

mundo: pasado, presente y futuro. Gedisa, Barcelona.
Comín, Francisco (1989): «El sector público», en *Estadísticas históricas de España. Siglos XIX y XX*. Coordinado por Albert Carreras. Fundación Banco Exterior, Madrid.
Comín, Francisco (1985): *Fuentes Cuantitativas para el estudio del Sector Público en España, 1801-1890*. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid.
Condorcet, Jean-Marie-Antoine de Caritat, marqués de – (1785): *Discours préliminaire de l'Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*. Imprimerie Royale, Paris. Reproducido en: Condorcet, *Sur les élections et autres textes*, pp. 7-176. Selección de Olivier de Bernon. Corpus des oeuvres de philosophie en langue française. Arthème Fayard [Paris], 1986.
Condorcet (1788): *Lettres d'un Bourgeois de New-Haven à un citoyen de Virginie, sur l'inutilité de partager le pouvoir législatif entre plusieurs corps.* Texto contenido en el primer tomo de *Recherches historiques et politiques sur les Etats Unis de l'Amérique Septentrionale… Par un Citoyen de Virginie* [Filippo Mazzei]*, avec quatre lettres d'un Bourgeois.... A. Colle, et se trouve à Paris, chez Froullé, Libraire, Quai des Augustins au coin de la rue Pavée, 1788.* Reproducido en: Condorcet, *Sur les élections et autres textes*, pp. 203-272. Selección de Olivier de Bernon. Corpus des oeuvres de philosophie en langue française. Arthème Fayard [Paris], 1986.
Condorcet (1795): *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. [Publicado por la Convención purgada de jacobinos tras el golpe de Termidor].
Constant, Benjamin (1815): *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*, en *Écrits politiques*, editados por Marcel Gauchet. Gallimard, París, 1997.
Constant, Benjamin (1819): «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes», en *Écrits politiques*, editados por Marcel Gauchet. Gallimard, París, 1997.
Constitución Española (1978).
Constitución para Europa, *Proyecto de Tratado por el que se establece una –* , Madrid, 2004.
Constitution of the United States (1787), in Edwin Meese III, Matthew Spalding, David Forte, *et al*., eds. The *Heritage Guide to the Constitution*. Heritage Foundation, Washington D.C., 2005.

Dahl, Robert A. (1956): *A Preface to Democratic Theory*. Chicago University Press.
Dahl, Robert A. (1989): *Democracy and its Critics*. Yale University Press, New Haven.
Daley, Herman E. y Cobb, John B. Jr. (1989): *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y un futuro sostenible*. FCE, México, 1993.
Darnstädt Thomas (2005). *La trampa del consenso.* Wagner Trotta, Madrid.
Darwin, Charles (1859): *The Origin of Species*. Penguin Books, 1983.
Darwin, Charles (1871): *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex.*
Dato, Eduardo (1910): *Justicia Social.* Discurso de Ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid.
Declaración universal de los derechos humanos, Naciones Unidas (1948).
Dawkins, Richard (1976): *The Selfish Gene*. Oxford University Press, Oxford.
Declaration of Independence (1776), in Allen (1964).
Delaney, C. F. (1994): «Introduction» de *The Liberalism-Communitarianism Debate*, editado por C.F. Delaney. Rowman & Littlefield, Londres y Maryland.
Desai, Megnad (2002): *Marx's Revenge. The Resurgence of Capitalism and the Death of Statist Socialism*. Verso, Londres, Nueva York, 2004.
Diamond, Jared (1997): *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*. W.W. Norton, Nueva York.
Dickens, William T. y James R. Flynn (2001): «Heritability Estimates Versus Large Environmental Effects: the IQ Paradox Resolved». *Psychological Review*, vol. 108, nº 2 (abril).
Dickinson, H.T.: *Libertad y propiedad. Ideología política británica del siglo XVIII*. Eudeba, Buenos Aires, 1977.
Díez del Corral, Luis (1955): *El liberalismo doctrinario*, en *Obras completas*, vol. I, editadas por Carmen Iglesias. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998.
Dumont Étienne (1802). *Traités de Législation Civile et Pénale, Précedes de principes généraux de Législation, et d'une Vue d'un Corps complet de Droit: terminés par un Essai sur l'influence des temps et des lieux relativement aux lois. par M. Jérémie Bentham [...] Publiés en François [...].* Bossange Masson et Besson. Paris. Tres volúmenes.

The Economist, Londres, varias fechas.
Ekelund, Robert B., Jr. y Tollison, Robert D. (1997): *Politicised Economies. Monarchy, Monopoly, and Mercantilism*. Texas A&M.
Elliot, H.S.R. (1910): «Introduction», *The Letters of John Stuart Mill, edited by*
–. Londres.
Erler, Edward J. (2005): «Moving In?», *The Insider* (Summer 2005), pp. 21-23. Heritage Foundation, Washington D.C.
EUROSTAT (2003): *International Statistical Yearbook*.
Feldman, Allan M. (1987): «Welfare Economics», artículo en vol. 4 de *New Palgrave Dictionary of Economics*.
Ferguson, Adam (1767): *Essay on the History of Civil Society*, traducido por Juan Rincón Jurado. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974.
Ferguson, Niall (2001): *The Cash Nexus. Money and Power in the Modern World (1700-2000)*. Penguin Books (2002), London.
Ferrater Mora, José (1979): *Diccionario de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid (1982).
Filmer, Sir Robert (1680): *Patriarca o el poder natural de los reyes*, en Gambra, Rafael, y Gutiérrez de Gambra, Carmela: *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.

Frank, André Gunder (1998): *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*. University of California Press, Berkeley.
Friedman, Milton (1950): «The Case for Flexible Exchange Rates». En Friedman (1953), pp. 157-203.
Friedman, Milton (1953): *Essays in Positive Economics.* University of Chicago Press.
Friedman, Milton y Friedman, Rose D. (1979): *Free too Choose*. Secker and Warburg, Londres, 1980.
Friedman, Milton y Friedman, Rose D. (1998): *Two Lucky People. Memoirs*. University of Chicago Press.
Freud, Sigmund (1930): *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial, Madrid, 1997.
Fromm, Erich (1941): *El miedo a la libertad*. Traducción de Gino Germani. Paidós, Barcelona, 2002.
Fukuyama, Francis (2004): *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century*. Cornell University Press, Nueva York.

Furet, François (1988): *La Révolution Française*. I, . *I, 1814)*. Hachette, París.
García Delgado, José Luis, director, Cabrera Calvo-Sotelo, Mercedes, Comín Comín, Francisco (1989): *Santiago Alba. Un programa de reforma económica en la España del primer tercio del siglo XX*. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid.
Gelabert, Juan E. (2001): *Castilla convulsa (1631-1652)*. Marcial Pons, Madrid.
Goldwater, Barry (1960): *The Conscience of a Conservative*, with L. Brent Bozell. Citado en Edwin J. Feulner, ed., *The President's Essay 2004*. Heritage Foundation, Washington D.C.
González González, Manuel-Jesús (1979): *La economía política del franquismo (1940-1970). Dinero, mercado y planificación*. Editorial Tecnos, Madrid.
Goodin, Robert E. y Pettit, Philip (1997): *Contemporary Political Philosophy. An anthology*. Blackwell, Oxford.
Gray, John (1993): *Post-Liberalism. Studies in Political Thought*. Routledge, Londres y Nueva York.
Gray, John (1995 a): *Enlightenment's Wake. Politics and culture at the close of the modern age*. Routledge & Kegan Paul, Londres.
Gray, John (1995 b): *Liberalism*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
Guillén, Ana (1990): *El origen del Estado de Bienestar en España (1876-1923): el papel de las ideas en la elaboración de políticas públicas*. Estudio 1990/10. Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, Madrid.
Halévy, Élie (1927): *The Triumph of Reform (1830-1841)*, vol. 3 de *A History of the British People in the Nineteenth Century*. Ernest Benn, Londres, 1961.
Hamilton, Alexander, Madison, James, y Jay, John (1787-1788): *The Federalist Paper*. New American Library of World Books, Mentor, Nueva York, 1961.
Hamilton, Alexander (1791): *Report on Manufactures, Communicated to the House of Representatives December 5, 1791*. En Hamilton, *Papers in Public Credit, Commerce and Finance*, S. McKee jr., ed. Columbia University Press, Nueva York, 1934.
Hamilton, W.D. (1964): «The Genetical Evolution of Social Behaviour», *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, pp. 1-52.

Harrod, Roy (1951): *The Life of John Maynard Keynes*. MacMillan, Londres. Hart, H.L.A. (1961): *The Concept of Law*. Clarendon Press, Oxford. Hassan, Ihab (1971): *The Dismemberment of Orpheus: Towards a Postmodern*

Literature. Oxford University Press.

Hasset, Kevin y Mathur, Aparna (2006): *Taxes and Wages*, en American Enterprise Institute, Working Paper 128 (Junio). www.aei.org/docLib/20060706 /TaxesandWages.pdf.

Hay, J.R. (1977): *The Origins of the Liberal Welfare Reforms, 1906-1914*. MacMillan for the History of Economics Society, Londres.
Hayek, Friedrich von –, ed. (1935): *Collectivist Economic Planning. Critical Studies on the Possibilities of Socialism. By N.G. Pierson, Ludwig v. Mises, Georg Halm & Enrico Barone. Edited with an Introduction and a Concluding Essay by Friedrich A. Hayek.* G. Routledge. Londres. Reeditado en Reprints of Economic Classics, por Augustus M. Kelley, Clifton, 1975.
Hayek, Friedrich von – (1938): «Economics and Knowledge», *Economica* NS IV, reeditado en *Individualism and Economic Order*, pp. 33-56. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1949, 1976.
Hayek, Friedrich von – (1944): *Camino de servidumbre*. Traducción e introducción de José Vergara en 1944. Reedición en 1976 con una introducción de Hayek. Alianza Editorial, Madrid.
Hayek, Friedrich von – (1960): *The Constitution of Liberty*. Routledge & Kegan Paul, Londres.
Hayek, Friedrich von – (1967): *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Routledge & Kegan Paul, Londres.
Hayek, Friedrich von – (1966): «Justice and Individual Rights», publicado en la revista noruega *Farmand*, y reproducida como apéndice del cap. 9 de Hayek (1976).
Hayek, Friedrich von – (1973-1979): *Law, Legislation and Liberty*. Edición corregida en un solo volumen (1982). Routledge & Kegan Paul, Londres. Traducido al español: *Derecho, legislación y libertad.* Unión Editorial, Madrid.
Hayek, Friedrich von – (1976): *The Mirage of Social Justice*, vol. II de Hayek (1973-1979).
Hayek, Friedrich von – (1979): «Epilogue: the Three Sources of Human

Values», en *The Political Order of a Free People*, vol. III de Hayek (1973-79).
Heilbroner, Robert (1974): *An Enquiry into the Human Prospect: Updated and reconsidered for the 1980's*. Norton, Nueva York, 1980.
Henderson, David (2001): *Anti-Liberalism 2000. The rise of new millennium collectivism*. IEA, Londres.
Henderson, David (2004): *The Role of Business in the Modern World. Progress, pressures and prospects for the Market Economy*. IEA, Londres.
High, Jack, ed. (2001): *Competition*. Edward Elgar (colección «Critical Ideas in Economics»), Cheltenham.
Hirschman, A. O. (1970): *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to decline in firms, organizations, and states.* Cambridge, Mass., Harvard.
Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Andrew Cooke, London. Editado por C.B. MacPherson. Pelican Classics, Harmodsworth, 1972.

Hoppe, Hans-Hermann (2004): *Monarquía, democracia y orden natural: una visión austríaca de la era americana*. Ediciones Gondo, Madrid.
Humboldt, Wilhelm von – (1854): *The Sphere and Duties of Government*, traducción de Joseph Coulthard. Original alemán: *Ideen zu einem Versuch über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, publicado póstumamente por su hermano Alexander von Humboldt en 1852. Nuevamente publicado bajo la dirección de J.W. Burrow. Liberty Fund, Indianapolis, 1993.
Hume, David (1739-1740): *A TREATISE of Human Nature: being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into MORAL SUBJECTS.* L.A. Selby-Bigge, ed. OUP, 1975. Traducción y edición española: *Tratado de la naturaleza humana* por Félix Duque. Tecnos, Madrid, 1988.
Hume, David (1748): *An Enquiry Concerning Human Understanding*. L.A. Selby-Bigge. Traducción y edición española: *Investigación sobre el conocimiento humano*, por Jaime de Salas Ortueta. Alianza Editorial, Madrid, 1982.
Hume, David (1752): *Political Discourses*. Reeditados en la Parte II de *Essays Moral, Political, and Literary. Edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller*. Revised Edition. Liberty Classics, Indianapolis, 1987.
Huxley, Aldous (1932): *Brave New World*. Segunda edición, con una

Introducción, 1946. Flamingo, Harper Collins, Londres, 1994.
Huxley, Aldous (1959): *Brave New World Revisited*. Flamingo, Harper Collins, Londres, 1994.
IGAE, Intervención General de la Administración del Estado (2001): *Cuentas de las Administraciones Públicas 2000*, Madrid.
Irons, William (1998): «Adaptively Relevant Environments Versus the Environment of Evolutionary Adaptedness», *Evolutionary Anthro-pology*, vol. 6, pp. 194-204.
Jasay, Anthony (1985): *The State*. Basil Blackwell, London.
Jasay, Anthony (2005): «The Bitter Medicine of Freedom», en *Justice and its Surroundings*. Liberty Fund, Indianápolis, 2002.
Jasay, Anthony (2206): «Reflections from Europe: Stamp Your Feet and Demand a Fair Deal». April 3, 2006: <.http:// www.econlib. org.library/Columns/ Y2006>.
Jevons, William Stanley (1865): *The Coal Question.* Londres.
Johnson, Steven (2005): *Everything Bad is Good for You. How Popular Culture is Making Us Smarter*. Allen Lane, Penguin Books, London.
Kagan, Donald (2004): *The Peloponesian War.* Penguin Books, Nueva York.
Kant, Immanuel (1784): «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (Idea para una historia universal en sentido cosmopolita). *Berliner Monat-Schrift*, noviembre.
Kant, Immanuel (1788): *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Elena Miñana Villagrasa y Manuel García Morente. Colección Austral de Espasa Calpe, Madrid, 1913.
Keynes, John Maynard (1919, 1924): *The Economic Consequences of the Peace*, reproducido en *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. II, 1971.
Keynes, John Maynard (1925): «Am I a Liberal», reproducido en *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. IX *Essays in Persuasion*, pp. 295-306. 1972.
Keynes, John Maynard (1926): «The End of Laissez-Faire», reproducido en *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. IX *Essays in Persuasion*, pp. 272-294. 1972.
Keynes, John Maynard y Henderson, Hubert (1929): *Can Lloyd George Do It? An Examination of the Liberal Pledge*, en *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. IX *Essays in Persuasion*, pp. 86-125. 1972.
Keynes, John Maynard (1936): *General Theory of Employment, Interest, and*

Money. Vol. VII de *The Collected Writings of John Maynard Keynes*. MacMillan, St. Martin's Press, for the Royal Economic Society. Londres, 1973.
Keynes, John Maynard (1949): «My Early Beliefs», reproducido en *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. X *Essays in Biography*, pp. 433-451. 1972.
Kloczowski, Pawel (2004): «Classical Liberalism in Central Europe», in «Liberty Fund Symposium on Classical Liberalism in Central Europe», Torino, 4-7 de marzo. Sin publicar.
Knight, Frank (1944): «The Rights of Man and Natural Law», *Freedom and Reform. Essays in Economics and Social Policy*. Liberty Fund, Indianapolis (1982).
Kolakowski, Leszek (1978): *Main Currents of Marxism. 1- The Founders*. Oxford University Press, 1981.
Landes, David S. (1969): *The Unbound Prometheus. Technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present*. Cambridge University Press.
Landes, David S. (1998): *The Wealth and Poverty of Nations*. Norton, Nueva York.
Leibenstein, Harvey (1966): «Allocative vs. 'X-efficiency'», *American Economic Review*, vol 56, pp. 392-415.
Lemieux, Pierre (2004): «The Public Choice Revolution: Public choice has demystified and undeified the state», *Regulation. The Cato Review of Business and Government*. Fall 2004, vol. 27, nº 3. Cato Institute, Washington D.C.
León XIII (1981): *Rerum novarum*. 15 de mayo. < www.churchforum. org/info/El Papa/ Documentos Pontificios/enciclicas/rerum novarum.htm>
Leoni, Bruno (1961): *La libertad y la ley*. Unión Editorial, Madrid, 1995.
Levitt, Steven D. y Dubner, Stephen J. (2005): *Freakanomics. A rogue economist explores the hidden side of everything.* Penguin Books, Nueva York.
Lincoln, Abraham (1860): *The Gettysburg Address*. Puede verse reproducida en *Encyclopaedia Britannica*, vol. V, p. 229.
Linde, Luis M. (20069: «Mafia como política, política como Mafia». *Revista de Libros*, n.º 120 (diciembre), pp. 27-32.
Lindsey, Brink (2002): *Against the Dead Hand: the uncertain struggle for global capitalism.* John Wiley & Sons, Nueva York.

Locke, John (1688): *Primer libro sobre el gobierno,* en Gambra, Rafael, y Gutiérrez de Gambra, Carmela: *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
Locke, John (1689): *An Essay Concerning the True Origin, Extension and Object of Civil Government*, en *Two Treatises on Government.* Vol. V, The Works ofin Ten Volumes (1823). MacMaster University Archive of the History of Economic Thought.
Lyotard, Jean François (1979): *La condition postmoderne*. Éditions de Minuit.
Llombart, Vicent (1992): *Campomanes, economista y político de Carlos III*. Alianza Editorial, Madrid.
Maddison, Angus (2003): *The World Economy: Historical Statistics*. OCDE, París.
MacIntyre, Alasdair (1984): *After Virtue*. 2ª edición. University of Notre Dame Press.
MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?*. University of Notre Dame Press.
McLellan, David (1973): *Karl Marx. His life and thought*. MacMillan, Londres.
[Malthus, Thomas Robert] (1798): *An Essay on the Principle of Population as it affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet and other Writers.* Londres.
Mandelbaum, Michael (2005): *The Case for Goliath. How America acts as the World's Government in the 21st century.* Public Affairs, Nueva York.
Mariana, Juan de- (1598): *Del Rey y de la institución real*. En Biblioteca de Autores Españoles, tomo XXI. Editorial Atlas, Madrid, 1950.
Marshall, Alfred (1890): *Principles of Economics. An introductory volume*. Edición 9ª (*variorum*), dirigida por C.W. Gillebaud. Macmillan, Londres, 1961.
Marx, Karl (1846): «Tesis sobre Feuerbach», apéndice de *La ideología alemana*. MEGA, Moscú, 1968.
Marx, Karl (1867): *Le capital [Critique de l'économie politique. Livre premier. La production capitaliste*]. En *Oeuvres I, Économie*. Édition établie par Maximilien Rubel. NRF. Paris, 1965.
Marx, Karl (1905-1910): *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Tomo IV. Editorial Cartago SRL, Buenos Aires, 1956.
Marx, Karl y Engels, Friedrich (MS 1846): *La ideología alemana*, MEGA,

1932.
[Marx, Karl y Engels, Friedrich] (1848): *El manifiesto comunista.* Muchas ediciones, aquí citado en *Oeuvres: I. Économie*. Édition établie par Maximilien Rubel. NRF. Paris, 1965.
Mas Colell, Andreu (1974): «Introducción» a K.J. Arrow: *Elección social y valores individuales*. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid.
Matos, Hubert (2002): *Cómo llegó la noche*. Tusquets, Barcelona.
Meese, Edwin III (2005) con Matthew Spalding y David Forte, eds.: *The Heritage Guide to the Constitution.* Heritage Foundation, Washington D.C.
Mill, John Stuart (1848): *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, vols. II y III de *Collected Works of John Stuart Mill,* University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1965.
Mill, John Stuart (1851): «The Regulation of London Water Supply», en *Essays on Economics and Society*, vol. V de *Collected Works of John Stuart Mill,* University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul (1967).
Mill, John Stuart (1854): [Documento en favor de la selección de candidatos a la Administración por oposición], *British Parliamentary Papers, 1854-5*, XX, pp. 92 a 98.
Mill, John Stuart (1862): «Centralisation», vol. XVIII de *Collected Works of John Stuart Mill,* University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul (1977).
Mill, John Stuart (1859): *On Liberty*, en *Essays on Politics and Society*, vol. XVIII de *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1977.
Mill, John Stuart (1859): «Thoughts on Parliamentary Reform», en *Essays on Politics and Society*, vol. XIX de *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1977.
Mill, John Stuart (1863): *Utilitarianism*, en *Essays on Politics and Society*, vol. XIX de *Collected Works of John Stuart Mill,* University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1977.
Mill, John Stuart (1865): *Considerations on Representative Government*, en *Essays on Politics and Society*, vol. XIX de *Collected Works of John Stuart Mill,* University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1977.
Mill, John Stuart (1873): *Autobiography*, vol I de *Collected Works of John Stuart Mill,* University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1981.
Miller, Nicholas R. (1987): «Voting», *New Palgrave* (1987), vol. IV, pp. 826-829.

Mitchell, Daniel J. (2005): *A Brief Guide to the Flat Tax*. Backgrounder nº 1.866. Heritage Foundation,, Washington D.C.
Mithen Steven (2005): *The Singing Neanderthals. The Origins of music, language, mind and body*. Weidenfeld and Nicholson, Londres.
Moliner, María (1977): *Diccionario de uso del español*. Editorial Gredos, Madrid.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de - (1721): *Lettres persanes*. En Montesquieu, T. I de *Oeuvres complètes. Texte présenté et annoté par Roger Caillois*. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1949.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de - (antes de 1748): *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*. En id., *Oeuvres complètes*, vol. 2, edición de Roger Callois. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1949.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de - (1748): *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc. A quoi l'auteur a ajouté des recherches nouvelles sur les lois romaines touchant les successions, sur le lois françoises et sur les lois féodales.* Barrillot et fils, Ginebra. Edición póstuma, 1757, *Oeuvres complètes*, vol. 2, edición de Roger Callois. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1949.
Mora y Araujo, Manuel (2006): «Álvaro Vargas Llosa: *Liberty for Latin America», Estudios Públicos,* nº 103, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile.
Morris Julian (2002): *Sustainable Development. Promoting progress or perpetuating poverty*. Profile Books, Londres (2002).
Mueller, Dennis C. (1996): *Constitutional Democracy*. Oxford University Press.
Mueller, Dennis C. (2003): *Public Choice III*. Cambridge University Press, Cambridge U.K.
Myint, Hla (1954): «The Classical Theory of International Trade and the Undeveloped Countries, en *Economic Journal*, junio.
Myrdal, Alva y Gunnar (1934): *Kris i befolkningsfrågan*. Stockholm, Nya Doxa, 1997 [Cit. Rojas (2001)].
Negroponte, Nicholas (1995): *Being Digital*. Hodder & Stoughton, Londres, 1996.

New Palgrave Dictionary of Economics (1987), compilado por John Eatwell, Murray Milgate y Peter Newman. Macmillan, Londres.
Nisbet, Robert (1953, 2003): «The Contexts of Democracy«, extracto de su *The Quest for Community*, en Edwin J. Feulner, *The President's Essay*. The Heritage Foundation, Washington D.C.

Niskanen, William A. (1971): *Bureaucracy and Representative Government*. Aldine Press, Chicago.
North, Douglass C. (1990): *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Traducido como *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico* en FCE, México, 1993.
Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. Blackwell, Oxford.
Ñanpari, Héctor (2006): «¿Fracasó el liberalismo en América Latina?», *Procesos de Mercado*, vol. III, nº 1, Primavera.
Oates, Wallace E. (1999): «An Essay on Fiscal Federalism», *Journal of Economic Literature*, 37: 1120-1149.
Olson, Mancur (1965, 1971): *The Logic of Collective Action: Public goods and the theory of groups*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1998.
Olson, Mancur (1982): *The Rise and Decline of Nations. Economic growth, stagflation, and social rigidities*. Yale University Press, New Haven.
Ortega y Gasset, José (1914): «Meditaciones del Quijote», En *Obras completas*, Juan Pablo Fusi editor, Tomo II (1902-1915). Instituto Ortega y Gasset, Taurus, Madrid, 2005.
Ortega y Gasset, José (1920): *El Espectador III* (1921), «El *Quijote* en la escuela». En *Obras completas*, Juan Pablo Fusi editor, Tomo II (1902-1915). Instituto Ortega y Gasset, Taurus, Madrid, 2005.
Ortega y Gasset, José (1927): *El Espectador V* (1927), «Notas del vago estío». En *Obras completas*, Juan Pablo Fusi editor, Tomo II (1902-1915). Instituto Ortega y Gasset, Taurus, Madrid, 2005.
Ortega y Gasset, José (1930): *La rebelión de las masas*. En *Obras completas*, Juan Pablo Fusi editor, Tomo IV (1926-1931). Instituto Ortega y Gasset, Taurus, Madrid, 2005.
Ortega y Gasset, José (1939): *Meditación de la técnica*. Lecciones impartidas en 1933, Universidad Internacional de Verano de Santander. Publicadas en 1935 entre abril y octubre de 1935 en *La Nación* de Buenos Aires y por fin, reunidas en Espasa Calpe de Buenos Aires en 1939. En *Obras completas*,

Juan Pablo Fusi editor, tomo V (1932-1940). Instituto Ortega y Gasset, Taurus, Madrid, 2006.
Orwell, George (1949): *Nineteen Eighty-Four*. Secker & Warburg, Londres.
Palmer, Tom G. (2002): «Madison and Multiculturalism: Group Representation, Group Rights, and Constitutionalism», en *James Madison and the Future of Limited Government*, pp. 71-119. Cato Institute, Washington.
Parry, Geraint (1978): *John Locke*. George Allen & Unwin, Londres.
Paz, Octavio (1978): «El ogro filantrópico», en id.: *El Ogro Filantrópico, El Ogro Filantrópico,* 100. Seix Barral, Barcelona, 1979.
Pérez Galdós. Benito (1873-1879): *Cádiz*, octavo de los *Episodios Nacionales.* Alianza Editorial, Madrid, 1976.
Pericles (431 a.C.): «Oración Fúnebre», en Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Ed. Cátedra, Madrid.
Pinillos, José Luis (1997): *El corazón del laberinto. Crónica del fin de una época*. Segunda edición. Espasa, Madrid, 1998.
Pinker, Steven (2002): *The Blank Slate*. The Penguin Group, Nueva York. Traducción castellana: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Paidós Ibérica, 2003.
Piñera, José: *El cascabel al gato* <http://www.josepinera.com>.
Platón (alrededor de 380 a.C): *La República*. Traducción inglesa de H.D.P. Lee. Penguin Classics. Hammondsworth, Middlesex, 1959.
Platón (después de 360 a.C.): *Las leyes*. Traducción inglesa de Trevor J. Saunders. Penguin Classics. Hammondsworth, Middlesex, 1975.
Popper, Karl (1934, 1959): *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson, Londres. Traducido por Víctor Sánchez de Zavala, con el título de *La lógica de la investigación científica*. Editorial Tecnos, Madrid, 1962.
Popper, Karl (1945, 1957): *The Open Society and Its Enemies*. Routledge & Kegan Paul.
Popper (1956, 1963): «The History of Our Time: an optimist's view», en Popper (1963), pp. 364-376.
Popper, Karl (1957): *The Poverty of Historicism*. Routledge & Kegan Paul, Londres. Traducción española de Pedro Schwartz, Taurus, Madrid, 1961.
Popper (1963): *Conjectures and Refutations. The growth of scientific knowledge*. Routledge & Kegan Paul, Londres.
Popper K. y Eccles, John C. (1977): *The Self and its Brain. An argument for Interactionism*. Springer International, Berlin. Trad. española de C. Solís

Santos: *El yo y su cerebro* (1980), Ediciones Roche, Basilea.
Prados de la Escosura, Leandro (2004): *Prados de la Escosura, Leandro (2004): 2000*. Fundación BBVA, Madrid.
Publius [Alexander Hamilton, James Madison, John Jay] (1787-1788): *The Federalist*. Benjamin Fletcher Wright, ed. The Belknap Press of the Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1974.
Punshaw, Robert J. – Jr. (2005): Comentario al art. III, secc. 1, en Edwin Meese III y otros, eds. (2005).
Puy Fraga, Pedro (1996): *Economía política del Estado constitucional. Fundamentos de economía constitucional*. Cedes Editorial, Barcelona.
Ramírez, Lorenzo (2006): «Cuestan más al Estado de lo que ingresan. Las cotizaciones de los inmigrantes a la Seguridad Social crecen desde hace cinco años, pero las prestaciones también». *Expansión*, 8 de septiembre.
Rasmussen, Douglas B. y Den Uyl, Douglas J. (1997): *Liberalism Defended: The challenge of post-modernity*. The Shaftesbury Papers, 9. The Locke Institute. Edward Elgar, Cheltenham.
Ravaillon, Martin (2004): «Pessimistic on Poverty?». *The Economist*. Sección: *Finance and Economics*, 7 de abril de 2005.
Rawls, John (1972): *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford.
Reiss, Stephen (2000): *Who am I? The 16 basic desires that motivate our actions and define our personalities*. Thatcher/Putnam, Nueva York.
Ridley, Matt (1996, 1997): *The Origins of Virtue*. Penguin Books, Londres.
Robbins, Lionel (1932): *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. Londres, MacMillan.
Rodger, N.A.M. (2004): *The Command of the Ocean. A naval history of Britain, 1649-1815*. Penguin Allan Lane, Londres.
Roepke, Walter (1959): «The Economic Necessity of Freedom», en *Modern Age*. 9, vol. 3, n.º 3 (verano).
Rojas, Mauricio (2001): *Beyond the Welfare State: Sweden and the quest for a post-industrial welfare model*. A.B. Timbro, Estocolmo.
Rojas, Mauricio (2002): *The Sorrows of Carmencita. Argentina's crisis in a historical perspective*. A. B. Timbro, Estocolmo
Romer, Paul M. (1990): «Endogenous Technological Change», en *Journal of Political Economy*, vol. 98 n.º 5, pt. 2, pp. S71-S102.
Rothschild, Emma (2001): *Economic Sentiment. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*. Harvard University Press.
Rousseau, Jean Jacques (1762a): *Émile*. Bibliothèque de la Pléiade,

Gallimard, París.
Rousseau, Jean Jacques (1762b): *Du contrat social; ou, Principes du droit politique. Par J.J. Rousseau, citoyen de Genève.* Chez Marc-Michel Rey à Amsterdam. Reeditado en Jean Jacques Rousseau: *Œuvres complètes*, vol. III, *Du Contrat social, écrits politiques*, edición de B. Gagnebin y M. Raymond. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964.
Rubin, Paul H. (2002): *Darwinian Politics. The Evolutionary Origin of Freedom*. Rutgers University Press, New Brunswick.
Sala-i-Martín, Xavier (2005): «The World Distribution of Income: Falling poverty and… convergence, period». Borrador del 9 de octubre. <http:// www.cloumbia.edu/~xs23/papers.htm>
Salin, Pascal (2006): «Should the Democratic Model be Applied to Non-governmental Organizations and to Firms?», en José Casas y Pedro Schwartz, comp.: *Problems of Democracy*. De próxima publicación por Edward Elgar, Aldershot.
Sartori, Giovanni (1987): *¿Qué es la democracia?* Taurus, Buenos Aires, 2003.
Schumpeter, Joseph A. (1912): *The Theory of Economic Development*. Oxford University Press, New York, 1961.
Schumpeter, Joseph A. (1943): *Capitalism, Socialism, and Democracy*. George Allen & Unwi, Londres, 1976.
Schumpeter, Joseph A. (1954): *History of Economic Analysis*. George Allen and Unwin, Londres.
Schwartz, Pedro: *La 'nueva economía política' de John Stuart Mill*. Editorial Tecnos, Madrid, 1968.
Schwartz, Pedro (1987): «The Market and the Metamarket: A review of the contributions of the economic theory of property rights», en *Socialism: Institutional, philosophical and economic issues*, Svetozar Pejovich, comp. Kluwer Academic Publishers, Boston.
Schwartz, Pedro (1996): «¿Importan los hechos para los juicios morales? Una defensa contra la navaja de Hume, basada en la noción de coste de oportunidad». *Telos*, vol. V, nº 2 (diciembre), pp. 87-113. SIEU, Universidad de Santiago de Compostela.
Schwartz, Pedro (1998): *Nuevos ensayos liberales*. Espasa Calpe, Madrid.
Schwartz, Pedro (2006a): «Bentham on Public Choice: utility, sinister interests and the agency problem in democracy», en José Casas y Pedro Schwartz, comp.: *Problems of Democracy*. De próxima publicación por

Edward Elgar, Aldershot.
Schwartz , Pedro (2006b): «*Oliver Twist*, víctima de las Leyes de pobres», en Luis Perdices y Manuel Santos: *Economía y literatura*. Instituto de España y Ecobook. Madrid, 2006.
Schwartz, P., Villar, M. y Castelao, J. (2007): *Financiar directamente al estudiante universitario. Una propuesta para la Universidad madrileña, basada en el principio de la libertad de elección*. CES, Madrid.
Seabright, Paul (2004): *The Company of Strangers: a natural history of economic life*. Princeton University Press.
Seldon, Arthur (1990): *Capitalism*. Basil Blackwell, Oxford y Cambridge.
Seldon, Arthur (1998): *The Dilemma of Democracy: the political economics of over-government*. Hobarth Paper 136. Institute of Economic Affairs, Londres.
Sen, Amartya K. (1970): *Collective Choice and Social Welfare*. Oliver & Boyd, Edimburgo.
Sen, Amartya K. (1977): «Rational Fools. A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory», Herbert Spencer Lecture, en *Philosophy and Public Affairs*, 6 (Summer). Tamb. en *Nueva Economía del bienestar*, José Casas Pardo comp. Universitat de València, 1995.
Sen, Amartya K. (1980): «The Impossibility of a Paretian Liberal», en *Journal of Philosophy*, enero 1983. Reimpreso en F. Hahn and M. Hollis, eds. *Philosophy and Economic Theory*. Oxford, 1989. Tamb. en *Nueva Economía del bienestar*, José Casas Pardo comp., pp. 131-136. Universitat de València, 1995.
Sen, Amartya K. (1983): «Liberty and Social Choice», en *Nueva Economía del bienestar*, José Casas Pardo comp., pp. 443-461. Universitat de València, 1995.
Sen, Amartya K. (1988): «Freedom of Choice: Concept and Content», en *European. Economic Review*, 32.
Sen Amartya K. (1991a): «Opportunities and Freedoms», Primera Lección «Arrow», en Sen (2202) 20, pp. 583-622.
Sen, Amartya K. (1991b): «Processes, Liberty and Rights», Segunda Lección «Arrow», en Sen (2002) 21, pp. 623-658.
Sen, Amartya K. (1991c): «On the Darwinian View of Progress», en Sen (2202), pp. 484-500.
Sen, Amartya K. (1992): *Inequality Reexamined*. Clarendon Press, Oxford. *Nuevo examen de la desigualdad*. Traducción de Ana María Bravo, revisión

de Pedro Schwartz. Alianza Editorial, Madrid, 1995.
Sen, Amartya K. (1993): «Markets and Freedoms», en Sen (2002), cap. 17.
Sen, Amartya K. (1998): Discurso de aceptación del Premio Nobel, en Sen (2002), cap. 2.
Sen, Amartya K. (2000): *Development as Freedom*. Random House, New York.
Sen, Amartya K. (2002): *Rationality and Freedom*. Harvard University Press.
Senior, Nassau William (1836): *An Outline of the Science of Political Economy*. Augustus M. Kelley, Nueva York, 1938.
Shackleton, Robert «Montesquieu», *Encyclopedia Britannica*, vol. 8.
Shakespeare, William (1608): *Coriolanus*, acto I. Muchas ediciones.
Sharp L. (1952) : «Steel Axes for Stone Age Australians», *Human Organisation*, verano, pp., 17-22.
Shaw, George Bernard, et al. (1889): *Fabian Essays on Socialism*. The Fabian Society, Londres.
Sieyès, Abbé Emmanuel-Joseph (1789): *Qu'est-ce que le Tiers État.* Editoriale Champion, Paris, 1888.
Simon, Henry (1948): *Economic Policy for a Free Society*. Chicago University Press.
Skidelsky, Robert (1983-2000): *John Maynard Keynes*, vol. III: *Fighting for Britain, 1937-1946*. Macmillan, Londres.

Smith, Adam (1759, 1790): *The Theory of Moral Sentiments*, en *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Clarendon Press, Oxford, 1976.

Smith, Adam (1776): *An Enquiry upon the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, en *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Clarendon Press, Oxford, 1976.

Smith, Vernon (1998): «The Two Faces of Adam Smith», *Southern Economic Journal*, vol. 65, nº 1, pp. 1-19.
Soboul, Albert (1962): *Histoire de la révolution française*, II, *De la Montagne à Brumaire*. NRF, París.
Sorensen, Roy A. (2002): «Philosophical Implications of Logical Paradoxes», en Dale Jacquette, ed., *A Companion to Philosophical Logic*. Blackwell, Oxford.

Sowell, Thomas (2006): *On Classical Economics*. Yale University Press.
Stephen, James Fitzjames (1874, 1993): *Liberty, Equality, Fraternity*. Stuart D. Warner ed. Liberty Fund, Indianapolis.
Stigler, George J. (1957): «Perfect Competition, Historically Contemplated», en *Journal of Political Economy,* LXV, 1 (Febrero). Reproducido en High (2001), pp. 246-262.
Stigler, George J. (1968): *The Organisation of Industry*. Richard D. Irwin, Homewood, Ill.
Stigler, George J. (1978): «Wealth and Possibly Liberty», en *The Journal of Legal Studies*, vol. VII, nº 2 (junio).
Stigler, George y Becker, Gary (1977): «De Gustibus non est Disputandum», *American Economic Review*, vol. 67, nº 2 (marzo), reproducido en Becker (1995, 2001), cap. 7, pp. 184-208.
Talmon, J. L. (1955): *The Origins of Totalitarian Democracy*. Secker & Warburg, Londres.
Tanzi, Vito (2005): «The Economic Role of the State in the 21st Century», *Cato Journal*, vol. 25, nº 3 (Fall 2005).
Tanzi, Vito y Schuknecht, Ludger (2000): *Public Spending in the 20th Century. A global perspective*. Cambridge University Press, 2000.
Tarski, Alfred (1941): *Introduction to Logic and to the Methodolgy of the Deductive Sciences*. Oxford University Press, Nueva York, 1956.
Taylor, Charles (1995): «Invoking Civil Society» en Goodin y Pettit (1997), pp. 66-77.
Termes, Rafael (2001): *Antropología del capitalismo*. Ediciones Rialp. 2ª edición.
Thomas, Clarence (2005): «Abandoning the Limits on Federal Power», *Cato Policy Report*, XXVII, 4, julio-agosto.
Tiebout, C.M. (1956): «A Pure Theory of Local Expenditure», *Journal of Political Economy*, 64, pp. 416-424.
Tocqueville, Alexis de – (1835-1840): *De la démocratie en Amérique*, Librairie philosophique J. Vrin, París. Citamos *La democracia en América*., traducción y edición crítica de Eduardo Nolla en dos volúmenes. Aguilar, Madrid, 1988.
Tönnies, Ferdinand (1887): *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Traducido como *Community and Civil Society*. Ed. José Harris. Cambridge University Press, 2001.
Touchie, John C.W. (2005): *Hayek and Human Rights. Foundations for a*

Minimalist Approach to Law. Edward Elgar, Aldershot.

Tullock, Gordon (1993): *Rent Seeking*. The Locke Institute. Edward Elgar, Aldershot.
Tullock, Gordon (1994): *The Economics of Non-Human Societies*. Tucson, Pallas Press.
Tucídides [404 a.C.]: *Historia de la guerra del Peloponeso* [Estudiada en Kagan (2004)].
Urrutia, Juan (2005): *La mirada del economista. Biografía intelectual de un filósofo mundano de los 90*. Biblioteca Nueva, Madrid.
Vanberg, Viktor J. (2006): «Democracy, Citizen Sovereignty and Constitutional Economics», en José Casas y Pedro Schwartz, comp.: *Problems of Democracy*. De próxima publicación por Edward Elgar, Aldershot.
Varela, Javier: *Jovellanos*. Alianza Editorial, Madrid.
Vargas Llosa, Álvaro (2004): *Rumbo a la libertad: por qué la izquierda y el 'neoliberalismo' fracasan en América Latina*. Planeta, Buenos Aires.
Vargas Llosa, Álvaro (2005): *Liberty for Latin América. How to undo five hunelsed years of state oppression.* Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York.
Vergara, Francisco (2004): «John Stuart Mill y el utilitarismo; entre los mitos y la realidad», en Manuel Escamilla Castillo ed.: *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*. Universidad de Granada.
Vigo, Adelardo del – (2006): *Economía y ética en el siglo XVI*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
Vives, Juan Luis (1526): *De subventione pauperum*. Estudio preliminar, traducción y notas de L. Fraile Delgado. Madrid, 1997.
Warsh, David (2006): *Knowledge and the Wealth* of *Nations. A Story of economic discovery.* W. W. Norton, Nueva York.
West, E. G. (1965): *Education and the State: A Study in Political Economy*. 3ª edición. Liberty Fund, Indiana, 1994.
Wibbels, Erik (2005): *Federalism and the Market. Intergovernmental conflict and economic reform in the developing world*. Cambridge University Press.
Wicksteed, Phillip H. (1910): *The Common Sense of Political Economy*. Edited with an introduction by Lionel Robbins. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1933.
Whitman, Glen (2006): «Against the New Paternalism: Internalities and the Economics of Self-Control», en *Policy Analysis*, nº 563, 22 de febrero. Cato

Institute, Washington D.C.
Williams, G. C. (1966): *Adaptation and Natural Selection: a critique of some current evolutionary thought*. Princeton University Press, Princeton.
Wilkinson, Will (2005): «Capitalism and Human Nature», *Cato Policy Report*, vol. XXVII, nº. 1 (Enero-Febrero, 2005).
Winden, Frans van – (2006): «The Affect Component of Democracy», en *Problems of Democracy: a Public Choice Perspective.* José Casas Pardo y Pedro Schwartz, comp. En prensa. Edward Elgar, Cheltenham.
Wolf, Martin (2004): *Why Globalisation Works. The case for the global market economy*. Yale, Londres.
Zakaria, Fareed (2003): *The Future of Liberty. Illiberal democracy at home and abroad*. Norton, Nueva York.

ÍNDICE DE CONCEPTOS

Los números en cursiva corresponden a las notas

Abejas 43, 143, 153
Absolutos relativamente absolutos 38,

39, nota *391*, *409*
Acción empresarial 186
Acumulación de riqueza 152, 168 Agresión moralista 173
Agresividad 161, 338
Ahorro 347, 351
Alcohol 135, 191
Alienación 146, 152
Altruismo 161, 164-166, 169, 244,

277, 371
Análisis económico de la política
288, *281*
Animal social 337
Aprendizaje 141, 255, *250*, *254* Aranceles 72, 104, 378, nota 178
Aristocracia 62, 65, 114, 177, 310 Aristóteles 144, 152, 193, 201, *338*,
506, *596*
Arrendamientos urbanos 246
Atavismo 196

Atenas 82, 111, 153
Autarquía 140
Auto-realización 201, 255,
Autodeterminación 98, 231, 323, Autodeterminación nacional 98, *124*
Avances tecnológicos 159, 179, 182, 343 Banco de Inglaterra 120
Bancos centrales 47, 53, 278, 376,
377, *118*
Beneficencia 130, 134, 210, 212, 329 Blogs 192, 339, 362, 365
Bienestar 218, 219, *367*, *401*, *465*, *580* Bienes sociales primarios 228
Bonos escolares 216
Burguesía 51, 118, 128, 147-148, *184* Burocracia 31, 33, 68, 115, 128, 156, 181, 215, 219, 299, 304, 353, 365, *16*
Buscadores de rentas 32, 107-108, 267, 290, 292, 298, 304, 319, 366, *513*, *544*
Calidad de los hijos 163
Cámara Alta 66, 321
Campañas electorales 96, 364
Campeones nacionales 104
Capacidades 107, 118, 124, 163, 190, 201, *402*, *571*
402, *571*
120, 122-127, 145-152, 158-160, 167, 185-187, 196, 207, 208, 218, 244, 254, 269, 280, 298, 334, 339, 344, 345, 348, 351-353, 368, 369, 371, 373, *36*, *179*, *183*, *184*, *305*, *393*
Capitalismo democrático 145, 167, 254, 298, 348, 371, 373
Capitalismo nacionalista 126, 127, *183*
Cártel 114, 125
Castas 168, 254
Católico romano 275
Caza del zorro 310
Ceguera moral 144
Ciclos 353, *185*
Cisne blanco 265
Ciudades mercantiles 111, 112
Civilización 102, 120, 122, 129, 144,
158, 159,162, 176, 178-181, 186,
189, 194, 195, 198, *152*, *305*, *314*,
330

Clusters 107
Coaliciones 22, 96, 140, 158, 163, 174,
290, *536*, *584*
Cocientes medios de inteligencia 191 Coerción 197, 202
Colectivismo y militarismo 127 Comercio 23, 24, 36, 72, 73, 84, 85,
90, 103-105, *14*, *149*
Comercio con extraños 158, 168 *Common law* 31, 60, 114, 272
Competencia 19, 23, 48, 77, 103, 104,
108, 111, 115, 117, 120, 124, 125,
138, 142, 144-146, 148-151, 156,
157, 163, 166-168, 175, 181, 188,
194, 196, 204, 210, 237, 250, 255,
267, 282, 290, 291, 296-298, 300,
302, 310, 317, 322, 329, 330, 333,
343, 354, 355, 358, 361, 362, 364,
369, 372, 373, 375-378, *214*, *161*,
565
Competencia insitucional 157, 310 Comportamiento maximizador 40
Comunismo 50, 128, 144, 184, 192,
19
Comunitarismo 43, 233, 269, 335, 344 Conciencia moral 43, 257
Conductas altruistas 163
Consecuencialismo 264
Conservador 126, 149, 208, 273, 330,
336
Consumismo 105, 177, 183, 351 Contrato social 59, 74, 99, 100, 243,
327, 333, 334, *498*, *571*, *572* Control de cambios 53
Cooperación social 154, 156, 165, 167,
175, 370, *261*, *433*
Corporativismo 131
Corte de Justicia de la Unión
Europea 31
Coste de oportunidad 39, 258, 232 Costumbres 32, 61, 64, 88, 97, 98, 121,
143, 147, 173, 191, 194, 208, 243, 287, 298, 310, 351, 371, *23*, *426*
Cotizaciones de la Seguridad Social 134, 218, 351, *368*
Crisis comerciales 148
Cuáqueros 275

Cultura 21, 38, 90, 119, 142, 158-162, 176-178, 188-190, 194, 195, 198, 222, 235, 240, 270, 322, 334, 341, 357, *3*, *212*
Cumplimiento de los contratos 36, 113, 142, 275, 287, 345, 356, 376, 379, *473*
Darwinismo 163, 166, 168, 175, 291, *277*
'De la cuna a la tumba' 22, 373 Deducción 37, 265, 333
Defectos de los sistemas de votación 292, 293
Defensa 24, 43, 47, 53, 55, 57, 60, 63, 68, 69, 73, 77, 80, 81, 86, 89, 91, 97, 115, 120, 122, 128, 141, 149, 161, 184, 198, 208, 299, 301, 302, 310, 317, 337, 342, 343, 362, 367, 379, *14*, *241*, *459*, *578*, *597*
Déficit en la balanza de pagos 104 Delito 36, 40, 66, 117, 172, 219, 367 Democracia capitalista 187, 352 Democracia directa 75, 78, 93, 328 Democracia liberal 37, 48, 128, 139, 350, 356, 363, 366, 373
Democracia mayoritaria 27, *64*, *124*, *128*, *593*
Democracia representativa 74, 75, 82, 84, 87, 93, 102, 328
Democracia socialista 187, 352, *64* Democracia totalitaria 85
Derecho administrativo 26, 89
Derecho consuetudinario 60, 114, 142 Derecho natural 27, 55, 57, 58, 180, 193, 242-246, 258, *208*, *426*
Derechos humanos 192, 227, 229, 240, 272, 284, 287, 292, 306, 308, 312, 317, 333, 350, 356, 363, 365, 368 Derechos individuales 43, 56, 58, 69, 78, 100, 239, 240, 293
Derechos de las minorías 86
Derechos de propiedad 58, 113, 142,
151, 227, 244, 292, 315-317, 337,
350, 353, 356, 358, 375, *64*, *594* Desarrollo económico 30, 105, 113,
115, 185, 221, 348
Descendencia patrilineal 163
Desempleo 87, 209, 210, 218, 219,
294, 347, 370, *181*, *375*, *378* Desigualdad 36, 53, 146, 152, 207,
221, 224, 236, 241, 248, 249, 250,
436
Deslocalización 36, 108, 149
Desmoralización 146, 179, 212 Déspotas ilustrados 280, 323, 341 Destrucción Creativa 183, 352
Dictadura 76, 89, 131, 139, 183, 187,
295, 323, 369

Dilema del preso 171
Dinero 21, 41, 52, 53, 85, 109, 116,
120, 155, 160, 193, 211, 220, 226,
266, 276, 297, 309, 349, 350, 357,
361, 377, *55*, *379*
Discriminación positiva 250
División de poderes 22, 26, 27, 42, 55,
61, 63-65, 67, 74-76, 81, 82, 95,
102, 103, 122, 149, 319, 322, 326,
327, 342, 343
División del trabajo 26, 63, 107, 116,
124, 144, 145, 147, 148, 152-155,
158, 160, 163, 167, 195, 332, 339 Droga 182, 183, 191, 346, 351
Dumping social 104, 138, 146
Economía constitucional 288, 289,
320, *524*
Economía experimental 172
Economía del Bienestar 281-283 Educación general pública 154, 215,
244, 278, 341
Educación gratuita 213, 215, *181*, *390* Egoísmo 149, 150, 158, 165, *258* Ejecutivo 23, 26, 28, 30, 60, 65, 66, 82,
87, 88, 101, *6*, *7*
Elección social 247, 248, 266, 268,
280, 281, 283, 285, 316, 317, *448*,
464, *465*, *517*
Elites 35, 179, 203, 210, 328, 332 Elitismo 181, 209
Emancipación identitaria 230
Empatía 165
Empresa 21, 33, 111, 125, 132, 138, 154, 156, 216, 225, 237, 254, 276, 287, 307, 335, 352, 368, *196*, *222*, *242*, *368 369*
Empresas públicas 47, 53, 54, 133, 223, 304
Equity 60, 272
Escasez 39, 131, 146, 164, 278, *569* Esclavitud 24, 38, 53, 68, 90, 126, 129, 144, 168, 183, 244, 264, 370 Escuela Austriaca 300, 324, *32*, *555* Escurrir el bulto 164
Especialización 116, 152-154, 163, 179, 332
Especulación 104, 196

Espontaneidad 81, 193, 201, 259 Estado liberal 42, 129-132, 206, 327, 330
Estado totalitario 93
Estado de bienestar 22, 32, 82, 126, 129, 136, 203, 205, 207, 210-214, 218-220, 279, 330, 341, *401* Estado de Derecho 20, 22, 241, 242, 287, 334
Estados fallidos 34, 287, 22
Estados providencia 287, 332
Ética kantiana 266
Eurocentrismo 110
Evolución cultural 143, 144, 168, 194, 196, 198, 364
Evolución social espontánea 193 Evolución de grupo 131
Evolucionismo 19, 168
Excentridad 44, 202
Extensión del mercado 107, 116, 154, 155
Fábricas reales 115
Falacia naturalista 37, 206, *350*
Familia 21, 40, 46, 57, 61, 87, 110, 118, 148, 155, 159, 180, 196, 197, 203, 227, 272, 285, *47*, *375*
Federaciones 34, 88, 304, 322
Federaciones fallidas 30
Federalismo fiscal 299, 300, 302 Fidelidad al grupo 164
Fiscalidad 135, 216, 267, 378
Fordismo 124
Fraternidad 173, 229, 230, 258, 264,
275, *280*, *398*
Frenos y contrapesosnos 19, 23, 24,
331, 42, 47, 58, 65, 67, 70, 78, 79,
101, 103, 159, 286, 304, 305, 319,
321, 350, *6*, *62*
Funcionamientos *508*
Funciones de Bienestar Social 283 Fútbol *251*
251

298, 303, 353
Gato de Schrödingen *575*
Gemeinschaft 197, 244, 246, *47* Gen egoísta 165, 194, *258*, *276*, *432* Germanos 66
Gesellschaft 170, 243, 244, 246, *47*,

210
Globalidad 35, 36, 109, 111, 123 Globalización 35, 110, 221
Gobierno de leyes 117
Gobierno representativo 82, 91, 93,
94, 98, 199
Gobiernos moderados 62, 65, 86 *'Government of the people, by the people, and for the people'* 98, *127* Gran Hermano 183-185, 349, 379 Gran mentira platónica 186
Gremios 114, 115, 120
Grupo de presión 294
Habeas corpus 114, 227, 308
Hambrunas 365, 267
Hipótesis universales 265, *477*
Holista 151, 174
Hombre-masa 176-178, 181, 339 *Homo oeconomicus* 158, 173, 197 *Homo sociologicus* 179
Honor 62, 64, 155, 196
Hormigas 43, 143, 153, 203
Ideal regulador 304, 318, 355
Ideología 51, 126, 130, 207, 208, 211,
273, 283, 284, 332, 336, *19*, *60*, *227* Idioma 21, 165, 174, 182, 184, 193,
234, *549*
Ignoratio elenchi 46, *438*
Igualdad básica 250
Igualdad ante la ley 28, 208, 224, 348,
371, 373
Igualdad de oportunidades 348, *280*, *302*
Igualdad de recursos 250
Imperativo categórico 38, 256, 264, 333, 334
Imperialismo 126
Imperio de la ley 88, *343*
Imprenta 363, 364
Impuesto progresivo 95
Impuesto de sociedades 214, *369* Incapacidad laboral 218
Incentivos 30, 40, 41, 116, 164, 213, 245, 290, 291, 302, 303, 343, 347, 356, 357, 360, *32*, *280*, *532*
Incesto 160, 163, *212*

Independencia nacional 227, 230, 231 Indiferencia 196, 323, *496, 218*
Individualismo 23, 37, 40, 41, 43, 74, 87, 89, 143, 145, 151, 152, 174, 175, 201, 203, 332, 367, *426, 429* Individualismo ético 234, 246
Individualismo metodológico 40, 41, 175, 247, 248, 291
Individualismo monista 175
Inducción 43, 265, 266
Industrialización 115, 123, 137, 223 Industrias nacientes 73, 104
Infelicidad 159, 207, 238
Inflación 33, 45, 52, 53, 137, 276, 278, 290, 347, 375, 377, *188, 553*
Ingeniería social 9, *177*
Innovación emergente 141
Innovación tecnológica 150
Instinto 46, 159-161, 174, 193, 196, 198, *276*
Integración 35, 301, 367
Intelectuales 43, 48, 49, 51, 158, 177, 18, 185, 186, 208, 235, 253, 263, 269, 339, 352, 371
Interés propio 122, 149, 287, 272 Intereses 27-29, 48, 51-53, 63, 70, 71, 75, 79, 95, 114, 115, 128, 140, 151, 157, 160, 168, 170, 173, 206, 232, 291, 303, 311, 320, 346, 375 Intereses de clase 71, 95, 151, 227 Introspección 165
Inversión 117, 142, 150, 164, 255, *184, 381*

Inversores extranjeros 104
Ius gentium 97
Jerarquía de fines 260
Jerarquías de consumo 137, 151 Jerarquías de producción 151, 157,

158, 168
Jubilación 21, 210, 212-214, 344 *Judicial nullification* 321
Judicial review 321
Judicial supremacy 321
Juego de la coordinación 172
Juego de suma negativa 296
Juego de vídeo 189, 190
Juegos positivos de cooperación 168 Juegos repetidos 172
Juicio por jurados 66
Justicia 23, 31, 60, 63, 68, 74, 83, 101,

116, 122, 170, 171, 193, 196, 208,
234, 237, 239, 241, 242, 247, 255,
257, 259, 271, 272, 277, 281, 287,
290, 321, 340, 375, 377, *4*, *14*, *243*,
395, *443*
Justicia social 208, 247, 287
'La carrière ouverte aux talents' 254,
255, *444*
La muerte de Dios 257
Laissez faire 96, 207-209, 222, 282,
283, 349
Ley natural 58, 97, 242
Ley divina 97
Liberalización de 1959 131
Liberal 129-132, 139, 178, 183, 199,
200, 206, 207, 209, 210, *36*, *243*,
358, *386*, *494*, *496*, *501*, *503*, *577* Liberal Paretiano 284, 312, 315-317,
342, *36*, *577*
Liberalismo 224, 227, 232, 234, 257,
274, 276, 285, 286, 331, 334-337,
340, 342, 345, 346, 368, 374, 375,
36, *43*, *357*, *429*, *483*, *485*, *503* Liberalismo clásico 24, 35, 37, 44, 46,
55, 81, 141, 206, 208, 235, 246,
250, 253, 258, 264, 269, 272, 275,
284, 312, 324, 329, 339, 341, 344,
349, 362, 376, *429*
Liberalismo sentimental 208, 209, *357* Libertad 209, 211, 213, *1*, *37*, *139*, *177*,
203, *250*, *314*, *321*, *331*, *343*, *382*, *385*, *387*, *401*, *402*, *405*, *436*, *438*, *465*, *473*, *481*, *485*, *510*, *572*, *578* Libertad civil 85
Libertad comercial y económica 113 Libertad comunal 84, *382*
Libertad negativa 224, 228, 229, 233, 235, 236, *382*, *393*
Libertad positiva 224-226, 228, 229, 235, 251, *382*
Libertad sexual 183
Libertad de asociación 344
Libertad de conciencia 56
Libertad de elegir 44, 205, 206, 213, 250, 251, 258, 277

Libertad de expresión 192, 204, 227, 308
Libertad y riqueza 42, 346, *36*
Liberty from 44
Liberty to 44
Liberum veto 307
Libido 159, 339
Libre comercio 23, 36, 72, 104, 104, 116, 118, 123, 138, 210, 348, 354, 355, 369, 378, *3, 261, 565*
Libre competencia 23, 103, 111, 124, 145, 148, 149, 150, 157, 255, 267, 298, 317, 333, 373, 376
Lobbies 29, 128, 132, 290, 299
Lucha de clases 147, 151
Lucha por la existencia 165
Mandato imperativo 79, 102
Mano invisible 120, 124, *433*
Manos muertas 120
Mayoría simple 292
Medio ambiente 146, 148, 150, 172, *3* Medios de comunicación 26, 32, 109, 192, 298
Memes 194, 195, *325*
Mercantilismo 114, 374, 375
Mercosur 104
Mérito 37, 83, 117, 170, 196, 279, 377, *473*
Meta-preferencias 262
Método hipotético-deductivo 265, 266
Modelo Robinson Crusoe 187 Modernidad 43, 46, 48, 144, 145, 160, 176, 182, 193, *23, 280*
Monarquía 56-57, 62-63, 74-75, 81,
93, 97-98, 113-115, 120, 307, 309,
323, *65, 86, 113, 590*
Monarquía absoluta 93
Monarquías moderadas 60, 64
Monarquías de propiedad privada 324 Monogamia 168
Monopolio 296, 324, 329, 349, 354,
369
Moral y meta-moral 261, 275, *36* Mujer 200, 346, *292*
Mundialización *598*

Mundo3 195, *326*
Música 362, 366, *549*
Musulmán 220, 225
Nación 227, 319, 329, 336, 346, 353 Nacionalismo 227, 302, 329, 335, 336
Naturaleza humana 339, 345, 346 Nazismo 139, 144, 197
Nemine discrepante 307, 308
New deal 68, 208, 220, 222
No-tuísmo 149
Nobleza 97, 177, 180, *564*
Normas laborales 288
Oligarquía 62
Orden léxico 263, *464*
Organización tribal 161
Ostracismo 169, 142
Pacto de Estabilidad y Crecimiento
48, 347, 378
Paradoja del mentiroso 314, 338 Paradojas de las votaciones mayoritarias 283
Parlamento 26, 55, 56, 61, 94, 95, 96,
98, 114, 115, 210, 202, 227, 303,
310, 321, 327, 328, 346, *7, 65, 86* Partidos políticos 32, 151, 294, 303
Patentes 377, *561*
Paternalismo 181, 203, 208, 209, 232,
254, 367, *474*
Paz 58, 60, 82, 97, 102, 121, 123, 127,
140, 210, 211, 232, 257, 274, 292,
301, 322
Pedagogía 31, 96
Pensamiento progresista 51
Planificación 21, 23, 123, 184-188,
219, 243, 277
Planificador benevolente 207, *515* Playas 306, *561*
Pluralismo 231
Pobreza 83, 131, 140, 146, 149, 179, 210, 219, 222, 224, 226, 231, 250, 253, 267, 280, 345, 357, 370, *181*, *381*, *387*, *402*, *465*
Poder ejecutivo 22, 26, 28, 30, 60, 65, 66, 82, 87, 88, 101, *6*
Poder judicial 30, 60, 99, 321, *8* Poder legislativo 59, 65, 66, 78, 101, 7
Poliarquía 93

Polis 43, 84, 271, 328
Política económica 28, 53, 131, 209, 223, 267, 283, *3*, *523*
Populismo 228, 304, 331, 373
Post-modernismo 257
Precio 262, 296, 299, 309, 337, 348, 355, *198*, *515*, *582*
Preferencias 40, 96, 163, *32*, *190*, *465*, *517*, *518*, *532*, *541*, *578*, *580*
Preferencias sobre preferencias 248, 342
Presunción *iuris tantum* 263
Prevaricación del representante 298 Principio de no contradicción 314, *575*
Principio de Pareto 263
Principios generales del Derecho 27 Privatizaciones 47, 53, 132, 140
Problema del agente 292
Producción de alfileres 107
Productividad 229, 316, 362, *184*, *214* Programa infinitamente repetible 190
Programación menos objetable 190 Progresismo 80
Progreso tecnológico 267
Proletariado 51, 118, 147, 151, 177, 187
Promiscuidad 271
Propaganda 50, 184, 348
Propiedad privada 245, 264, 284, 285, 287, 289, 315-318, 324, 332, 333, 345, 379, *14*, *62*, *162*, *473*, *579*, *581*, *594*
Propio interés 63, 103, 116, 123, 149, 156, 168-170, *278*, *433*
Proporcional 22, 94, 293, *368*, *536*, *537*

Proposiciones normativas condicionales 38, 39
Protección arancelaria 115, 354
Protección laboral 216
Protección del consumidor 278
Proteccionismo 73, 125, 131, 329, *178*
Protestantismo 56, 58, 97, 212, *2*
Providencia 329, 332
Psicología evolucionista 141, 142, 149, 161, 163, *200*
Public Choice 288, 302, *281*
Publicidad 183, 211
Pueblo 231, 286, 291, 293, 305, 322, 323, 328, 352, 375, 378, 7, *86*, *124*, *128*, *359*, *593*
Razas 86, 127, 153, 165-167, *277*, *444*

Racionalismo crítico 261
Razón 37, 46, 74, 80, 174, 175, 193, 194, 196, 197, 200, *280*, *460*, *465*
Reality Shows 32, 190
Reciprocidad 149, 164, 166, 169, 170, 171, 174, *6*, *262*
Reconstrucción racional 268, 333
Rectángulo de Tullock 296, 297
Redistribución de la riqueza 39
Reductivismo 41, 166
Referéndum 21, 79, 323, 328, *86*
Regeneracionista 130
Registro electoral 86
Relativismo 228, 231, 232, 262
Religión 275, 323, 327, 335, *47*, *389*, *444*
Rendimientos de escala 107
República 232, 243, 301, 321, 327, 328, 331, 342, *532*, *551*, *559*, *564*
Reserva de ley 242
Responsabilidad personal 340, 373
Responsabilidad social corporativa 361, 369, *197*
Segunda o nueva economía del Bienestar 282
Selección natural 165, 175, 194
Selección social 39
Separación y división de poderes 22, 26, 27, 42, 55, 67, 76, 82, 102, 103, 122, 319, 322, 343
Servicios de salud 212, 213, 215
Simios 141, 155
Sindicatos 32, 220, 291, *594*
Sistema D'Hont 94, 293
Sistema uninominal a una sola vuelta 94 Sistemas bicamerales 320
Sistemas mayoritarios a una sola vuelta 293
Sistemas mayoritarios a dos vueltas 293
Sistemas proporcionales corregidos 293
Sistemas proporcionales puros 293, 537
Soberanía 25, 27, 71, 73, 75, 76, 81, 82, 87, 88, 92, 93, 97, 98, 101, 102, 225, 230, 240, 241, 243, 301, 317, 323, 328, *86*
Soberanía del Derecho 240, 241
Soberanía popular 19, 75, 81, 87, 88, 92, 93, 97-99, 101, 186, 293, 323, 328, *121*, *137*

Sobreproducción 27, 148
Social Choice 266, 267, 280, 283, 288
Social-democracia 36, 222
Socialismo 21, 50, 87, 118, 127, 139, 147, 180, 185-187, 253, 289, 332, 335, 339, 350, 351, 352, 356, 368, *183, 354*
Sociedades de abejas y hormigas 143
Sociobiología 281
Socorro de pobres 211-213, *363*
Solidaridad 151, 173, 174, 196, 210, 227, *276, 280*
Soviet 100, 144
Status 142, 226, 230, 324
Sublimación 161
Subsidiariedad 22, 132
Subsidio de paro 218, 219, 379
Sufragio femenino 263
Sufragio masculino universal 86
Super-ego 160
Supuesto de racionalidad 41
Suum cuique 116
Taylorismo 125
Tecnología 48, 50, 111, 118, 181, 184, 188, 224, 326, 348, 356, 357, *184, 515*
Televisión 30, 32, 166, 183, 184, 189, 219, 339, 349, 360, 363, 364, 366
Teorema de imposibilidad de Arrow 283, *36, 538*
Teoría de juegos 171
Teoría del conocimiento 50, 237, 239, 265
Teoría de la decisión pública 288
Tercer Mundo 149, 222
Termitas 143, 153
Tiranía 62, 88, 117, 194, 202, 253, 277, 286
Tit-for-tat 172
Tolerancia 199, *496*
Tontos racionales 174, *275*
Tragedia 128, 201, 232, 233
Transferencias 135, 137, *190*
Transnacionales 138
Triángulo de Harberger 296

Tribunal Constitucional 89, 102
Tribunal Supremo 31, 68, 72, 99, *6*, *14*

Trueque 154, 170
'Un hombre, un voto' 92
Unanimidad 96, 103, *131*, *565*
Unión Europea 22, 31, 88, 104, 216,

310, 321, *4*
Utilitarismo 269, 331, 332, *474* Valores y hechos 39, 258
Velo de ignorancia 311, 334
Velo de incertidumbre 311
Veto presidencial en EE.UU 320, Veto real suspensivo 75
Violencia 100, 111, 119, 142, 157, 163,

191, 197, 216, *243*, *385*, *585* Virtud 37, 62-65, 80, 149, 160, 174,
201, 269, 270, *139*
Voluntad general 74, 76, 87, 100, 232,
292, *448*
Votante mediano 292, 294, 295, 297,
353
Voto plural 92

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Los números en cursiva corresponden a las notas

Acton, John Emerich, First Baron Acton
Adenauer, Konrad 52, 139
África 86, 126
Alba, Santiago 208
Alitalia 222
Allan, T.R.S. *6*
Allen, H.C. *78*
Alonso-Cortés, Ángel *254*
Álvarez, J, F. *275*
Anguinis, Marcos *42*

Antígona 233
Aquino, Sto. Tomás de 20, *62*
Argentina 36, 54, 128, 139, 374, 375, *559*
Ariño, Gaspar *613*
Aristóteles 20, 43, 61, 62, 144, 152, 193, 201, 233, 244, 266, 270, 338, *338, 506, 596*
Arrow, Kenneth J. 280, 283, 285, *36, 517, 538*
Artola, Miguel 129, *66, 88*
Asquith, Herbert Henry126, 330, *359*
Atahualpa *605*
Ateliers Nationaux 87
Atenas 111, 112, 153
Atkins, Peter *259*
Attlee, Clement 139
Augsburgo 364
Australia 110, 155, *152*
Ayittey, George B.N. *22*
Axelrod, Robert 172
Azaña, Manuel 364
Aznar, José María 140
Baboeuf, François Noël 332
Bacon, Francis 265
Baker, Keith Michael 98, *86, 121* Banco Central Europeo *118*
Banco de España 129
Banco Mundial 222, 223
Bangalore 223
Barnett *586, 588*
Barone, Enrico 187, *515*
Bartholomew, James 219, 370
Basham, Patrick 139, *10*
Baumol, William S. 250
Beattie, David *86*
Beaumont, Gustave 87
Becker, Gary 38, 52, 216, 297, *281, 376, 433, 546*
Bela Kun 139
Bellamy, Edward 125
Benda, Julien 185

Bentham, Jeremy 20, 47, 91, 206, *44*, *352*, *427*
Berlin, Isaiah 44, 45, 48, 201, 202, *243*, *335*, *343*, *382*, *385*, *387*, *396*, *404*, *405*
Bernholz, Peter 139, *194*, *195*
Beveridge, William Henry 210, 212, 270
Bhagwati, Jagdish *603*
Biblia 364
Bismarck, Otto von 123, 125, 126, 212 Black, Duncan *190*
Blaug, Mark W. *370*
Blundell, John *56*
Bodin, Jean 97
Boers 370
Bono, Edward de *609*
Bossuet, Jacques-Bénigne 97
Bowles, Samuel y Gintis Herbert *203* Boyne, batalla de 56
Bravo, Ana dedic., *510*
Briones, José *8*
Brown, Donald E. *212*
Brunner, Karl 293, 492
Buchanan, James M. 48, 261, *131*, *214*, *409*, *530*, *565*
Burlamaqui, Jean Jacques 101
Burrow, J.W. *334*
Bush, George W. *541*
Byron, George Gordon, 6th Baron *386*
Calvo Sotelo, José 131
Cámara de los Comunes *534*
Cámara de los Lores 310
Cambó Francesc 131
Campomanes, Pedro Rodríguez de *363*
CAMPSA 131
Canalejas, José 130
Cánovas del Castillo, Antonio 277
Cargile, James *574*
Carlos I de Inglaterra 114
Carlos V 363, *605*
Castelao, J. *372*
Castro, Fidel *510*

Cervantes Saavedra, Miguel de *509*
Chamberlain, Joseph 127, 167
Chang Khai Sheck 139
Chevalier, Michel 123
Chirac, Jacques, 220, *534*
Churchill,Winston 139, 373
Cicerón, Marco Tulio 20
Clark, Colin *188*
Clark, Ludwig Erhard *198*
Clinton, William Jefferson 220, *613*
Coase, R. H. 151, *62, 242, 519, 561*
Cobb, John B. Jr. *217*
Cobden, William 123
Collin, Enrique *462*
Colbert, Jean-Baptiste 114
Colomer, Josep María *104, 532, 533, 584* Comanescu, Dan Christian *207*
Comín, Francisco 133, 135
Compañía de Indias 111
Comunidad Europea 132
Comunitarismo 43, 233, 269, 335, 344
Condorcet, Jean Marie Antoine de Caritat, marqués de 72-73, 77-80, *92, 134*
Conferencia de Berlín de 1884 126
Consejo de Economía Nacional 131
Constant, Benjamin 80-85, 109, 122, 202, *95*
Constitución de 1791 75, 76, 215, 309
Constitución del Año II 76
Constitución de Inglaterra 24, 65
Constitución de los EEUU de 1787 19, 30, 31, 72, 73, 98, 99, *6, 585*
Constitución española de 1978 32, *16*
Constitución Europea 20-23
Convención de Filadelfia 67, 69, 71
Constitutción de Virginia 72
Costa, Joaquín 130
Cranston, Maurice 20
Crédito Oficial 132
Creón 233
Croacia 310

Cromwell, Oliver 115, *171*
Cuétara, Juan Miguel de la *613*
Dahl, Robert A. *113*
Daley, Herman E. *217*
Darwin , Charles 165, 168, 276
Dato, Eduardo 130, *182*
Dawkins, Richard 165, 166, 194, 195, *257, 258, 277*
Delaney, C. F. *98*
Den Uyl, Douglas J. 45, 234, 269, 270, 274, *483, 488, 497, 498, 503, 596*
Desai, Megnad 127, *183, 184*
Diamond, Jarred *152, 605*
Dickens, William T. 146, 191
Dickinson, H.T. *60*
Díez del Corral, Luis 81, *95, 103*
Diógenes 278
Dolfuss, Engelbert 139
Dostoiewski, Fyodor Mijaylovich 257
Dresher, Melvin 171
Dubner, Stephen J. *35*
Dworkin, Ronald 250
Eccles, John C. 201, *326*
Ekelund, Robert B., Jr. 115
Elliot, H.S.R. *44*
Encyclopédie Fançaise 107, *233*
Engels, Friedrich 50, 52, 147, 151, 152, 154, 207, *50, 52, 144, 184*
Enrique II de Inglaterra 114
Erhard, Ludwig 52, 139, *198*
Erler, Edward J. *14*
Escocia 106, 112, 113
Escuela Austriaca 300, 324, *32, 555*
Escuela Histórica Escocesa del siglo XVIII 41
España 32, 86, 113, 126, 128, 129, 132, 140, 176, 197, 208, 214, 215, *17, 371, 374, 375, 536, 551, 556, 559, 560*
Espartaquistas 139
Estados Generales 97
Estonia 310
Estrasburgo 364

Estuardo, María 55, 56
États généraux 74
Eubúlides de Megara 314, 315, 338
Fawcett, Henry 116
Federalist Papers 69, 342
Feldman, Allan M. *511*
Felipe IV *113*
Ferguson, Adam 41, 136, *170*
Ferguson, Niall 136
Ferraer Mora, José *36*, *438*
Ferry, Jules 127
Filmer, Sir Robert 57, *60*
Flood, Merril 171
Flynn, James R. *191*
Ford, Henry 182, 183, 359
Fortune Magazine *222*
Francia 33, 55, 60, 63, 66, 71, 73-75, 86, 87, 91, 97, 113,-115, 121, 123, 126, 127, 197, 219, 310, 327, 346, 358, *8*, *178*
Franco, Francisco 130, 131
Frank, André Gunder *153*
Franklin, Benjamin 302
Friedman, Milton y Rose. D. 44, 53, 213, *40*, *55*, *378*, *481*

Freud, Sigmund 48, 158-162, 167, 181, 192-194, 196, 339, *246*, *248*, *249*
Fromm, Erich *314*
Fukuyama, Francis *22*
Furet, François 76, 77, *90*
Galilei, Galileo 265, *204*
Gandhi, Mahatma 140, 223
García Delgado, José Luis *356*
Gelabert, Juan E. *113*
Girondinos 76
Gladstone William Everett 207
Gloriosa Revolución de 1688 55-57
Gobelinos 115
Goethe, Johann Wolfgang 201, *246*
González *v.* Raich *14*

Gore, Al *613*
Gray, John 273, 274, 277, 331, *386*, *494*, *496*
Grecia Clásica 82, 193
Gringrich, Newt 220
Grocio, Hugo 101
Grouchy, Sophie 73
Guadalhorce, Conde de 131
Guardia Civil 129
Guerra Civil inglesa 332
Guerra de los Campesinos 332
Guerra Mundial I 128, 162, 209
Guerra Mundial II 23, 52, 124, 128, 184, 210
Guerra de Peloponeso 83, 98, 112, *100*
Guerra de Secesión 72, 73
Guillén, Ana 182, *191*
Guizot, François 81
Gulag 51
Gulliver 139
Gutenberg, Johannes 366
Halévy, Élie *102*
Hamilton, Alexander 20, 67, 69, 71, 73, 342, *79*
Hamilton, W.D. *257*
Hansa 112, 120
Hare, Thomas *116*
Harrod, Roy *188*
Hart, H.L.A. *426*
Hassan, Ihab *458*
Hasset, Kevin *369*
Hay, J.R. 181, *192*
Hayek, Friedrich von 23, 24, 28, 38, 44, 45, 48, 102, 118, 119, 128, 144, 187, 193-197, 205, 7, 39, *47*, *117*, *137*, *200*, *422*, *424*, *511*, *582*, *593*
Henderson, David 368, 369, *197*
Hitler, Adolf 52, 139, 183
Hobbes, Thomas 20, 63, 100, 101, 162, 193, *247-249*, *592*
Holoceno 141
Homo erectus 109, *151*
Homo ergaster 151

Homo habilis 109
Homo neanderthalis 110
Homo sapiens 110, 111, 141, 143, 164, 165, 173, 338, *202*, *204*
Hoppe, Hans-Hermann 300, 301, 324, *555*, *590*
Humboldt, Wilhelm von 200, 201, 215, *534*
Hume, David 20, 37, 38, 193, *62*, *80*, *139*, *386*
Hungría 128, 139, *2*
Huxley, Aldous 124, 181-183, 188, 189, 192, 339, *297*, *321*
Hyderabad 223
Iglesia de Inglaterra 56
Imperio Chino 110
Imperio Mongol 110
Imperio Otomano 112
Indias castellanas 111
Ingenieros de Caminos 129
Ingenieros de Industriales 129
Ingenieros de Montes 129
INI 132
Inquisición, Santo Oficio de la 364
Institute of Economic Affairs (IEA) 53, 349
Instituto Nacional de Previsión *182*
Instituto Reformas Sociales 130, 208
Irak 197, *540*
Irlanda 56, 98, 137, 197, 310, 345, *171*
Irons, William *202*
Jacobo II 56, 57
Jacobinos 74, 76, 80, 232, 328
Japón 110, 112, 139, 215
Jasay, Anthony 34, 220, *1*, *20*, *62*
Jay, John 69, 302, 342
Jefferson, Thomas 20, 67, 88, 101, 278, 302
Jevons, William Stanley 148, *216*
Jiménez, Juan Ramón 199
Jovellanos, Gaspar Melchor 353, *601*
Johnson, Steven 189, 190
Juan sin Tierra 114
Junkers 125

Jeu de Paume 74
Kant, Immanuel 201, *232, 460*
Kelo v. City of New London *14*
Kérala 223
Keynes, John Maynard 20, 51, 52, 137, 209, *55, 188, 291, 359*
Kirchner, Néstor 54
Klein, Paul *316*
Knight, Frank 38, 260, 261, 341, *28*
Kolakowski, Leszek 50, 152, *50*
Lady Chatterley 313, 315-317
Landes, David S. 117, *162, 604, 606*
Laski, Harold 20
Le Pen, Jean-Marie *534*
Leibenstein, Harvey 298
Lemieux, Pierre *531*
León XIII 130, 208, 330, *594*
Leoni, Bruno 27, *9*
Levitt, Steven D. *35*
Libertino 313, 314, 316, 317, *577, 578*
Liberty Fund *207*
Lincoln, Abraham 98, 101, 328, *127*
Lindsey, Brink 120, 124, 127, 329, *178*
Locke, John 20, 37, 48, 55, 57-61, 65, 67, *592*
Luis XIV 56, 114
Luis XVI 76, 97, 309
Luis XVIII 81, 86
Lutero, Martin 332, 363
Lyotard, Jean François *455*
Llombart, Vicent *363*
Lloyd, George 126, 330, *181, 359*
Madison, Angus 48, 67, 69-71, *75*
Madison, James 67, 69 302, 342
Madoz, Pascual 129
Madre Teresa de Calcuta 149, 274
Magistraturas de Trabajo 131, 132
Malthus, Thomas Robert 148
Mandelbaum, Michael *552, 597*

Mao Zhe Dong 52, 139, 369
María Antonieta 308, 309
Mariana, Juan de *122*
MacIntyre, Alasdaire *456*
Mandelbaum, Michael *552, 597* Maquiavelo, Nicolás 20, 62, *243* Marat, Jean-Paul 63
Marshall, Alfred 52
Marshall, John 68
Mathur, Aparna *369*
Marx, Karl 20, 48, 50, 51, 116-118, 127, 146-148, 151-154, 158, 174, 181, 185, 188, 207, *50, 51, 162, 184*
Matos, Hubert *510*
Maura, Antonio 130, *182*
Maurras, Charles 127
McLellan, David *48*
Meckling, William *492*
Mendizábal, Juan Álvarez 129
Menenio Agrippa 153
Mill, John Stuart 20, 44, 48, 91-96, 137, 199, 200-203, 206, 208-210, *44, 116,-118, 343, 345, 357, 361, 389, 488*
Mill, James 47, *44*
Miller, Nicholas R. *190*
Mises, Ludwig von 187
Mitchell, Daniel J. *57*
Mithen , Steven *151, 253, 254*
Moliner, María *36*
Monte Aventino 153
Mora Araujo, Manuel 374
Morris, Julian 22
Morro de la Habana *510*
Movimiento Fabiano 208
Mozart, Wolfgans Amadeus 202
Mueller, Dennis C. *524*
Muro de Berlín 21, 278, 2, *19*
Mussolini, Benito 139
Myint, Hla *149*
Myrdal, Alva y Gunnar 211

Napoleón I Bonaparte 215, *7, 81*
National Health Service 215
Negroponte, Nicholas 362
Nehru, Jawaharlal 140, 223
New Deal 68, 208
Nisbet, Robert 102
Niskanen, William A. 299
Noriega *613*
North, Douglass C. 116
Nozick, Robert 250, *441*
Nueva York 69, 72, *35*
Nueva Zelanda 345, 346
Nuremberg 364
Ñaupari, Héctor 374-375
Oakeshott, Miguel 20
OCDE 133, 137, *376*
Ockam, Guillermo de 173
Olson, Mancur 38, 290, 291, *584* ONU 222
Orange, Guillermo de 55, 56
Orleáns, Luis Felipe de 82
Orleáns, Luis Felipe de 82
181, 188, 192, *72, 291, 292, 295*
Orwell, George 182-185, 188, 192, *321*
Pacto de la Moncloa 132
Padua *564*
Palmer, Tom G. 70
PANAM 222
Pardo, Lorenzo 131
Pareto, Wifredo 20, *517, 565, 579*
Parry, Geraht *542*
Partido Conservador 126
Partido Laborista *181*
Partido Liberal 126, 209
Partido Socialdemócrata 126
Paz, Octavio 33, 34, *19*
Pérez Galdós. Benito 386
Perón, Juan Domingo 128, 139

Perón, Evita Duarte de *42*
Pericles 83, 98, 153, *100*
Pettit, Philip 82, 335
Pigou, Arthur Cecil 281
Pinillos, José Luis *280, 314, 458*
Pinker, Steven 41, 233, *423, 426*
Piñera, José 216, *373*
Platón 20, 91, 153, 182, 187
Polhill, Denis *10*
Polonia 36, 128, *2, 564*
Popper, Karl Raimund 20, 25, 43, 195, *138, 177, 201, 308, 326, 350, 423, 479, 480, 482, 485, 511*
Posner, Richard A. 297
Post-modernismo 257
Prados de la Escosura, Leandro 134, 135
Prieto, Indalecio 199, *331*
Primo de Rivera, Miguel 130, 131 Proust, Marcel 19-21
Proust, Marcel 19-21
23, 310
Publius 69, *71, 75*
Punshaw, Robert J., Jr. *73*
Puritanos 115, 332
Puy Fraga, Pedro *524*
Quijote de la Mancha, don 180
Ramírez, Lorenzo *187*
Rapoport, Anatol 172
Rasmussen, Douglas B. 45, 234, 269, 270, 274, *483, 488, 497, 498, 503, 596*
Ravaillon, Martin *381*
Rawls, John 228, 250, 257, 268, 311, 333-335, *391, 393, 395, 401, 402, 443, 465, 473, 571, 572*
Reagan, Ronald 140, *2*
Récamier, Mme. de 81
Reino Unido 32, 33, 38, 53, 55, 72, 92, 94, 98, 126, 127, 137, 139, 207, 209, 215-217, 219, 222, 310, 330, 345, 346, *65, 359, 363, 370*
Reiss, Stephen *205*
República Federal de Alemania 52, 124, 126-128, 139, 197, 215, 217, 321, 332, 336, 346, 359, 364, *246, 559*

República Romana 82, 243, *564*
Reserva Federal 150
Retz, Cardenal de *33*
Revolución de 1848 87
Revolución Francesa 38, 73, 81, 212, 227, 229, 254, 309, 329
Revolución Industrial 110, 112, 116, 123, 124, 357
Ridley, Matt 155, 167, 174, *266, 269, 271*, *459*
Rift Valley 110
Robbins, Lionel 20, 187, 209, *515*
Robespierre, Maximilien Fançois 63, 77, 80, 100, 328
Rodger, N.A.M. *59*
Roepke, Walter 335, 356
Rojas, Mauricio 375, *353*, *362*
Roma 61, 112
Roosevelt, Franklin D. 45, 68, 128, 208, 209, *39*
Roseberry, Lord 127
Rothschild, Emma *80, 513*
Rousseau, Jean Jacques 70, 74, 75, 84, 87, 98-102, 201, *84, 132*, *269, 448*
Rubin, Paul H. 141, 142, 157, 200, *203, 205, 244*, *250*, *252*
Rumanía 128
Russell, Bertrand 203, 370
Ryan Air 222
Sabena 222
Saint Gobain, Cristalerías 115
Saint Just, Louis de 63
Sala i Martin, Xavier 221-223, *381*, *555*
Salin, Pascal 285
Salud Pública 77, 214, *3*
Sancho Panza 279
Sartori, Giovanni *127, 128*
Schiller, Johann von 201
Schmoller, Gustav 127
Schrödinger, Erwin *575*
Schuknecht, Ludger *18*
18
188, 196, *306, 512*
Schwartz, Pedro *119, 372, 529*

Seabright, Paul 143, 155
Seabright, Paul 143, 155
137, 212-214, *187, 368, 369, 374*
Seldon, Arthur 326, 349, *127, 610*
Sen, Amartya K. 20, 205, 223, 228, 235-238, 247-260, 264, 266-269, 278, 280, 284, 308, 309, 312-318, *36, 37, 40, 275, 276, 391, 393, 395, 401, 405, 429, 436, 438, 441, 465, 511, 517, 518, 573, 577, 578, 579,*
Sèvres, Porcelanas de 115
Seym *544*
Shackleton, Robert 62
Shakespeare, William 226, *230*
Sharp L. *237*
Shaw, George Bernard 208, *354*
Sieyès, Abate Emmanuel-Joseph 74, 89, 97, 98
Silvela, Francisco 130, 208
Simon, Henry *471*
Simpson, los 189, 190
Singh 223
Skidelsky, Robert 360
Smith, Adam 20, 37, 63, 74 104-108, 115, 116, 122, 123, 148, 149, 154, 155, 168, 169, 173, 193, 195, *71, 80, 149, 160, 172, 228, 233, 262, 280, 363, 386, 432*
Smith, Vernon 169, 170, *260-262, 280*
Soboul, Albert *89*
Sócrates 234, 281, 331, *488*
Sombart, Werner *295*
Sorensen, Roy A. 314, *511, 575*
Sowell, Thomas 170, 202, *345*
Speer, Albrecht 183
Stephen, James Fitzjames *357*
Stigler, George J. 393, *565*
Suecia 126, 137, 216, 217, *178*
Suiza 79, 300, 323, *606*
Sufragistas 263
Sumo, Lucha *35*
Tabacalera, S. A. 131
Talmon, J. L. 323

Tanzi, Vito *18*
Tarski, Alfred *405*
Taylor, Charles 82, *98*
Taylor, Harriet 200
Tedde, Pedro 133
Tennyson, Alfred 167
Tercer Estado 74
Terencio, Publius Afer *247*
Termes, Rafael *200*
Terror 63, 77, 85, 100, 184
Thatcher, Margaret 38, 53, 140
Thomas, Clarence *14*
Tiebout, C.M. 300, 302, *549, 553*
549, 553
91, 202, *8*
Tollison, Robert D. 115
Tönnies, Ferdinand *47*
Tories 56, 57, 72, 208
Touchie, John C.W. 237, *210*
Trata de negros 126
Tribunal de Justicia de la Unión Europea 23, *4*
Tribunal Supremo de EEUU 31, 68, 72, 99, *6, 14*
Triennial Act 56
Trogloditas 63
Tucídides *100*
100
297, 305, 306, 311, 319, 320, *6, 131, 214, 229, 231, 530, 544, 545*
Turgot, Anne-Robert-Jacques *80*
TWA 222
Twain, Mark 363
Unión Soviética 128, 192, *183*
United Airlines 222
Universidad de Chicago 216, *55*
Urrutia, Juan 229, *275, 280, 398*
Van Gogh, Vincent 277
Vanberg, Viktor J. 38
Varela, Javier *601*

Vargas Llosa, Álvaro 35, 374
Vargas Llosa, Mario 375
Venecia 112, 121, 122, *138, 564*
Vergara, Francisco *352*
Vigo, Adelardo del 363, *63*
Villar, Marta *372*
Virgin, Airlines 222
Vives, Juan Luis 212
Wagner, Richard 127
Webb, Sidney 208, *553*
Welfare State 126
West E.G. *370*
Wibbels, Erik 34, 302, 303, *12*, *553*, *556*, *559*
Wicksteed, Phillip H. 149, *219*
Whig 57
Whitman, Glen *451*
Wilde, Oscar 274
Willliams, G.C. *257*
Wilkinson, William *213*
Wojtyla, Papa Juan Pablo II *2*
World Wide Web 362
Yir Yoront 155
Youngstown Sheet & Tube Co.v. Sawyer *6*
Zakaria, Fareed 292
Zollverein 125

Ediciones Encuentro ISBN: 978-84-9920-505-2 *Edición digital*

En busca de Montesquieu. La democracia en peligro es un libro que va contracorriente. Analiza la relación entre el principio liberal y la práctica democrática, dos mundos no siempre en armonía, pues a menudo las decisiones por mayoría conculcan innecesariamente los derechos personales.

Montesquieu, Adam Smith y sus discípulos consideraron que la mejor defensa de la libertad individual era la división y separación de poderes políticos y económicos, pero tras la evolución centralizadora del pensamiento constitucional, y de la historia del crecimiento del tamaño del estado, a lo largo de los tres últimos siglos ya son muchos los que proclaman que la división de poderes es una antigualla.

Este ensayo estudia tres paradojas de la democracia: la primera, el conflicto entre algunos de nuestros impulsos naturales y las reglas del capitalismo; la segunda, la creencia de que ser libre equivale a estar protegido por la colectividad «de la cuna a la tumba»; la tercera, la ilusión de que la soberanía popular debe poderlo todo, incluso destruir las bases de la soberanía popular.

Pero los renovados asaltos de socialistas, nacionalistas y fundamentalistas, no podrán impedir que la mundialización de la economía, el progreso tecnológico y la extensión de las redes del conocimiento abran la puerta de una nueva era de independencia personal y responsabilidad individual.

ISBN: 84-7490-774-8

www.ediciones-encuentro.es

ENCUENTRO

SOCIEDAD

Índice

derechos de autor	3
ÍNDICE	3
AGRADECIMIENTOS	8
LA MARCHA HACIA EL LIBERALISMO	9
PRÓLOGO PARA EUROPEOS: LA MAGDALENA DE PROUST	14
I. EL PROBLEMA: LOS PELIGROS DE LA DEMOCRACIA MAYORITARIA	20
II. MONTESQUIEU, DESCUBIERTO Y ECHADO EN OLVIDO	49
III. «LE DOUX COMMERCE» PUESTO EN CUESTIÓN	104
IV. PRIMERA PARADOJA: EL MALESTAR EN LA MODERNIDAD	139
V. SEGUNDA PARADOJA: LIBERTAD O RIQUEZA	200
VI. TERCERA PARADOJA: DEMOCRACIA O LIBERALISMO	282
VII. CONCLUSIÓN: MÁS ALLÁ DE MONTESQUIEU	322
EPÍLOGO PARA LATINOAMERICANOS: MANOS A LA OBRA	369
NOTAS	376
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	428
ÍNDICE DE CONCEPTOS	452
ÍNDICE ONOMÁSTICO	466