

LA ILUSTRACIÓN ESCOCESA: ¿UN DEPÓSITO DE INTUICIONES PARA EL NEOCONSERVADURISMO?

Por JOSEP BAQUÉS QUESADA

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.—1) EL VALOR DEL ESCEPTICISMO EN LA POLÍTICA.—2) LA FORMACIÓN DE LAS REGLAS DE COMPORTAMIENTO.—3) EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y DEL GOBIERNO.—4) FUNCIONES DE LOS PODERES PÚBLICOS «MÁS ALLÁ DEL «LAISSEZ FAIRE»».—5) CONCLUSIONES.—6) BIBLIOGRAFÍA

El moderno conservadurismo ha tenido un enorme peso específico como soporte de distintos gobiernos en los últimos tiempos, especialmente desde los años ochenta. Suele decirse que sus raíces teóricas deben buscarse en la obra de intelectuales de la talla de Burke, en el contexto de la reacción contra los ideales de la revolución francesa. Sin negar su influjo, creo que puede y debe irse más lejos. La hipótesis que aquí se sostiene es que, en realidad, la mayor parte de sus inquietudes y propuestas están presentes en la obra del conjunto de pensadores que componen la Ilustración escocesa.

INTRODUCCIÓN

En las líneas que siguen, trataré de ofrecer una perspectiva de conjunto de las inquietudes y de las conclusiones a las que llegan los pensadores escoceses. Para ello me centraré en tres de los autores más significativos de la escuela, a saber, David Hume, Adam Ferguson y Adam Smith. Debe tenerse en cuenta que el primero de los citados, además de habernos legado una obra especialmente matizada y compleja desde un punto de vista filosófico, publica alguno de sus textos más conocidos antes de que los otros dos alcancen su madurez intelectual. Por tanto, de alguna manera sus reflexiones deben

constituir el marco sobre el que luego pueden operar los matices o hasta los rasgos peculiares de la obra de Ferguson y Smith. En cualquier caso, cualquiera de ellos, aunque sea perceptible la presencia de temas compartidos y de soluciones afines, posee la suficiente entidad como para merecer un lugar propio en la historia de la filosofía moderna.

De hecho, puede afirmarse que sus escritos, con mayor o menor intencionalidad inicial, tienen mucho de legitimadores del orden socio-económico desde entonces dominante en el mundo occidental y, sobre todo, tratan de convencer al lector acerca de su inevitabilidad (no sólo de su bondad), así como de la futilidad y/o peligrosidad de tratar de cambiar el rumbo del progreso por medio del instrumental político, en teoría cada vez más capaz, puesto a disposición de la ciudadanía. Por ello, creo interesante destacar el hecho de que, pasados los años, los argumentos que constituyen el núcleo duro de su teoría han vuelto a cobrar actualidad, debidamente rescatados por teóricos del neoconservadurismo —especialmente, por Hayek y Kristol—. Por lo demás, si bien la forma de recuperar esas intuiciones ha sido siempre parcial, alegando argumentos de uno u otro componente de la ilustración escocesa, generalmente como apoyo singular para reforzar algún planteamiento no menos específico que cada autor necesitara recalcar, creo que detrás de esta conexión hay algo más que la necesidad de resolver hipotéticas carencias puntuales del discurso. Probablemente estemos ante el corazón mismo de la mentalidad y hasta de las políticas características de esa síntesis liberal-conservadora que en los últimos años del siglo xx y hasta hoy mismo ha tenido y sigue teniendo tanta relevancia.

En efecto, a lo largo de la segunda mitad del siglo xviii los filósofos de la llamada ilustración escocesa van a llevar a cabo una ingente tarea cuyo fin es redefinir los principios sobre los que se asientan nuestros valores, nuestras leyes y, en última instancia, nuestra sociedad. No es casual que desarrollen sus planteamientos en el momento en que comienza su andar la revolución industrial. De hecho, de algunos de ellos se ha escrito que su objetivo final no fue otro que «dotar de filosofía moral a una sociedad comercial» (Hampsher-Monk, 1996: 164) o, más específicamente, superar la tensión existente entre la tradición del humanismo cívico hasta entonces vigente y los requisitos de la nueva sociedad liberal basada en el mercado, por medio de algún tipo de síntesis que, en todo caso, debería ser adecuada a las necesidades de la nueva economía (Kalyvas y Katznelson, 1998: 175-176).

El reto que se plantea no es otro que el de integrar los postulados de la primera generación de la escuela escocesa, liderada por Lord Shaftesbury, y los requisitos morales, económicos y políticos de una sociedad que en el transcurso de pocos años cambia por completo su fisonomía. Por tanto, nos hallamos ante un grupo de intelectuales a quienes les toca vivir un momento

de transición en un doble sentido: estructural, en la medida que se da el paso de una sociedad agraria y rural a otra industrial y urbana, pero también ideológica, desde el momento en que las tesis de Shaftesbury o de Hutcheson, relativas a la primacía de la benevolencia desinteresada como virtud cardinal del ser humano, puedan tener difícil acomodo en la nueva dinámica capitalista.

Por lo demás, aunque la historia de Gran Bretaña o del lugar que en su seno ocupa el movimiento aquí estudiado no forme parte de esta exégesis, sí creo que es de interés recordar, para mejor ubicar a esta importante corriente de pensamiento, que sus próceres trataron de buscar un equilibrio entre la vieja monarquía absoluta, a la que siempre criticaron por no dejar los suficientes espacios de libertad y autonomía individuales, y las nuevas tentaciones democratizadoras, a las que siempre vieron como un factor socialmente destabilizador. Por tanto, por encima de cualquier otra consideración, se trata de buenos defensores del modelo impuesto en las Islas tras la Revolución de 1688.

Son liberales, desde luego, si se los compara con los acólitos del poder regio ilimitado. Pero, al mismo tiempo, su tremendo escepticismo les aleja de las propuestas de los levellers (a quienes con frecuencia critican) y hasta les invita a adoptar, en lo individual, una postura ambigua —y, desde luego, poco comprometida— con los incipientes partidos políticos del momento. Aunque los ilustrados escoceses estaban más cerca de los «Whigs», con frecuencia fueron acusados de defender las posturas de los «Tories». En realidad, siempre tuvieron en buena estima a los planteamientos más moderados de ambas doctrinas. En el fondo, pues, si bien el orden que está madurando a lo largo del siglo XVIII se les antoja perfectible —en los términos que iremos viendo— en ningún caso lo consideran reemplazable por un proyecto político nuevo y alternativo. En este sentido, su obra también puede ser vista como un enorme dique capaz de sostener los embates de las propuestas que ponen el acento en un incremento del poder popular o de las atribuciones del Estado.

En lo que a este análisis se refiere he llevado a cabo, en primer lugar, una aproximación selectiva a aquellos rasgos de la filosofía de la ciencia de Hume que, según creo, pueden servir para mejor comprender algunos de sus más importantes postulados en el terreno estrictamente político (o, si se prefiere, de la *teoría política*). Seguidamente, paso a trabajar las explicaciones que los tres autores citados dieron para justificar los grandes temas del momento, tales como la existencia de unas determinadas pautas morales, la aparición y el ulterior progreso del modelo de sociedad comercial/industrial que por entonces venía a suplantarse definitivamente a las viejas formas de organización agraria e, incluso, el rol que atribuyen a las instituciones políticas en aras a tutelar o, en su caso, modificar la realidad que les subyace.

Por tanto, de cara a obtener una cierta disciplina expositiva, he subdividido el tema en cuatro bloques, aproximadamente equivalentes a esos grandes núcleos de reflexión, esto es, 1) el escepticismo ilustrado; 2) la formación de las reglas de comportamiento; 3) el origen de la sociedad y del gobierno y, finalmente, 4) funciones de los poderes públicos en relación con los dos ámbitos anteriores. A su vez, en cada uno de esos bloques he tratado de establecer el modo como las tesis ilustradas han venido influyendo en el moderno conservadurismo. A tales efectos he recuperado algunos de los planteamientos que en el transcurso de las últimas décadas han elaborado los intelectuales más relevantes del liberal-conservadurismo y del neoconservadurismo cuando han reflexionado sobre esos mismos temas. Como podrá apreciarse a lo largo de este análisis, los paralelismos, en muchos casos, son sorprendentes.

1) EL VALOR DEL ESCEPTICISMO EN LA POLÍTICA

1.a) *La «otra» ilustración: luces y sombras de la nueva filosofía*

Si bien el «siglo de las luces» recibe este apelativo por referencia a la primacía de la razón en todos los ámbitos de la vida humana, los ilustrados escoceses, con Hume a la cabeza, van a empeñarse en demostrar que se estaba generando un exceso de expectativas al respecto. Pero, lejos de conformarse con una admonición respecto a la injerencia de la razón en la política —aunque éste sea, claro está, un lugar preferente de su crítica—, su objetivo es el de poner de relieve que la razón, de hecho, no sólo no es capaz de aportarnos ninguna regla para la acción, ni ningún conocimiento acerca del mundo que nos rodea sino que, por el contrario, se somete a otros atributos aparentemente menos nobles. De ahí la célebre máxima según la cual «la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas» (Hume, 1984, II: 617).

A su entender, en efecto, el ser humano es un cúmulo de percepciones —la suya es una filosofía empirista—. Su mente está constituida por las «impresiones» e «ideas» captadas por los sentidos (siendo las segundas imágenes de las primeras). Ambas pueden combinarse e incluso queda un margen para la imaginación. Pero en ningún caso la confunde con la razón pues la imaginación, en realidad, no es más que una idea más distante, tenue y lánguida de una previa impresión (Hume, 1984, I: 96). Por otro lado, concede una gran importancia a la memoria, ya que nos permite almacenar las experiencias pasadas para su ulterior aprovechamiento.

Incluso las pasiones a las que Hume hace alusión en los términos vistos son, a su vez, un tipo cualificado de «impresión». Así, por ejemplo, de la

percepción del placer o del dolor surgen, respectivamente, una pasión de deseo/esperanza o de aversión/temor. En estos casos, la razón sólo puede encargarse de guiarnos hacia una u otra. Inútil es que trate de superarlas o de construir un mundo mejor al margen de las mismas. Porque, en verdad, no cree que ni siquiera debamos a la razón nuestra mínima capacidad de predicción. Sin ir más lejos, las relaciones de causa a efecto, convertidas en foco de su atención, serían dilucidadas, de acuerdo con esta tesis, en base a la memoria, pero no a la reflexión ya que, apunta, «la razón no puede nunca convencernos de que la existencia de un objeto deba implicar la de otro» (Hume, 1984, I: 205). El hombre no parece estar capacitado para saber a ciencia cierta que sea segura la existencia de esa relación causal «en la naturaleza». Lo único que se le antoja seguro a Hume es la propia sensación de contigüidad entre dos fenómenos insertada en la mente de quien los observa (Elvira, 1988: 45). El lógico corolario de epistemología tan austera es, en general, el escepticismo. La duda permanente. En política, probablemente, la desorientación más absoluta.

Pero entonces, ¿cómo podemos adaptarnos a las distintas situaciones que la vida nos depara? Y, sobre todo, ¿cómo podemos interpretar el mundo, la sociedad o el papel de nuestras instituciones en relación con ellos? Éstas son las cuestiones a las que Hume desea responder y de su respuesta nace la matriz, no sólo de su filosofía de la ciencia, sino también, coherentemente, de su teoría política.

Al respecto hay que decir que Hume sabe compensar las posibles consecuencias de esta aproximación inicial con una cierta concesión a la estabilidad de las cosas, de las instituciones y de las normas. Ya que la razón desempeña un rol secundario y gregario de las pasiones, debe buscar algo más prosaico, pero igualmente capaz de llevar a cabo esa importante función consistente en dar confianza a las gentes, en asegurar que todo tiene un sentido —que nada es arbitrario— y hasta en generar ciertas convicciones, ya sea entre la comunidad científica, ya sea a nivel popular. ¿De qué echa mano el de Edimburgo? El elemento que constituye la clave de bóveda de su edificio filosófico es la *costumbre*. Sólo ella nos permite apreciar la existencia de una relación causal. Sólo ella nos permite transformar nuestras impresiones e ideas en verdaderas *creencias*. Sólo ella, en definitiva, nos ofrece algo a lo que adherimos sin temor a la duda.

La costumbre llena un vacío que ni las (hipotéticas) ideas innatas ni la razón fueron capaces de cubrir. El hombre se acoge a ella porque le aporta seguridad. Esto disminuye en gran medida el escepticismo de Hume, al menos en cuanto a su trascendencia práctica se refiere. De hecho, vistas así las cosas, «lo que se abandona es tan sólo el intento dogmático de demostrar la verdad de las creencias» (Noxon, 1987: 27). Pero que nada se sepa de su ri-

gor científico no obsta a que se reconozca su función en aras a dotar de inteligibilidad al mundo que nos rodea. Son cosas distintas. Así, una vez la filosofía de Hume ha puesto en evidencia los límites de la razón, pasa a reconocer la necesidad de operar dentro de sus márgenes.

El paso definitivo es más sencillo. La experiencia y el hábito, a fuerza de repetición, acaban forjando las *reglas generales* y, una vez disponemos de ellas, en la mente del hombre aparecen los *prejuicios* —concepto sin ninguna connotación negativa en este contexto, como es notorio—. La ventaja de que se llegue a este estadio, según el autor, es que el prejuicio está tan arraigado en la mente de cada cual —o en la cultura política del conjunto, en su caso— que posee una elevada capacidad de resistencia frente a una experiencia presente que incluya percepciones disconformes con su contenido (Hume, 1984, I: 269). ¿Qué trascendencia tiene esta teoría en el área que aquí nos concierne, la de la política? Bien, la posee en varias direcciones, al final convergentes.

Por un lado, la razón fracasa a la hora de mostrarnos lo que es o no eficaz. Sólo la experiencia nos lo puede indicar. La gente se acoge a la segunda y rechaza las aventuras improbables que la primera esboza. Esto fomenta una orientación hacia la prudencia a la hora de afrontar posibles reformas de lo existente. Por otro lado, aunque cayeran en la tentación racionalista, se encontrarían con que tanto la mente como la sociedad están imbuidos por un comportamiento «necesario», casi fatal. Efectivamente, si la razón no ha intervenido en su progresión previa, no es de recibo suponer que luego pueda coger las riendas de la evolución social. Si, en definitiva, se discute que pueda comprender el mundo, *a fortiori*, ¿cómo va a dirigirlo? En tercer lugar, en fin, aun suponiendo que las dos tesis anteriores fuesen falaces y la razón tuviera mayor peso específico que el que le concede Hume, él mismo nos advierte que la costumbre puede generar su propia tiranía. En particular, suele segregar dos consecuencias contra las que es muy difícil luchar, a saber, la «*facilidad para realizar una acción o concebir un objeto*» así como, especialmente, la «*tendencia o inclinación*» hacia esas acciones u objetos (Hume, 1984, II: 627).

1.b) *La denuncia de los límites de la razón en el moderno conservadurismo*

En última instancia, pues, puede decirse que «la tarea de Hume como ilustrado consistió en desenmascarar y destruir las superestructuras ilegítimamente construidas por la razón, a fin de desvelar lo originario, lo vital, lo natural y lo espontáneo» que hay tanto en cada individuo como en la vida so-

cial y que, de hecho, constituiría el verdadero motor de la civilización (Negro, 1982: XXXVIII-XXXIX). Con ello, en realidad, se sientan las bases de la teoría política neoconservadora relativa a los límites de la razón. En efecto, con Hayek y Oakeshott a la cabeza, dicho planteamiento aspira a redefinir la política —léase el papel del ciudadano en la esfera pública así como el de las mismas instituciones en las que aquél se integra— a partir del previo reconocimiento de la precariedad gnoseológica del ser humano, con todas las consecuencias prácticas que de ello quepa derivar.

Resulta especialmente significativa, en este sentido, la crítica a la «ingeniería constitucional» o a las diversas tentativas de abordar políticas de planificación pública de la economía. En ambos casos suele denunciarse el excesivo atrevimiento de las elites implicadas. A su vez, ello tendría su origen en una sobrevaloración de su presunto potencial, ya sea a la hora de interpretar el mundo ya sea, posteriormente, para actuar con eficacia sobre él. En particular, Hayek apunta que casi siempre tenemos problemas difíciles de soslayar hasta cuando, simplemente, tratamos de «comprender el sentido y el objeto» de nuestras propias instituciones. Entonces, lógicamente, resulta todavía más difícil de creer que se pueda producir una intervención adecuada sobre las mismas. Se impone, como ya ocurriera en la obra de los ilustrados escoceses, la moderación. Ser prácticos equivale a ser circunspectos, especialmente en el terreno de las reformas sociales. Lo contrario es visto como una temeridad.

Hayek desconfía de la Razón y de la «teoría social» que enarbola su bandera. El verdadero conocimiento, a su entender, es el que surge de la actividad cotidiana de la multitud de sujetos libres que cotidianamente interactúan en el mercado y en otros espacios generados por la sociedad civil. Se trata de un «conocimiento práctico» sin mayores pretensiones (Terrén, 1997: 213). Un conocimiento que se desarrolla al margen del poder y de los sabios oficiales. Un conocimiento, en definitiva, que no sólo no pretende transformar el mundo sino que, en verdad, se limita a permitir un mejor aprovechamiento de lo ya existente y, a lo sumo, pequeños avances sobre esa base. Ni que decir tiene que Hayek refuerza el papel de la tradición, de los hábitos adquiridos y de la experiencia acumulada precisamente porque constituyen el sedimento del conocimiento acumulado a lo largo de muchos años a partir de este proceder. En esta línea, se ha podido comentar que los textos del austriaco responden a un interés, nada disimulado dicho sea de paso, por enfatizar la falibilidad de la razón y por ensayar, pese a todo, distintas fórmulas que permitan dotar de cierta consistencia teórica al proceso de evolución social (De La Nuez, 1994: 85-86).

Pero no se trata de un caso aislado entre los liberal-conservadores de nuestros días. La obra de Michael Oakeshott, aunque más matizada que la de

Hayek en este punto, también está orientada a rebajar el optimismo racionalista y a compensarlo a través de una relectura (crítica) de las virtudes que se le han atribuido en los últimos trescientos años. Su crítica se ceba en quienes confían en que el poder del hombre, convenientemente apoyado en las instituciones gubernativas, es capaz de dirigir la transformación del mundo en una dinámica de creciente perfección, o hasta de «dominarlo» a su antojo (Oakeshott, 1996: 50 a 54 y 86, respectivamente). Todo ello porque el racionalista es enemigo, dice, de «la autoridad, del prejuicio, de lo meramente tradicional, consuetudinario o habitual» (Oakeshott, 2000: 21). No sin ciertas dosis de ironía califica a esta tesis como «política de la fe».

Por su parte, entiende que en los tiempos que corren es imprescindible equilibrar estas tentaciones con un mayor respeto a la tradición. Se apoya en Montaigne para alabar la fuerza de la costumbre, capaz de repartir «tranquilidad» y «reglas a las que obedecer». Critica el mero «quietismo» político, por supuesto, pero reivindica al unísono la necesidad de apostar sin ambages por renovar la vitalidad del escepticismo político para que este polo pueda ejercer otra vez su atracción. Por ello puede afirmarse, con algunos de sus exegetas, que «against such belief in social engineering, which become very fashionable after World War II in political circles of left, right, and center, Oakeshott pleaded for the sovereignty of practical knowledge, which turns out to be largely traditional knowledge» (Cranston, 1991: 325; en la misma dirección Oliet, 1994: 222-223). Es el momento, pues, de analizar algunas de las aplicaciones prácticas de esta filosofía, empezando por la génesis de la moral.

2) LA FORMACIÓN DE LAS REGLAS DE COMPORTAMIENTO

2.a) *Del utilitarismo de Hume a la moral inductiva de Adam Smith*

Allá donde existen dos o más individuos es preciso que surjan algunas reglas para facilitar la convivencia. Puede haber un margen para la improvisación; las reglas pueden ser más o menos estrictas. Seguramente, no es preciso que la mayoría de ellas estén escritas. Pero han de ser conocidas.

Muchas son las opciones que se han barajado para explicar la génesis de tales principios: su origen trascendente, revelado en algún momento de la historia a los hombres beneficiarios de los mismos; el ejercicio de la voluntad basado en la aplicación de las (presuntas) capacidades racionales de esos mismos hombres, debidamente emancipados de toda tutela divina, como expresión de sus inquietudes y/o deseos en un momento dado; la existencia de un derecho natural que, simplemente, debe ser «descubierto» (se suele enfa-

tizar esta categoría por oposición a lo «creado») pero que iría más allá de la opinión coyuntural de cada colectivo y estaría formado por normas objetivas, universales y, potencialmente al menos, invariables...

De hecho, podría pensarse que este listado de posibilidades prácticamente agota todas las habidas y por haber. Pero esa visión de las cosas sería poco rigurosa. En realidad, los pensadores de la ilustración escocesa escogieron un camino distinto para justificar, primero, la existencia de reglas y, después, la presencia de las que poseemos en vez de cualesquiera otras alternativas. Como veremos, su exposición tiene un «aire de familia» con la tercera de las lógicas aquí expuestas —a veces, además, inadecuadamente inflado por la falta de rigor semántico (1)— pero, en puridad de conceptos, constituye una interpretación propia y peculiar de la materia ahora analizada.

Para empezar, Hume considera que el criterio que mejor puede ayudarnos a entender la presencia de reglas morales es el de la supervivencia del grupo. Si las poseemos es porque resultan ser «absolutamente necesarias para la existencia de la sociedad», advierte (Hume, 1992: 98-99). Ahora bien, el semblante de esas reglas puede variar y de hecho varía en cada sociedad. Algunas, muy básicas, sí pueden ser comunes —suele citar el amor a los hijos, la gratitud hacia nuestros benefactores y la compasión hacia los desgraciados—. Pero en otros casos, las normas y hasta las instituciones son diversas en cuanto a contenido y efectos. No en vano, sabe que el formato de tales normas está en relación directa con las costumbres, el clima, la religión, el comercio y, en general, la situación de cada sociedad (Hume, 1991: 63). Por eso relativiza la posible crítica a prácticas como la ateniense según la cual los padres daban muerte a sus hijos al nacer por causa de la pobreza —porque, en el fondo, dice, no sería más que la paradójica forma de expresar ese amor al que antes hacía alusión, en unas circunstancias difíciles— o la cuestión del punto preciso en el cual hemos de detenernos cuando juzgamos la inconveniencia de las relaciones sexuales entre parientes (Hume, 1982: 220). Por tanto, sin negar que existan unos mínimos morales de carác-

(1) Hume siempre le quitó hierro a la cuestión de si las reglas que él propugna pertenecen o no al campo del derecho natural, por considerar la disputa en torno al particular como «vana», al tiempo que reconocía que la palabra «natural» suele «tomarse en muchos sentidos». Él mismo, en alguna ocasión, califica de «leyes fundamentales de la naturaleza» a los derechos que considera más básicos y, por ende, susceptibles de especial protección (*Vid.*, p.e., HUME, 1984, III: 760). Ello no obstante, sus textos son especialmente contundentes cuando se trata de desmentir que algún derecho sea fruto de la «razón o instinto natural» (p.e. en HUME, 1982: 44-45). Por tanto, creo que, en el mejor de los casos, lo natural en la obra de Hume podría equipararse a lo no-insólito, a lo normal o, mejor, a lo normalizado por la fuerza de la costumbre lo cual, claro está, no puede compendiarse con un uso estricto de los conceptos del iusnaturalismo.

ter «innato», ello no es visto como suficiente para determinar las conductas que serán censurables o elogiadas en una época y sociedad concretas. En esta línea, puede decirse que la moral humeana es una «moral social», esto es, circunscrita a un marco temporal-espacial, fuera del cual deja de tener sentido (Negro, 1976: 49; Elvira, 1988: 52).

¿Qué es, entonces, lo que configura con mayor precisión la moral de cualquier colectivo? La respuesta es tajante: la *utilidad pública*. ¿En qué términos? Sencillamente, las reglas merecen la aprobación del grupo cuando desde éste se percibe que son funcionales para su sostén y su progreso. Así, el bien de la sociedad pasa a ser la vara de medir de las reglas de comportamiento (Hume, 1984, III: 824) (2). Las reglas mismas, por tanto, son volubles: un cambio repentino en el clima o cualquier otra circunstancia de difícil control puede modificarlas. Sin embargo, en todo caso seguirían respondiendo a esta lógica más profunda. Por otro lado, es evidente que no se adecúan a ninguna filosofía moral basada en un hipotético derecho divino o natural porque, de hecho, la norma cede y se adapta hasta el punto de poder llegar a ser abominable desde la perspectiva de un iusnaturalista. Tampoco son dictados de la razón. Ya he comentado la escasa atención que ésta merece a ojos de Hume. En el caso que nos ocupa, como esclava de las pasiones que es, debe limitarse a sancionar *ex post factum* lo que la interacción constante entre la naturaleza y las necesidades del hombre vayan determinando como justo. *Es la actividad del hombre la que conforma la regla moral y no al revés.*

¿De qué manera?, podríamos plantearnos. Pero para ello es preciso retrotraerse a la filosofía de la ciencia antevista. En efecto, las reglas surgen a través de la costumbre. Aparecen de modo gradual y no explícita porque ese es el tenor de la experiencia de su utilidad (Hampsher-Monk, 1996: 165 y 166). Las mejores continúan, depositadas en el erario moral de la colectividad. Otras, se van reciclando o desaparecen ante su escasa idoneidad. A Hume le gusta poner ejemplos sencillos. En ocasiones alude a los cocheros o a los carreteros, quienes poseen principios para ceder el paso y no estorbarse, principios surgidos de algo tan simple como la «comodidad» y la «conveniencia».

(2) En cualquier caso, no se trata del típico argumento esgrimido por los utilitaristas posthumeanos, basado en la posibilidad de trazar *ex ante* las metas que habrán de ser perseguidas para lograr la máxima felicidad del grupo, sino que más bien estamos ante una sensación de utilidad que surge inercialmente, *ex post*, sin la precedencia de ningún género de cálculo racional del tipo coste-beneficio. Eso ha llevado a algunos autores a afirmar que, estrictamente hablando, la propuesta de Hume no es utilitarista (RAWLS, 1995: 51). Una sugerencia interesante para salvar la situación la ofrece Paloma De La Nuez, que califica la teoría humeana como «utilitarismo indirecto» (DE LA NUEZ, 1994: 194), no basado en la previsión, ni en la razón, sino más bien en el sentido común así como en la consiguiente integración de lo que parece ser más funcional para el grupo.

Pero también se refiere a algunas cuestiones más polémicas —al menos en su época— cual es el caso de los frutos del trabajo. ¿Qué justifica que se asignen al propietario del bien sobre el que es aportado ese trabajo? ¿Acaso un derecho natural a la propiedad privada? ¿Quizá es la razón o la conciencia la que nos compele a obrar así? Para el escocés basta y sobra con la constatación de que la regla puesta en duda «estimula» unos «hábitos y talentos» de utilidad demostrada (Hume, 1991: 61).

Uno de los puntos de la moral humeana que mayor debate ha suscitado es, precisamente, la plausibilidad misma de inferir juicios morales a partir de constataciones fácticas (o sea, se ha acusado a Hume de incurrir en la llamada «falacia naturalista»). Y algo hay de cierto en ello. Pero no debe olvidarse que se trata de una transición mediada por un principio, el de «simpatía» —muy característico de la ilustración escocesa en su conjunto— que obliga a matizar este tipo de crítica. Porque si bien es cierto que el interés está en la base de la moral y las reglas morales se van perfilando lentamente, a partir de la observación de la experiencia cotidiana, Hume añade un dato determinante. Confía en la predisposición de cada uno a ponerse en el lugar de los demás en el momento de juzgar la mayor o menor bondad de una acción. Entonces, la «simpatía» se convierte en la fuente de aprobación moral (MacKie, 1987: 120). De hecho, para constatar la existencia de una virtud es preciso que la conducta que presuntamente la contiene sea aceptable, incluso, por un espectador imparcial capaz de situarse más allá del interés particular de cada cual. En tales casos, la experiencia está en condiciones de ser objeto del consenso social (Hampsher-Monk, 1996: 161) y ese mecanismo, al implicar una cierta intervención del colectivo, evita al menos la versión más mecanicista de la falacia antedicha (3).

El parecer de Adam Smith al respecto es similar, que no idéntico. Generalmente se tiende a pensar que éste concede menos importancia que Hume

(3) En las págs. 689-690 de la edición de su obra magna citada en la bibliografía se puede leer el célebre pasaje «is-ought». En ese caso, Hume explicita su acuerdo con la tesis básica según la cual no puede establecerse ningún código deontológico a partir de aserciones factuales. Pero lo cierto es que el autor, a lo largo de éste y otros textos, insiste en que de la utilidad nace la aprobación moral y de ella una verdadera obligación moral. ¿Incorre Hume en contradicciones? Debemos suponer que no. Ocurre, simplemente, que al negar esa implicación demuestra que era consciente de que su moral podía abrazar, a lo sumo, unas reglas civiles que garantizaran unos mínimos para la convivencia colectiva pero en ningún caso un *ideal* acerca de lo que *debe ser justo* en dicha sociedad ya que, al fin y al cabo, lo que *debe ser* queda fuera de las posibilidades de nuestra experiencia y su integración en el edificio teórico humeano si casaría mal con los presupuestos más elementales de su filosofía de la ciencia. Planeado de otra forma, Hume no cree que a partir de la mera experiencia se puedan deducir las normas de una supuesta moral *objetiva*, pero ello no es óbice para que se asuman, *intersubjetivamente*, unas reglas que puedan hacer factible la vida en común.

al principio de utilidad y mucha más, en cambio, a la moralidad intrínseca de las pautas de conducta (Rodríguez Braun, 1997: 29). Sin embargo, una atenta lectura de sus textos demuestra que en la base de su teoría moral sigue apareciendo el primero. Lo que ocurre es que, a diferencia de su amigo y mentor, da un paso más y, efectivamente, acaba postulando que los individuos siguen unas conductas y no otras a causa de su «corrección», sin reflexionar siquiera acerca de sus consecuencias (lo que él define como el «mérito» de las acciones). El inconveniente que conllevaría a los efectos de este análisis el conformarnos con esta explicación es que, si bien nos da una buena imagen de lo que Smith cree que ocurre *cuando las reglas morales ya están consolidadas, omite el proceso que, a su entender, suele seguirse para lograr el nacimiento de cualquiera de tales reglas.*

Ciertamente, si bien Smith opina que las doctrinas consecuencialistas no hacen más que enfatizar una «irregularidad» de la naturaleza humana, también reconoce que en la práctica, más allá de toda teoría moral con pretensiones de perfectibilidad, esto es, capaz de juzgar las conductas por sus intenciones y no por los hechos que generan, todos tendemos a ir reajustando nuestros sentimientos a «la secuela feliz o ruinosa de una acción» (Smith, 1997: 218). Por tanto, no parece que pueda existir una moral *a priori* a la cual adaptemos nuestro proceder. Y, aunque existiera, de los argumentos de Smith se desprende que probablemente sería modificada —y hasta subvertida— por consideraciones de orden funcional, ligados a la actividad cotidiana del hombre en sociedad. Así las cosas, como ya sucediera con Hume, no sólo cree que se pueden llegar a establecer «reglas generales» comúnmente aceptadas y conocidas, capaces de operar a modo de guía moral del colectivo, sino que, al igual que él, deduce que esas reglas «se formulan a partir de la *experiencia* que hemos tenido acerca de los *efectos* que las acciones de diversa clase producen naturalmente en nosotros» (Smith, 1997: 292-293; el énfasis es mío). A su vez, es consciente de que esto, sin más, podría incluir un sesgo inaceptable para cualquier código ético que se precie, en la medida que un exceso de «amor propio» pudiera dificultar la formación de reglas. Por lo tanto, también echa mano del criterio de la «simpatía», entendida como contrapunto del autointerés.

Ahora bien, por su parte destaca que dicha «simpatía» opera, normalmente, en la dirección de generar en cada persona una tendencia a moldear sus conductas hasta hacerlas compatibles con los designios del espectador al que en ocasiones define, significativamente, como el «ilustre recluso del pecho» o como un «juez interior» (p.e. en Smith, 1997: 257). En otras palabras, mientras el individuo de Hume basa su moral en el escrutinio de las conductas ajenas, sin olvidar nunca el criterio de utilidad, el de Smith, en cambio, se siente él mismo examinado por un espectador que, lejos de seguir siendo una herra-

mienta analítica puesta a su disposición, acaba convirtiéndose en su dueño y señor. Por ello, Smith tiene mayor facilidad que Hume para lograr que la conciencia borre toda consideración de utilidad, hasta llegar a dotar de cierta autonomía axiológica a la norma *en abstracto*. Ni que decir tiene que lo virtuoso es, como en el caso de Hume, lo que ha demostrado largamente su provecho en favor del conjunto social. Pero una vez identificadas las conductas que encierran la virtud, éstas pasan a ser un fin en sí mismas. En todo caso, está claro que sólo disponemos de una regla moral cuando una determinada acción —o, mejor dicho, una repetición de acciones semejantes— es aprobada por los miembros de una comunidad así como que lo es en base a su eficacia. Eso sí, una vez *interiorizadas* esas normas aparece, con mucha más claridad en los textos de Smith que en los de Hume, un *sentido del deber apoyado antes en la corrección que en el mérito* de las conductas.

Sólo entonces puede afirmarse, como hace Smith, que en el día a día cada uno de nosotros puede llegar a actuar atendiendo a la regla y prescindiendo de los motivos que la generaron. Así, dice, «un examen atento probará que la utilidad de cualquier disposición de ánimo es rara vez el primer fundamento de nuestra aprobación moral, y que el sentimiento de aprobación siempre involucra un sentido de corrección muy diferente de la percepción de la utilidad» (Smith, 1997: 339). Es el caso de los delitos. Hoy la estafa, el hurto o el homicidio merecen la acritud social de modo irreflexivo, cuando en su día fueron penalizados moralmente y después —sólo después— jurídicamente, en atención a lo contraproducentes que eran para la convivencia del grupo. Pero eso no implica que la moral sea hija de alguna prescripción divina, de la razón abstracta o de un hipotético derecho natural ahistórico (4). Todo lo contrario. Sigue siéndolo de la necesidad y de lo que cada colectivo considere más adecuado a sus intereses... y sigue surgiendo espontáneamente, a través de la interacción y la costumbre, al margen de los dictados del legislador que, a lo sumo, podría positivizar lo ya existente.

2.b) *La selección natural de las reglas morales en el neoconservadurismo*

Sin duda, entre los intelectuales de nuestro tiempo, quien más énfasis ha puesto en divulgar este planteamiento es Hayek. Aunque esta forma de en-

(4) Sin ir más lejos, apunta, respecto al papel de las religiones en la configuración de la moral, que su función fue la de sancionar las reglas ya operativas (SMITH, 1997: 300), dado que los hombres sentían la necesidad de atribuir a los dioses sus propias nociones de lo justo y de lo injusto.

tender el origen de la moral colectiva permea todas sus obras, en algunos ensayos específicamente dedicados a tratar esta cuestión elabora una teoría consistente en la cual destacan los siguientes argumentos: a) que se produce una selección de reglas de conducta en función del grado mayor o menor de eficacia que de ellas resulta para el grupo; b) que esto acaba generando un orden completo de reglas cuyo valor extrapola el de la suma de conductas individuales que lo han hecho posible; c) que dicha selección se produce en buena parte de forma «natural», pero sin que eso signifique que detrás de tales reglas exista un «objetivo» o una «intención» predefinidos y, en fin, d) que la aparición de tales reglas tiene una doble vertiente positiva, a saber, mientras que en la práctica ofrece caminos seguros para la supervivencia del grupo, psicológicamente la fidelidad a los procedimientos y criterios establecidos aportan tranquilidad y hasta cierta predictibilidad. Por el contrario, su abandono, de acuerdo con esta perspectiva, dejaría al hombre sin norte, desnudo frente al vacío (Hayek, 1978b: 6, 9, 16 y 19-20, respectivamente).

La teoría vertida en estas líneas muestra cómo lo útil y lo bueno se confunden y, sobre todo, cómo las supuestas capacidades de los individuos para configurar su propia moral y para dotar de sentido al mundo se reducen a su mínima expresión. De hecho, puede decirse que si el hombre sigue las normas es porque «la razón no le permite saberlo todo, porque su información sobre el mundo es imperfecta» (Lemieux, 1991: 57). Esto es ciertamente coherente con la noción más general, también expresada por el austriaco, según la cual «más que dedicada a elaborar normas, es la mente misma la que está integrada por un conjunto de reglas que no ha establecido y que, sin embargo, han llegado a regir el comportamiento individual por haberse comprobado que los actos que a ellas se acomodan logran, para el correspondiente grupo humano, un mayor éxito relativo» (Hayek, 1978c, I: 35-36). Esto, además, resume magistralmente la transición entre los criterios de mérito y corrección de las conductas que Hume y, sobre todo, Smith, trataron de explicar.

Con todo, si bien Hayek es deudor de las tesis de aquéllos, su planteamiento es todavía más reduccionista, al sustituir la simpatía por la mera imitación y al convertir a la razón en hija del instinto, así como de la costumbre y la tradición. Esto queda especialmente claro en su última gran obra (Hayek, 1997: 210 y 213, respectivamente). Dada su parquedad, se ha cuestionado incluso que sea verdaderamente moral una teoría «determinista», prácticamente negadora de las libertades de juicio y de acción personal (Argandoña, 1991: 44). En este sentido, lo significativo ya no es sólo ni principalmente que utilidad y bondad vayan de la mano, sino la deducible incapacidad (e ilegitimidad) del hombre para redefinir el valor de la primera en función de una teoría autónoma de la segunda. Por lo demás, ya he co-

mentado en otro lugar que la aproximación hayekiana al origen de las normas de conducta no puede por menos que favorecer la presencia de elevadas dosis de relativismo moral (Baqués, 2000: 40 y 65). Como ya sucediera con la propia moral humeana: hayla por doquier, pero con distinto contenido. Todo va a depender de las condiciones ambientales en las que se opere.

Pero no se trata de la única aproximación a la génesis de la moral equiparable a los esquemas humeanos que ha tenido lugar en los últimos años entre los teóricos del neoconservadurismo. Novak, por ejemplo, emplea la teoría de la «simpatía» —aunque de modo implícito— para justificar las conductas que merecen aprobación o desaprobación moral (Novak, 1983: 97). Oakeshott, por su parte, destaca que los principios morales y políticos son «abreviaturas de las maneras tradicionales de comportamiento», maneras que van mejorando lenta e imperceptiblemente al modo como lo hace, por ejemplo, el propio lenguaje, de forma que el derecho que finalmente los ampara es visto como una mera «expresión de lo que es y no de lo que debería ser», sin perjuicio de que pueda llegar a poseer toda la fuerza de convicción que se le quiera atribuir en términos morales (Oakeshott, 2000: 76 y 139-140).

En conjunto, se trata de posicionamientos que ponderan sobremanera el fruto de la interacción basada en consideraciones de orden pragmático y lo contraponen a los ideales morales construidos artificialmente tanto como a un derecho natural pretendidamente universal. Con ello impiden que alguna idea fuerte de virtud, ya sea propuesta desde alguna ideología alternativa, ya sea fundada en la autoridad de algún credo religioso, pueda trastocar el concreto modelo de relaciones socio-económicas y de progreso que se esconde detrás de esta forma de concebir las reglas de comportamiento.

3) EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y DEL GOBIERNO

3.a) *Contra el contrato social: el orden espontáneo entre los ilustrados escoceses*

Para los pensadores de la ilustración escocesa la sociedad es el refugio del individuo. El marco en el cual puede salvar sus carencias como especie y, mediante la cooperación, alcanzar unos estándares de vida dignos. Podríamos decir, siendo recurrentes, que la sociedad también trae causa de la necesidad. Eso es cierto, desde luego. Pero en realidad el problema es todavía más básico: su origen debe buscarse en la *debilidad* del ser humano, así como en la inusitada dependencia de sus semejantes, perceptible incluso en edad adulta, a diferencia de lo que ocurre con la mayor parte de especies animales (Hume, 1984, III: 709; Smith, 1994: 45). Por tanto, por contraposición

a otras teorías acerca de la naturaleza humana, en ésta se rehuyen por igual los postulados del miedo hobbesiano y de la piedad rousseauiana como acicates de lo social. El ser humano no es ni bueno ni malo por naturaleza. Los hombres se acercan entre sí, simplemente, para maximizar sus oportunidades y potenciar sus facultades (Ferguson, 1974: 24). Todo se reduce, pues, a una cuestión de simbiosis, bien que intraespecífica.

Pero lo que realmente caracteriza a la ilustración escocesa en el tema que nos ocupa no es tanto el motivo por el cual el individuo entra a formar parte de la sociedad —siendo como es distinto del ofrecido por teóricos más dados a extrapolar ciertas pasiones en detrimento de otras, según hemos recordado—. Lo que de verdad configura su idiosincrasia es el *rechazo de la teoría del contrato social y, a mi entender de modo muy especial, de la lógica subyacente a dicha teoría*. Todo ello, nótese, en un momento en que dichos postulados gozaban de especial aceptación entre la intelectualidad europea. De hecho, entre la británica no faltaban quienes se afanaban en legitimar el cambio de dinastía acaecido tras la Revolución de 1688 en base a la teoría del contrato social. Por tanto, puede decirse que los postulados de los ilustrados escoceses avanzan contra corriente, lo cual no puede por menos que resaltar el valor de sus críticas.

El radicalismo anticontractualista es visible en varios apartados de las principales obras de estos pensadores. Smith denuncia las veleidades lockeanas aduciendo que nadie en sus cabales puede suponer que algo semejante a lo que él teoriza haya acaecido nunca. Seguidamente, llevando su propia tesis al extremo, apunta que el discurso del contrato no es ni siquiera aceptable como metáfora de la sociedad —o del papel de la teoría del consentimiento en su seno—. Así, mientras que las versiones más tenues del pacto social señalan, cuanto menos, la presencia de un acuerdo tácito que une a los ciudadanos conscientes y responsables, Smith niega lo que califica de «falaz» porque tal planteamiento olvida que nadie escoge donde nace y que muy pocos pueden cambiar de residencia sin grandes inconvenientes (Smith, 1995: 361-363). Hume, por su parte, en uno de sus más conocidos escritos políticos, ya había dejado dicho que la teoría del contrato original es engañosa. Que no hubo pacto voluntario —menos todavía, por tanto, pacto sinalagmático— y que, puestos a ser sinceros, el origen de los gobiernos —incluso de aquellos que gozan de cierto grado de aceptación— puede hallarse más fácilmente en la «usurpación» o en la «conquista», cuando no en una combinación de ambas (Hume, 1985: 124).

No es que Hume aborrezca el principio del consentimiento como justa causa del gobierno. Al contrario, desde un punto de vista teórico lo llega a elogiar. Pero eso, a su entender, no tiene mucho que ver con la existencia o no de un buen gobierno. De hecho, lo más significativo es que los dos consi-

deran que, aun sin tal contrato, la sociedad puede cumplir y de hecho cumple sus funciones en beneficio de los individuos que la componen; que, aún en tales circunstancias, pueden segregarse mecanismos de sincera adhesión hacia el gobierno de esa sociedad y que, en definitiva, el discurso contractualista es perfectamente prescindible en términos no sólo teóricos, sino también prácticos.

¿Cuál es, entonces, la explicación ofrecida por su parte para dar cuenta tanto del origen como de la legitimidad de la sociedad? Ante todo, que no hay solución de continuidad entre las formas más elementales de convivencia y las sociedades más complejas, dotadas de las sólidas instituciones de gobierno a las que ya en la época estaban acostumbrados.

Según la opinión de Hume, la unidad básica de esa convivencia es la familia. Es creada por la propia naturaleza y la sostiene su utilidad. Las pequeñas sociedades familiares colman varias necesidades humanas, desde la reproducción hasta la protección mutua. Allí se despliegan sentimientos como el de benevolencia o generosidad con suma naturalidad. Ello no obstante, en algún punto de su evolución la sociedad se dota de un gobierno. Con ello quiere señalarse el momento en el que surgen órganos especializados en velar por los intereses colectivos. Su aparición es explicada en base al crecimiento de la comunidad, a la proliferación de las familias y a la consustancial relajación —que no abandono— de dichos atributos. Pero su función no incluye la facultad de hacer nuevas leyes, porque las necesarias ya están hechas —son el producto de la cristalización de las reglas de comportamiento—. El papel de los hombres de Estado a la hora de definir el contenido de las reglas de justicia es, por tanto, muy secundario (Mackie, 1987: 85). De hecho el gobierno, cabalmente, sólo ha de preocuparse de *administrar* esa justicia en contra de quienes tengan un comportamiento desviado con respecto al marcado por tales normas (Hume, 1985: 44).

En las sociedades avanzadas, como la europea, pueden identificarse las reglas básicas que habrían surgido de forma casi imperceptible pero que, llegados a este punto, constituyen el principal objeto a proteger por los gobiernos. Hume señala tres reglas: la estabilidad en la propiedad, su transferencia por consentimiento y el cumplimiento de las promesas. A su entender, como no podía ser de otro modo, se trata del resultado genuino de las pasiones humanas. Como él mismo dice son «tan sólo una forma más elaborada y refinada de satisfacerlas» (Hume, 1984, III: 733 a 748; la última cita en pág. 760) (5). No

(5) Cuestión distinta es que, una vez estas reglas han adquirido autoridad pueden —y deben— dejar sentir su peso sobre las conductas individuales a modo de límite de ciertos instintos que podrían llegar a poner en entredicho los avances alcanzados por la civilización (HAYEK, 1997: 228-229).

ha habido ningún contrato de por medio. Tampoco ha intervenido la razón, más allá de su rol natural, al servicio de dichas pasiones, certificando su valor. Eso es lo sustantivo. No, desde luego, la forma de gobierno. Es más, aunque un gobierno haya tenido «como sola base la injusticia y la violencia», dice Hume, «se hace con el tiempo legítimo y obligatorio» (Hume, 1984, III: 809-810). Ello es posible porque en la visión humeana de la política lo que de veras permea la conciencia colectiva es una arraigada «fidelidad» y «obediencia» hacia ese orden social que precede al propio gobierno y lo que se pretende a través de su intervención es, simplemente, preservarlo (Rawls, 1995: 51). Así las cosas, la legitimidad del gobierno dependerá más de cómo logre llevar a cabo esta tarea que de su forma o del procedimiento de selección de sus élites.

Ferguson y Smith se encargan de llevar hasta sus últimas consecuencias este planteamiento. El primero estudia los avatares de las tribus norteamericanas en cuya organización cree adivinar la antesala de los gobiernos liberales más complejos del momento, caso del británico. La sabiduría de los ancianos reunidos en consejo se le antoja como el preludio del Senado; la fuerza, el vigor de los caudillos es tomada como un referente no tan lejano del poder ejecutivo y, en fin, la reunión de los adultos en situaciones de alarma, como la precursora de las asambleas populares. ¿División de poderes *avant la lettre*? No hay que exagerar. Los ilustrados escoceses no pretendieron nunca que la sociedad británica del siglo XVIII fuera igual que la existente en las Islas mil años ha. Hacerlo sería tanto como negar el concepto mismo de evolución (por definición), tan caro a su teoría. Pero, desde luego, sí creen hallar pruebas de que no se ha dado una ruptura entre las dos lógicas —falaces a su entender— del estado de naturaleza y la sociedad civil, y están muy lejos de pretender generar a través de sus textos ilusión alguna al respecto.

Esto conduce a Ferguson a afirmar que «las instituciones de los hombres, como las de los demás animales, están inspiradas en la naturaleza y son el resultado del instinto» de manera que unas y otras «surgen por avances sucesivos, realizados sin ningún sentido de su efecto general», lo cual no impide que, como resultado de su actividad, puedan deducirse grandes logros. Pero se trata de utilidades que no han sido proyectadas por la razón (Ferguson, 1974: 229). Por tanto, la evolución se produce por adaptación al medio. El hombre, al tratar de superar los inconvenientes que se encuentra en el camino puede alcanzar metas que difícilmente cabían en su imaginación y que, con toda seguridad, no había planificado. La sociedad es una de ellas, quizá la principal. Pero no es más que eso.

Por ello se muestra convencido de que no existen motivos para atribuir su origen o el del gobierno ni a la filosofía ni a la especulación de los legisladores. Poco romanticismo puede caber en este planteamiento. Ferguson nos

remite a un constante esfuerzo de acomodación mutua en el que inicialmente habrán de apreciarse intereses particulares contrapuestos y, sólo al final, la afirmación de ciertas componendas aceptables para el grupo. Además, aunque finalmente lo sean, eso no significa que el proceso seguido hasta llegar a su establecimiento haya estado exento de tensiones. Ferguson contempla el pluralismo social y las disputas que de él emanan como una de las fuentes principales del sistema legal (Hill, 1996: 216; Kalyvas y Katznelson, 1998: 186). Lo decisivo es que, una vez consolidada una determinada forma de entender la sociedad, se vaya produciendo un cierto consenso entre sus miembros en aras a su sostenimiento.

Adam Smith, por su parte, también señala que las instituciones y prácticas que conforman la sociedad surgen a partir de un proceso gradual, lento, y no intencionado. Pensemos en uno de los principios básicos de la organización social dentro de su teoría económica y política: la división del trabajo. Surge de forma inercial. Tanto es así que ni tan sólo puede afirmarse que esa magnífica y provechosa intuición sea un rasgo específicamente humano. Efectivamente, según nos cuenta, «en una cacería, los perros de la jauría acosan entre todos a la liebre y, de este modo, se ayudan unos a otros y se dividen el trabajo, pero esto no surge de ningún contrato» (Smith, 1995: 395). Probablemente antes se intentó lo mismo de otras muchas formas distintas y se fracasó. Por otro lado, seguramente nadie fue capaz de prever, en un primer momento, los grandes beneficios que a todos reportaría la extensión de una tal regla (6). Lo mismo ocurre con la propiedad privada. Lejos de constituir un derecho natural, Smith reconoce que su aparición es, en términos históricos, tardía, y que las más de entre las sociedades agrícolas convivieron sin mayores problemas en un régimen de propiedad comunal durante muchos años. No fue tarea fácil que sus moradores se convencieran de las ventajas de la propiedad privada y, de hecho, la llegada a este estadio habría venido precedida de importantes cambios en las necesidades de producción (Smith, 1995: 54) (7).

(6) Que ADAM SMITH haya pasado a la historia como uno de los grandes avaladores de este principio no empece sus críticas a algunos de los efectos que su aplicación produce entre los miembros de la clase obrera. Por ejemplo, en el Libro V de su obra más conocida alude al negativo impacto psicológico que suele producirles, al disminuir su creatividad natural. Volveré sobre esta aparente ambigüedad de Smith en particular, y de la ilustración escocesa en general, al final del último apartado de este análisis.

(7) Piénsese que incluso el bien aparentemente máspreciado por esta escuela, cual es la libertad individual, no sería un valor inmutable, ni siquiera un valor *a priori*, sino que constituiría un producto más de la historia, algo, en definitiva, contingente. En el caso de Hume, sin ir más lejos, se ha apuntado que de la lectura de sus textos sólo puede desprenderse que el «libre albedrío» es una «entidad ficticia» (NEGRO, 1976: 54).

Pues bien, la aparición de una organización social más compleja, necesitada de gobierno, sólo sería el último eslabón de esta cadena evolutiva. Como Hume, opina que su principal misión es la tutela de la propiedad. En realidad, se hace conveniente cada vez que surgen importantes diferencias de renta entre los componentes de esa sociedad, para así «asegurar la propiedad de los ricos de las incursiones de los pobres quienes, de otro modo, la violarían continuamente». Pero el gobierno sigue sin ser otra cosa que una ulterior adaptación «del progreso natural que hacen los hombres en sociedad» (Smith, 1995:245-246 y 244, respectivamente). ¿Qué es, a falta de contrato, lo que le confiere autoridad a dichos gobiernos? Sencillamente, que «todo el mundo ve que los magistrados dan seguridad a la propiedad y fuerza a las leyes, y que, sin ellos, todo caería en la confusión» (Smith, 1995: 368).

3.b) *La crítica conservadora a la «ingeniería constitucional»*

En los textos de los pensadores neoconservadores también pueden hallarse frecuentes alegatos contra la teoría del contrato social así como contra sus presupuestos relativos a la intervención deliberada del hombre en la escena política. Sin ir más lejos, Hayek desvela en qué estaba pensando cuando dio título a la obra que puede ser considerada como su testamento político al referirse al contrato social roussoniano como «la raíz principal de la fatal arrogancia del moderno racionalismo intelectual» (al que él mismo suele aludir más a menudo como «constructivismo») (8).

(8) Es interesante observar que mientras ADAM SMITH carga explícitamente contra el contrato de LOCKE y HUME hace lo propio, de modo más general, con el contractualismo anglosajón del siglo XVII, los liberal-conservadores y neoconservadores de hoy son bastante más cautos a la hora de juzgar la validez de las teorías lockeanas. ¿Están «a la izquierda» de sus precursores, los ilustrados escoceses? No lo creo. Más bien lo que ha ocurrido es que las exigencias del discurso político en aras a su posible empleo práctico tienden a rebajar —o al menos, a supeditar— el rigor teórico de algunas afirmaciones. En este sentido, el de LOCKE aparece como un contrato bastante conservador en función del tipo de instituciones que convalida, y yo diría que hasta de su propia mecánica, en cuyo engranaje las tareas del poder político, en teoría constituido a través de la libre voluntad de todos los ciudadanos, se limitan a garantizar la vigencia de los derechos y las instituciones ya existentes en el Estado de Naturaleza, pero sin poder alterar su contenido ni mucho menos su esencia última. En definitiva, el producto final de la teoría política de LOCKE es valorado positivamente por cuanto puede constituir otro punto de apoyo a la hora de legitimar el orden establecido. Pero, en un nivel más profundo de análisis, sigue considerándose inconveniente el camino seguido para llegar a esas conclusiones. Con KRISTOL, podría decirse que se trata de un autor «respetado» entre los neoconservadores —cosa que, desde luego, no ocurre con ROUSSEAU—, pero en ningún caso lo convierten en uno de sus adalides.

El problema, a su entender, es que con esa teoría se pretende poner en la base de toda sociedad, así como de sus instituciones políticas, a una «voluntad general» que por su parte es considerada como «ficticia» (Hayek, 1997: 249). Además, esto genera un exceso de confianza en las capacidades humanas y contribuye a impulsar la toma de decisiones centralizadas (desde los poderes públicos) en contra de la propia lógica de la evolución social. Por tanto, el discurso contractualista es visto a la vez como históricamente falaz y potencialmente peligroso para el devenir del «orden extenso» (9) que él se propone salvaguardar. De hecho, su interpretación de la historia incluye la convicción acerca de que Europa debe su «extraordinaria expansión» a la «anarquía» reinante en la Edad Media y que otras civilizaciones, como la China, dilapidaron su enorme potencial de creatividad cuando sus gobernantes insistieron en «controlarlo todo de manera tan exhaustiva que quedó abortada toda posible evolución» (ibidem, 240-242).

Pero la crítica al discurso racional-constructivista en política no es sólo una constante en el pensamiento de Hayek. En realidad, es un elemento que contribuye a cohesionar las distintas corrientes del neoconservadurismo, desde las más influidas por el liberalismo hasta las más tradicionalistas. El propio Hayek es un buen embajador de las primeras. Pero también se pueden traer a colación, por ejemplo, las aseveraciones de Oakeshott acerca de la «locura postrenacentista» consistente en pretender la fundación de la sociedad sobre la base de una declaración de los derechos del hombre presuntamente negociada y pactada (Oakeshott, 2000: 37 y 26); el ataque de Novak contra los fundamentos de la filosofía política de cierto liberalismo que desde Kant hasta Rawls pretende hacernos creer, dice, que «los individuos vienen primero y los ordenamientos sociales después», con lo cual se estaría marginando intencionada e interesadamente el peso específico de la herencia social que sería la que en verdad hace a los individuos y determina sus modos de convivencia en cada momento (Novak, 1983: 63); o, en fin, el cuestionamiento que Bell lleva a cabo tanto del «utopismo socialista» como del «liberalismo clásico» por haber incurrido en el común error de «creer que en cada nueva generación, y con un nuevo contrato social, los hombres podrían comenzar de nuevo, descartar el pasado y remodelar las instituciones» a su antojo (Bell, 1994: 264).

No es posible porque nunca se habría poseído la capacidad para diseñar sociedades y gobiernos. Los defensores de una tal presunción, de acuerdo con esta teoría, se estarían autoengañando acerca de las aptitudes del hom-

(9) Es el nombre con el cual HAYEK se refiere en su último libro a la sociedad en tanto que producto de la evolución espontánea de las normas e instituciones, para distinguirla de las sociedades que se crean en función de la consecución de un objetivo predeterminado.

bre. Ninguna de nuestras instituciones sería fruto de la actuación deliberada de algún individuo, asamblea o gobierno. Esa visión de las cosas es equiparada a un espejismo. En cambio, los modernos avaladores del contrato social o del constructivismo político no habrían sabido comprender adecuadamente el modo como han ido apareciendo nuestras sociedades quizá porque se trata, como apuntaran los ilustrados escoceses, de un proceso cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos y cuyos hitos principales, en vez de surgir a golpe de decreto, nacen de forma casi imperceptible, en medio del fragor de la constante lucha por la superación de las condiciones de vida individuales y colectivas.

Hayek, como Adam Smith, no tiene ningún recato a la hora de desmitificar incluso la aparición de los derechos que constituyen la columna vertebral del pensamiento neoconservador —porque lo son también del modelo de sociedad que se considera más adecuado, por otra parte—. Es el caso del de propiedad privada o «plural» (él prefiere emplear este último término). En su opinión, «probablemente los primeros artículos no fungibles personalmente elaborados quedarían ligados a sus creadores simplemente por el hecho de ser ellos los únicos capaces de utilizarlos» (Hayek, 1997: 223) (10). Se trata, creo, de una explicación prosaica en grado sumo, pero me ha parecido oportuno traerla hasta este texto porque es un buen exponente de la mentalidad de Hayek y porque muestra a través de un ejemplo tan claro como sencillo el paralelismo existente entre el pensador vienés y los ilustrados escoceses en este punto. Por lo demás, Hayek entiende que de ahí brotan el comercio, las urbes y los gobiernos, con los matices que seguidamente indicaré respecto a éstos últimos y, en línea de coherencia con su teoría de la evolución espontánea, agrega que «la extensión y el refinamiento del derecho de propiedad» prosigue, de manera inadvertida, «no habiéndose alcanzado aún hoy sus estadios finales».

Es indudable que la exposición alternativa al contractualismo que Hayek nos ofrece es la más completa de las que se pueden encontrar en la bibliografía neoconservadora. Pero, como ya ocurriera en otros tantos temas de interés para este análisis, no escasean otras hipótesis o intuiciones semejantes entre los más comprometidos defensores del capitalismo. Es particularmente interesante la metáfora oakeshottiana de la política como «conversación» entre la tradición preexistente y las «insinuaciones» que van emanando de las prácticas e instituciones en cada momento, como también constatar que él contraponen esta «conversación» a toda tentativa de «argumentación» basada en conceptos ideales, generales y abstractos (Oakeshott, 2000: 66-67).

(10) La propiedad privada o plural sobre los fungibles surgiría mucho más tarde, por supuesto.

Por su parte, otros aluden a la «doctrina de las consecuencias indeseadas», promovidas por la actuación en libertad del ciudadano, pero al margen de toda planificación colectiva, de modo que la ausencia de promoción consciente no implica la de un orden social inteligible y consistente (Novak, 1983: 92-93 y 122), al tiempo que se suceden los ejemplos de instituciones que brotan de la mera experiencia, alejadas de los resortes del Estado (Seldon, 1994: 325) y se enfatiza que, de hecho, esta dinámica es autosuficiente para garantizar, por sí misma, una progresión gradual en todos los ámbitos sociales (Kristol, 1986: 165).

Como en la teoría política de Hume o en la de Adam Smith, los gobiernos hallan su razón de ser en la protección de una sociedad que no han contribuido a configurar. De hecho, Hayek opina que, conceptualmente hablando, «es concebible que el orden espontáneo conocido por sociedad pueda funcionar sin necesidad de gobierno». Sin embargo, es realista, ¿todos los ciudadanos van a comprender que del respeto de dicho orden surgirá un beneficio para el colectivo? ¿todos, aun asumiéndolo, van a observar escrupulosamente sus reglas? No hay garantía alguna de que esto sea así. Los efectos beneficiosos del orden espontáneo pueden tardar en extenderse. Incluso algunos de ellos pueden parecer nocivos en algún momento. Por tanto, al igual que han ido apareciendo la familia, la propiedad, el mercado, la sociedad misma con sus primigenias instituciones, al final del camino surge el gobierno tal y como hoy en día se lo entiende. Porque el orden espontáneo necesita un guardián. Pero no se trata de un cuerpo extraño sino que, de acuerdo con esta exégesis, sería su última secreción (Hayek, 1978c, I: 80-81).

4) FUNCIONES DE LOS PODERES PÚBLICOS. ¿MÁS ALLÁ DEL «LAISSEZ FAIRE»?

4.a) *El «arte de la política» en los albores de la sociedad industrial*

De lo escrito hasta ahora puede deducirse que las tareas a desarrollar por los poderes públicos en relación con el orden espontáneo de la evolución social no pueden ser demasiado relevantes. En efecto, los autores aquí analizados no cejan en su empeño de cuestionar aquellas intervenciones que a causa de un exceso de audacia puedan ser contraproducentes para facilitar el progreso social, tal y como éste ha quedado definido en los párrafos precedentes.

En este sentido, tanto Smith como Hume se enfrentan a la arrogancia del estadista que pretende resolver los problemas sociales a partir de una «idea doctrinal». Consideran que no hay ingenio humano capaz de salir airoso de una tal empresa. Y eso con independencia de que el gobierno sea monárqui-

co o republicano. La crítica de Hume suele extenderse a los partidos políticos del momento. Es lógico: si las leyes surgen por sí mismas y si, además, no forma parte de nuestras posibilidades el trocarlas por mor del capricho de ningún gobernante, la pugna entre los distintos partidos no puede hacer más que «confundir» y «perturbar» la buena marcha de la sociedad (Hume, 1985: 64, 67 y 75).

Esos valores hoy tan preciados por los defensores de la democracia, consistentes en potenciar la participación del ciudadano en la arena política, quedan en las antípodas de la ilustración escocesa. Nada podría ser más disfuncional que su intromisión en un terreno en relación al cual, tanto ellos como sus representantes, son profundamente ignorantes. Pero lo cierto es que hay partidos, profesionales de la política y soberanos deseosos de aplicar sus planes. Luego hay que lidiar con ellos. La receta ofrecida a unos y otros es tajante: «lo mejor que pueden hacer es ser prudentes para no herir un interés que no pueden mejorar gran cosa y para no causar más estragos que no pueden arreglar» (Ferguson, 1974: 178). La circunspección frente a la política, en sentido lato, es llevada a su extremo. La supervivencia de la libertad y del progreso pasan a depender, de acuerdo con esta visión de las cosas, de la restricción de la actividad política. Pero eso no significa que el gobierno no deba preocuparse de nada. Si así fuese, no habría llegado a surgir. Por tanto, es hora de ver, con mayor concreción, qué se espera de él y qué le es vetado de modo más explícito.

Quizá la exposición más detallada de las funciones legítimas del gobierno en una sociedad libre es la que expone Adam Smith. A su entender, la principal es la de «mantener la justicia». Seguidamente, la de «policía» (entendida como el mantenimiento de la seguridad y la salubridad públicas, así como el control de precios para asegurar la abundancia de mercancías), la recaudación de «rentas» para el Estado y, por supuesto, la defensa exterior (Smith, 1995: 37 a 39). Como ya se ha indicado, existe una fuerte coincidencia entre los pensadores escoceses en el primero de los ítems citados. Pero para mejor comprender el verdadero significado de un concepto tan dado a la confusión como es el de «justicia» es preciso escrutar con rigor sus textos.

De ellos se infiere que su noción de lo justo es puramente formal. Ahí se incluye mantener el orden, castigar los atentados contra la propiedad... y poco más. No existe, por ejemplo, ningún atisbo de la «justicia social». Por el contrario, siempre se procura distinguirla de lo que consideran como la verdadera justicia, precisamente para evitar cualquier confusión al respecto. Y, además, como veremos, son capaces de justificar su opción a partir de la lógica funcional que subyace a su ideología. Por otro lado, es importante destacar que esto no significa que prescindan, simple y llanamente, de la conveniencia de asistir a los desposeídos. Algunos de los representantes de

esta escuela, en efecto, tratan de inducir a sus semejantes hacia dicho auxilio. Lo que ocurre es que, en todos los casos, no se considera que ésta deba ser una responsabilidad estatal.

Su teoría es, pues, compleja. Smith llega a afirmar que la benevolencia constituye la perfección de la naturaleza humana. Eso incluye una actitud desinteresada de ayuda mutua, de apoyo a los más necesitados. Sin embargo, pone mucho interés en compensar esta afirmación inicial con la distinción de los conceptos de justicia y caridad. No deben mezclarse. El gobierno, de acuerdo con esta interpretación, sólo ha de preocuparse por el mantenimiento de la primera. Los particulares pueden abordar, desde luego, la mejora de la segunda. Es bueno que así sea. Pero el mendigo no puede pretender «tener derecho a» el contenido de esa caridad. Ahí existe una divisoria que no debería cruzarse. La caridad no es objeto de la legislación. ¿Por qué, podemos preguntarnos? Pues, sencillamente, porque la ley es hija de la necesidad y lo necesario para la supervivencia de la sociedad, según su parecer, sólo incluye la defensa de la propiedad privada y del orden que pivota sobre ella (Smith, 1997: 186). La sociedad, dice, no puede subsistir sin justicia. Si, en cambio, sin benevolencia, aunque quizá con menos comodidad. Por tanto, en este caso, la beneficencia, lejos de ser puesta en tela de juicio, es fomentada... pero en el terreno de lo voluntario, exonerando de toda obligación a propios y extraños y, específicamente, a los poderes públicos.

Con todo, la cara más radical de la ilustración escocesa en este punto nos la ofrece Hume. Reconoce que la primera impresión que suscita el dar limosna a los mendigos es favorable. Tampoco descarta, a nivel conceptual, la liberalidad de los príncipes para con ellos. El verdadero problema aparecería cuando estas prácticas se van consolidando y esto por dos motivos.

En primer lugar, el gobernante acabará exigiendo parte de los bienes de los legítimos propietarios para satisfacer los anhelos de los más pobres. Luego no estará en juego su patrimonio, sino el de los ciudadanos industriales. Y ello es naturalmente perverso. Atendamos a la lógica última de la teoría humeana: no parece admisible que el gobierno, so pretexto de incidir en una más equitativa distribución de la renta (realizando esa vaga noción de «justicia social») genere una quiebra de la verdadera justicia... que no es otra que preservar los bienes que cada cual ha logrado acumular gracias a su propio esfuerzo.

En segundo lugar —esta vez en clave estrictamente pragmática— Hume repara en que la proliferación de la caridad sólo puede tener, a la larga, efectos perniciosos. Opina que en vez de estimular la laboriosidad de los pobres, los acomoda en una situación de «pereza» y «corrupción», negativa para ellos mismos y, por supuesto, para la comunidad en la cual se integran (Hume, 1982: 17-18). De hecho, es frecuente entre los componentes de la

ilustración escocesa el aludir a que el hombre languidece en las situaciones de comodidad. Por el contrario, sus mejores virtudes son exaltadas en los momentos de mayores amenazas para su ser, de tal suerte que sería más provechoso mantenerlo en constante tensión, fomentar el ejercicio de su responsabilidad y alejarlo en lo posible de la benevolencia de terceros (Ferguson, 1974: 56-57). Por tanto, en este caso, no sólo no se encuentran buenos argumentos para poner en duda el tradicional abstencionismo estatal sino que, además, el autor se cuida mucho de incentivar la práctica de la beneficencia en el terreno estrictamente privado ya que, en su opinión, conlleva más inconvenientes que ventajas.

La escasa atención que se asigna a las políticas sociales contribuye a clarificar el tenor del resto de funciones del Estado. Así, permite minimizar las antedichas funciones impositiva y de policía, al dejar a la iniciativa privada muchas de las tareas que hoy son competencia del Welfare State. Smith, puestos a identificar los grandes peligros que debe sortear un sistema basado en la libertad señala, fundamentalmente, los «impuestos o tasas opresivos» y «la insolencia de los funcionarios, aún más insoportables que cualquier tasa» (Smith, 1995: 391). Los primeros elevan el precio de las mercancías, dificultando su producción y comercio. Con ello disminuyen la opulencia de las naciones. Al final, el riesgo estriba en que sólo pueda repartirse la pobreza. Respecto a las dimensiones de la administración pública, debe tenerse en cuenta que Smith es muy crítico, no sólo con los subsidios, sino incluso con la educación pública. Siempre pensó que la familia era la institución que mejor podía encargarse de la educación de los menores y rechazó las propuestas estatales por razones que van más allá de las puramente económicas.

Pero eso no quiere decir que un buen gobierno deba conformarse con desarrollar las actividades citadas hasta ahora. Hay algo más. Debe cuidar de la salud del orden espontáneo; de que las condiciones de libertad que lo han hecho posible se mantengan de cara a garantizar su continuidad. El gobierno, por tanto, no puede limitarse a reprimir la injusticia. No es conveniente que actúe sólo coactivamente. Ésa puede ser una condición necesaria, pero en ningún caso suficiente, para asegurar el éxito del proyecto ilustrado. La suficiencia sólo puede alcanzarse desde el momento en que se estimule con éxito el aprecio social por las virtudes del modelo socio-económico defendido. Porque, aunque haya que entender que si se ha llegado a él es debido a su utilidad, siempre cabe la posibilidad de que intereses particulares traten de trastocarlo. Además, habrá momentos de crisis que requieran un mayor celo en su defensa.

Esto explica la opinión de Hume acerca de que el «arte de los políticos», bien empleado, puede ser un factor coadyuvante de la consolidación de la moral colectiva. Puede contribuir a presentar todo intento de rebelión contra

el orden existente como algo «criminal e infame», estigmatizando moralmente a quienes osen discutirlo (Hume, 1984, III: 784). Visto en positivo, se ha llegado a firmar que a ojos de Hume la política es «pedagogía» y que, además, los gobiernos pueden asumir —y asumen de hecho— el liderazgo de la acción colectiva (Negro, 1976: 64 y 75, respectivamente). El objetivo es hacer más fácil la aceptación de una forma de entender la sociedad que, en última instancia, debería favorecer a todos. Por su parte, Ferguson, tras negar que la política pueda planificar cómo deben ser nuestras costumbres e instituciones, sí le concede un papel protagonista en aras a conservarlas (Ferguson, 1974: 169). Así, además de proporcionar seguridad, las instancias políticas han de asentar y publicitar los criterios que configuran los límites que separan lo legítimo de lo ilegítimo en cada sociedad (Kalyvas y Katznelson, 1998: 188-189), definiendo el marco dentro del cual será factible la continua marcha de la evolución social. Y no existe contradicción con sus anteriores argumentos, por cuanto la política, en este caso, lejos de la fatua pretensión de liderar el progreso social, se somete a sus dictados.

Pero no se trata tan sólo de convencer a los críticos. También se propugna la vigilancia de la conducta de los beneficiarios del modelo. Éste es un aspecto fundamental de la teoría política y sociológica de los pensadores objeto de análisis. En los textos de los ilustrados escoceses se pueden percibir los primeros trazos de una crisis cultural provocada por un creciente distanciamiento entre las dinámicas hedonistas generadas por el capitalismo y los requisitos indispensables para asegurar su propia reproducción a largo plazo. Mediante esta intuición anticipan, sorprendentemente, algunos de los tópicos más comunes del actual neoconservadurismo.

En efecto, uno de los rasgos más característicos de la moderna sociedad comercial radica en que es capaz de proveer de una gran cantidad y variedad de artículos de consumo a los individuos que la componen. Más allá, por lo demás, de lo indispensable para cubrir las necesidades mínimas de subsistencia. En este sentido, Smith se muestra convencido de que, hasta un cierto punto, la atracción promovida por los bienes de lujo es positiva, por cuanto favorece la emulación de los industriales y, con ella, la generación de riqueza. Pero también es consciente de que esta dinámica puede dar pie, paradójicamente, a un modo de vida cada vez más expuesto a la ansiedad, el deseo y hasta a la enfermedad. En su mente aparece el temor a una sociedad desenfrenada, sin rumbo, víctima de su propia abundancia. Es verdad que pese a esta ambivalencia Smith aún pone la rivalidad y la competencia en aras a la obtención de riquezas por delante de los inconvenientes que su práctica pueda suponer para la moral colectiva (Xenios, 1987: 230-231). Es más, aprecia algo perversamente útil dentro de la vorágine mercantil: los lujos de cada generación llegan a ser las necesidades de

la siguiente... ¡qué mejor garantía puede ofrecerse para asegurar muchos años de éxito a la sociedad comercial!

Ahora bien, Smith detecta, al menos, sus externalidades en el ámbito de los valores. Y advierte que cuanto más mercado, más atención habrá que poner en el cuidado de los primeros. Por ello denuncia la locura de quienes confundieron intencionadamente vicios y virtudes, fomentando por ejemplo el «noble pecado» de la prodigalidad, al entender que se trata de una «bendición para la sociedad», para cuestionar al unísono la frugalidad, definiéndola como una «pobre virtud hambrienta» (Mandeville, 1982: 64 y 65). Por el contrario, el de Kirkcaldy apuesta por limitar los hábitos de consumo desenfrenado que ya aprecia entre sus congéneres y enfatiza en su lugar la necesidad del autocontrol, de cara a hacer factible el ahorro, la reinversión y, en definitiva, la acumulación constante de capitales (Smith, 1995: 445) (11). Así, el deseo de riquezas sólo es elogiado si está canalizado por la aceptación de estas reglas de conducta y lo importante es que la sociedad sepa casar ambas realidades.

En cualquier caso, ninguno de los miembros de la escuela escocesa lleva tan lejos esta cuestión como Adam Ferguson. No es ajeno a este hecho que sea, de entre los ilustrados escoceses, quien más se resiste a abandonar la tradición republicana de humanismo cívico. Eso se nota hasta el punto de que, por momentos, en su obra es difícil hallar el punto de equilibrio entre el elogio del progreso promovido por el capitalismo y la crítica al espíritu del comerciante. Tal es su rechazo de este último. En particular, es perceptible una evidente animadversión hacia quienes miden el valor de las personas por sus riquezas; hacia quienes sólo buscan el lujo y la diversión. En su opinión, se trata de rasgos que convierten al rico en un ser débil y mezquino. No faltan, además, fervorosas críticas a la creciente opresión sufrida por la incipiente clase obrera, aumentada por la falta de sensibilidad de los poderosos. Tanto es así que algunos exegetas han creído ver en esta condena un anticipo de la

(11) La literatura científica en general —y la neoconservadora en particular— han destacado el talante muchas veces negativo en base al cual ADAM SMITH afronta la cuestión del *ethos* burgués, puesto que en ocasiones manifiesta cierto desprecio hacia sus rasgos. Tanto es así que Gilder ha llegado a comentar que si Smith acudió a la metáfora de la «mano invisible», desde luego un tanto impersonal, es porque nunca creyó en los empresarios (GILDER, 1986: 14-15). Pero los textos de GILDER rebosan optimismo respecto el futuro del capitalismo. En realidad, otros intelectuales vinculados al neoconservadurismo que no lo son tanto, se congratulan de la audacia de SMITH y de cuanto de aviso contienen sus referencias en claro-oscuro al *ethos* característico de las economías de mercado. Pueden leerse elogios a su intuición de que las causas de la prosperidad no son sólo económicas, sino sobre todo culturales (KRISTOL, 1986: 200; NOVAK, 1987: 9-10) e incluso reproches por no haber desarrollado al máximo esa teoría crítica (NOVAK, 1983: 36).

teoría de la explotación de Marx, bien que más sesgada hacia su noción de alienación que hacia el concepto de plusvalía (Brewer, 1986: 469) (12). Otros, por el contrario, interpretan que Ferguson se limita a poner de relieve cuál es el precio de la modernidad, pero sin llegar a cuestionar los efectos positivos de la propia explotación, sin la cual no existiría el progreso. De acuerdo con esta perspectiva, la teoría política de Ferguson no sólo avalaría la sociedad de clases sino que ponderaría muy positivamente, por ejemplo, la codicia, por ser la condición de posibilidad de dicho progreso (Hill, 1996: 220, 223 y 206-207).

En mi opinión hay que huir de ambas interpretaciones, si bien las dos incluyen sugestivas intuiciones. En realidad, como ya ocurriera en el caso de Smith, Ferguson nunca niega las virtudes del modelo socio-económico en ciernes, por más que pueda poner el acento en la denuncia de ciertos excesos (Hirschman, 1999: 127). Justo es reconocer su capacidad autocrítica, así como su visión de futuro. Lo que ocurre es que en sus textos no se atisba ninguna alternativa a esa sociedad comercial. Es lógico, porque sabe que son las dos caras de una misma moneda, dos aspectos contradictorios que aparecen constantemente unidos. Es consciente, además, de que el uno promueve a los otros. Como quiera que no desea negar las virtudes del primero, le es prácticamente imposible sacudir a su teoría política de la nociva influencia de los segundos. Pero no desespera en su interés por mitigarla.

En efecto, el problema estriba en que en la medida que se extienda esta dinámica perversa —fruto del éxito del sistema de libertad y propiedad que él mismo acaba defendiendo— teme que ya «no se mantendrá ningún compromiso de naturaleza pública, y así el interés privado y el placer animal se convertirán en los objetos soberanos de atención» (Ferguson, 1974: 323). Frente a estas tendencias, reivindica el mantenimiento de las virtudes republicanas. Se niega a aceptar que el *individuo* acabe subyugando al *ciudadano*. Eso no significa que el interés privado deba ser suprimido —de hecho, Ferguson no cree que pueda serlo— pero sí constituye una invitación a compensarlo de algún modo, para lograr de esta forma un renovado aprecio hacia lo público. De ahí su llamada al fomento del patriotismo, de esas «cualidades de fortaleza y amor por el país», que pueden convertir los desvelos

(12) El propio BREWER reconoce que FERGUSON no estaba tan preocupado por la relación laboral/salarial en sí misma sino más bien por el hecho de que un gran número de gente, al tener que trabajar muchas horas y en condiciones a veces difíciles, perdía oportunidades —y, en ocasiones, hasta el interés— por realizarse en otros ámbitos, léase cultural, de ocio, como miembros del tejido organizativo de la sociedad civil, etc., con la consiguiente pérdida de energía en el conjunto social (*Ibidem*: 470). Puede apreciarse, por tanto, que su pretendida anticipación de la «teoría de la explotación» sería antes sociológica que económica.

individuales en algo noble y provechoso para la comunidad (Ferguson, 1974: 224).

Lo más curioso es que será esta circunstancia —antes de índole moral que estrictamente económica— la que le lleve a pergeñar cierto grado de intervención estatal en la economía, incluso para distribuir rentas —es, de los autores analizados, el más abierto a esta posibilidad—. Efectivamente, considera que una de las más urgentes labores del gobierno es la de acabar con la búsqueda de la suntuosidad por parte de los ciudadanos. En esta dirección, las políticas distributivas pueden ser útiles para debilitar el deseo de riqueza. Con ello, Ferguson se aleja un tanto de las propuestas típicas de la ilustración escocesa en este punto (13). Pero no debe olvidarse que, en realidad, sus demás compañeros de viaje también estaban preocupados ante las posibles desviaciones del *ethos* burgués y que, en el caso de Adam Smith, como hemos visto, se llega a conclusiones similares en el diagnóstico, si bien muestra menor audacia en lo que a la terapia respecta.

4.b) *De la negación de la «justicia social» a la necesidad de reforzar el «ethos» capitalista en las sociedades de nuestros días*

Cuando Hayek tiene que describir las funciones del gobierno, empieza por destacar, emulando a Hume, una trilogía de «normas de recto comportamiento» (así es como él las define) que en ningún caso habrían de ser puestas en riesgo, so pena de acabar con nuestro modelo de civilización. Alude, específicamente, a la libertad de contratación, a la inviolabilidad de la propiedad y a la obligación de compensar por los daños producidos (Hayek, 1978c, II: 71-72). Se trataría de esos principios de probada eficacia que, siendo anteriores al gobierno, exigen del mismo su respeto y protección. Lógico es, por ende, que Hayek compare las tareas estatales a las de un mero «equipo de mantenimiento» de una fábrica «cuya finalidad no es producir determinados servicios o mercancías destinados al consumo, sino asegurar que el mecanismo productivo se mantenga en buen orden de funcionamiento» (Hayek, 1978c, I: 81). Oakeshott, por su parte, define la actividad del gobierno como creadora de un «orden superficial» que pudiendo actuar con contundencia allí donde sea ne-

(13) De sus coetáneos, se entiende. Porque, por otro lado, esta opción recuerda sobremedida la teoría de LORD SHAFTESBURY según la cual la adquisición de riquezas sólo es compatible con la virtud y beneficiosa para la sociedad cuando es moderada (se trata, dentro de estos límites, de un «afecto natural» por la riqueza, según la propia terminología del precursor). En cambio, cuando el afán de lucro pasa a convertirse en una pasión, SHAFTESBURY alude a la presencia de un «afecto antinatural», de todo punto criticable.

cesario, debe sin embargo restringir al máximo su área potencial de actividad (Oakeshott, 1996: 61). De acuerdo con esta perspectiva el Estado debe autolimitarse para permitir que la evolución siga su curso: el mercado solucionaría la mayoría de los problemas que se pueden plantear y nada positivo cabría esperar de la interferencia de los poderes públicos al respecto.

Pero no es éste un tema en el que me vaya a detener, por ser de sobra compartido entre los neoconservadores y conocido por los estudiosos. En cambio, sí creo necesario detenerme en su visión acerca de dos de las cuestiones en las que más énfasis pusieron los ilustrados escoceses, a saber, el tratamiento que dar a las situaciones de desigualdad económica más graves y la percepción o no de una crisis de valores motivada, por paradójico que pueda parecer a primera vista, por el propio modelo de sociedad defendido.

Empecemos con la primera de ellas, esto es, con la cuestión de lo que vemos catalogando como «justicia social». Lo cierto es que se puede apreciar un sesgo entre los neoconservadores y los liberal-conservadores a la hora de afrontar esta delicada cuestión. Los primeros son más proclives a aceptar cierto grado de intervención estatal en la economía, aunque atendiendo a importantes limitaciones tanto de índole conceptual como práctica. Nunca se discute la primacía del mercado, pero sí que deba dejarse a su solo veredicto la condición de los ciudadanos. Podemos hallar muestras de tal compromiso sobre todo en las obras de Bell o de Kristol y, más matizada-mente, en algunas reflexiones de Novak.

Ello no obstante, lo que de verdad caracteriza los planteamientos de los intelectuales neoconservadores —retomando esta expresión en su sentido más lato, omnicompreensivo— es el temor a los efectos que un exceso de celo público pudiera tener sobre los hábitos de sus teóricos beneficiarios. Más concretamente, en sus textos se aprecia una elevada circunspección ante la posibilidad de que las políticas de ayuda a los más desfavorecidos acaben produciendo un resultado perverso, en la medida que tiendan a *disminuir su motivación* hacia el esfuerzo personal (Oakeshott, 1996: 137), a *generar una mayor dependencia* de la que de por sí muestra su situación en el momento de aplicar las terapias públicas correspondientes (Novak, 1983: 232), a *debilitar el sentido de la responsabilidad individual* (Seldon, 1994: 353) o incluso a *destruir la libertad de decisión* en la que debería fundamentarse la conducta de los ciudadanos (Hayek, 1978c, II: 169). Otros aducen, en fin, que estas ayudas son negativas para el conjunto social por cuanto entran de lleno en el escenario denostado por la «Teoría de los riesgos morales» (Gilder, 1984: 154) (14).

(14) Puesta de moda por las compañías de seguro privadas, se basa en la comprobación de que la garantía ofrecida por el seguro suele incrementar el número de accidentes, debido a

Partiendo de estas premisas, es natural que el paquete de ayudas ofrecido sea más bien limitado. Y, sobre todo, que ya se ofrezca frunciendo el ceño. Creo que son relevantes los postulados de Hayek y de Seldon al respecto. Los dos están de acuerdo en que puede ser preciso definir un sistema de socorro público que no desampare a quienes no pueden valerse por sí mismos en el mercado. Hayek llega a hablar de la conveniencia de fijar un nivel mínimo de ingresos por debajo del cual nadie debería caer. Ello no obstante, ambos tratan de desvincular estas ayudas de la noción de «justicia social». Mientras que Seldon alega que la filosofía que las impregne debe estar más cerca de los «primeros auxilios» que de la verdadera lucha contra la pobreza (Seldon, 1994: 385) el vienés, más drástico, considera que «puesto que sólo las situaciones creadas por la voluntad humana pueden calificarse de justas o injustas, tales calificativos no pueden ser aplicados a un orden espontáneo» (Hayek, 1978c, II: 53), con lo cual destierra definitivamente del discurso la posible ponderación del grado de injusticia implícito en el modelo defendido (15).

¿Por qué se insiste tanto en este extremo? ¿Por qué hasta el reconocimiento de la adecuación de cierto nivel de protección pública es disminuido en su importancia de esta forma? Creo que es debido a la consideración de los efectos que lo contrario tendría en la mente de sus beneficiarios, en la medida en que de esas concesiones puntuales pudiera «surgir una mentalidad capaz de convertir la gracia en deber o capaz de exigir bastante más que esos mínimos ubicados en el umbral de la pobreza, alegando algún género de obligación estatal al respecto» (Baqués, 2000: 53). Realmente, el talante último del discurso neoconservador nos remite a las impresiones de los ilustrados escoceses en el sentido de que no es una función «natural» del Estado la de distribuir la riqueza, ni la de auxiliar económicamente a los más pobres. Eso es lo que se intenta dejar claro. Las subvenciones, pensiones, subsidios u otras ayudas públicas deben ser necesariamente excepcionales por cuanto no entran dentro de la idea de «justicia» que esta ideología defiende. Es más, en la medida que suponen una intervención estatal en el ámbito de lo privado, debe discutirse su legitimidad: distorsionan el orden espontáneo del que, según este planteamiento, depende el propio progreso.

Como en el caso de Hume, o de Smith, se entiende que la justicia debe limitarse a velar por el acatamiento de unas reglas de comportamiento o «pro-

que el titular tiende a relajar su grado habitual de diligencia relativa al cuidado dispensado al bien objeto del contrato. Por tanto, trasladado el argumento a la lógica del Estado del Bienestar, quedaría como sigue: los subsidios de desempleo fomentan el desempleo.

(15) Por ello se rebela contra quienes pretenden que «los pobres, tan sólo en razón de que radican en la propia comunidad individuos más ricos, tienen *derecho* a participar en esa riqueza» (HAYEK, 1978a: 140; el énfasis es mío).

cedimentales». La benevolencia no es negada como virtud, pero de nuevo es trasladada a otro lugar, a la esfera privada. Ahí es importante el papel de la familia, de los vecinos o hasta de las instituciones benéficas surgidas del impulso de la sociedad civil. La palabra clave pasa a ser «caridad» (Gilder, 1984: 49 y 155; Oakeshott, 2000: 437). El rol del Estado no se suprime, pero sigue jugando un papel secundario en el guión del progreso social.

En lo que a la crisis de valores del capitalismo se refiere, pueden hallarse indicios de la inquietud que levanta entre los neoconservadores en muchos de sus textos. Preocupa, sobre todo, el hedonismo latente entre la ciudadanía de las sociedades avanzadas, debido a que en esas circunstancias la ética del consumo tiende a reemplazar a la del trabajo, corrompiendo las buenas costumbres y poniendo en riesgo la reproducción capitalista (Novak, 1983: 32; Gilder, 1986: 346-347; Kristol, 1986: 85; Bell, 1994: 11 y 33).

Tanto es así que en opinión de algunos comentaristas éste es el verdadero «núcleo duro» de la reflexión neoconservadora en nuestros días (Mardones, 1996: 185-186; Velasco, 1997: 270), si bien puede decirse que su solución constituye una meta muy difícil de alcanzar, si no imposible (Oliet, 1993: 466). No en vano son conscientes de que el enemigo está en casa, que el deterioro de los buenos hábitos y el embrutecimiento moral del individuo son un subproducto del propio capitalismo (Kirk, 1957: 193; Bell, 1994: 64) y que éste contiene un enorme potencial autodestructivo (Gilder, 1986: 115), con lo cual es preciso «corregirlo» y «domeñarlo» (Novak, 1983: 128). Nos hallamos, pues, ante una preocupación que a estas alturas de la exposición nos tiene que resultar muy familiar. Y nos hallamos, también, como suele suceder en estos casos, ante una dificultad añadida: no se busca reemplazar el modo de producción dominante, sino tan sólo cortar sus ramas secas e inútiles, con el objetivo final de darle mayor brío, de que ofrezca más y mejores frutos.

En este sentido, se viene aludiendo a diversas estrategias para, al menos, paliar los peores defectos del capitalismo. Entre ellas, la recuperación de la ética victoriana de la responsabilidad y el sentido del deber a modo de ingrediente necesario de la sociedad comercial y del mundo de la empresa (Hayek, 1978a: 195-196; Seldon, 1994: 395). También son relevantes las tentativas de amalgamar un nuevo «cemento social», capaz de dotar de un mínimo sentido de destino común a los diferentes colectivos implicados en las modernas sociedades. Con ello se pretende equilibrar los deseos privados y el interés público para de este modo evitar la alienación de muchos y la atomización de todos en el seno de la sociedad del egoísmo. En esta última línea pueden hallarse propuestas casi comunitaristas como la ofrecida a través del concepto de «hogar público» de Daniel Bell o bien la persistente llamada al patriotismo, es más, al nacionalismo, en la obra de Kristol.

5) CONCLUSIONES

Hume —y tras su estela otros destacados pensadores como Adam Smith y Adam Ferguson— va a tratar de combatir el optimismo racionalista propio de la modernidad, reemplazando la confianza en la razón por una no menos operativa, pero desde luego mucho más modesta confianza en la costumbre, la tradición y hasta en el prejuicio. En este sentido, si se la compara con la «ilustración por excelencia» —la francesa—, la «otra ilustración», focalizada en Universidades como las de Edimburgo y Glasgow, tiene un halo peculiar y hasta paradójico. Sin embargo, dos siglos después de que las principales plumas al servicio de una y otra forma de entender la sociedad nos legaran sus respectivas interpretaciones del mundo, todavía constituyen un importante depósito de sugerencias, de intuiciones y hasta de soluciones prestas a iluminar las mentes de los intelectuales y políticos de la actualidad.

La hipótesis que aquí se plantea es que el armazón teórico construido por los escoceses anticipa y comparte buena parte de la teoría política liberal-conservadora y neoconservadora de nuestros días si bien para expresar esta relación desde la perspectiva de la ciencia política es preciso complementar la lectura que se viene haciendo de Hume o de Smith en los ámbitos en los cuales son habituales objetos de estudio —léase filosofía y economía, respectivamente— para así mejor comprender su obra en toda su extensión y complejidad. En el caso de Ferguson, por otro lado, sería más preciso afirmar que conviene rescatarlo del olvido al que ha estado sometido en la Europa continental. Por mi parte, planteo unas breves conclusiones, más con la mirada puesta en que sirvan de acicate para fomentar ulteriores y más extensos trabajos sobre estas conexiones, que a modo de cierre de las mismas.

a) En conjunto, se puede afirmar que el núcleo duro de la teoría política escocesa es la negación, en primer lugar, de la existencia de un pacto como génesis de la sociedad. Pero, sobre todo, en segundo, la negación de la legitimidad de un hipotético contrato para definir las bases de la vida en su seno, así como las del gobierno llamado a regirla. A cambio se ofrece la imagen de un orden autogenerado, en el que el hombre interviene sin poder controlarlo. Y, sobre todo, de una evolución que no debe ser entorpecida so pena de frustrar la marcha del progreso. Se desconfía del hombre, del poder de sus facultades racionales para modular el mundo. También, por tanto, de las instituciones públicas de que se dota con afanes reformistas. La política es puesta bajo sospecha. Claro que su redención es posible: se trata de que no contradiga los principios que informan la evolución natural del orden existente. Es más, debe ponerse a su servicio.

b) Los valores más preciados son la libertad entendida como autonomía individual (frente a terceros así como frente al Estado) y la propiedad

privada. Ambas serían, a una vez, efecto y causa de esa evolución espontánea. Por ello, constituyen el objeto prioritario de la protección de la justicia, encarnada en el gobierno. En cambio, el concepto de «justicia social» es rechazado, al menos como responsabilidad de los poderes públicos. No debe perderse de vista que esta ideología integra la esperanza de alcanzar una sociedad en la que todos sus componentes puedan satisfacer razonablemente sus necesidades. Ello no obstante, tampoco es obvia la situación que de hecho se produce en el ínterin y que en muchas ocasiones conlleva la aparición de zonas de pobreza, incluso en el seno de las sociedades industrializadas. Para resolverla se acude a la ayuda mutua y a la caridad privada. Y aun esto, en algunos casos, con matices, pues se teme que un exceso en su provisión pueda ser disfuncional para la economía, al engendrar dinámicas acomodaticias entre sus beneficiarios. En este sentido, tanto la desigualdad como el legítimo deseo de superarla mediante el propio esfuerzo son factores altamente valorados por cuanto vendrían a constituir el motor del progreso.

c) Si se analizan las conexiones que estos autores realizan entre la situación económica y sus consecuencias en el campo de los valores puede apreciarse, especialmente en el caso de Smith y Ferguson, una especial sensibilidad hacia la decadencia de algunas virtudes —caso de la frugalidad, de la prudencia y hasta de la propia benevolencia— tendencialmente arrolladas por el afán de consumo y el hedonismo que parecen ser consustanciales al capitalismo. Eso les desborda y les obliga a matizar su teoría, ya que observan cómo aparecen dos problemas de difícil solución, en distintos niveles, pero en todo caso convergentes. El primero: la corrupción del individuo, que desatiende en exceso todo aquello que no revierta en un beneficio inmediato para su sensualidad. El segundo: el futuro del modelo mismo de sociedad imperante, cuya garantía pasa por la recuperación de la ética del trabajo, de los deberes y de la moderación en las costumbres. Esto genera una curiosa ambivalencia en la percepción de estos autores respecto a la sociedad comercial, visible en sus textos a modo de denuncia de los excesos en el terreno moral. Ello no obstante, en ningún caso se plantea una crítica de corte más estructural, tendente a minar las bases del orden establecido.

d) En cada uno de estos grandes temas puede observarse que está presente la semilla de la vigente ideología neoconservadora. Sin ir más lejos, la crítica al racionalismo aplicado a la política es un rasgo que comparten los pensadores liberal-conservadores —caso de Hayek o de Oakeshott— con los neoconservadores más tradicionalistas —caso de Novak, Kristol o hasta de Daniel Bell— constituyendo en realidad un fuerte elemento cohesionador de sus distintas corrientes. Asimismo, la prelación de valores integrada en los postulados de los ilustrados escoceses anticipa la esencia misma de la teoría

neoconservadora de los derechos individuales, de la propiedad y de la justicia. También su sentido de la autonomía y de la responsabilidad individual que, a lo sumo, deben ser complementadas a través de la ayuda familiar y el tejido organizativo que conforma la sociedad civil. Por lo demás, en fin, la preocupación de Smith y, muy especialmente de Ferguson, por los efectos perversos del progreso, así como el tipo de recetas propuestas para disminuir su impacto sin por ello dañar la mecánica del capitalismo nos acercan a las reflexiones de quienes, dentro del magma conservador, más ponen el acento en la presencia de una «crisis cultural» de nociva influencia tanto a nivel individual como estructural.

Porque, en definitiva, el gran reto que se le plantea al neoconservadurismo es, precisamente, el de reconstruir de una vez por todas una filosofía adecuada a la buena marcha de la economía de mercado, así como a sus exigencias en el terreno de la moral. Se trata de esa meta que ya tuvieron los ilustrados escoceses y que he enfatizado en los párrafos con los que abría este análisis. Es la asignatura pendiente del moderno conservadurismo. Lo es desde hace doscientos cincuenta años. El progreso avanza indefectiblemente, tal y como se había predicho, pero sus secuelas también lo hacen, tal y como se había temido...

6) BIBLIOGRAFÍA:

- ARGANDOÑA, ANTONIO: «Orden espontáneo y ética. La moral en la fatal arrogancia de F.A. Hayek», en *Cuadernos del Pensamiento Liberal*, núm. 12 (abril), 1991, págs. 33-47.
- BAQUÉS, JOSEP: *El neoconservadurismo: fundamentos teóricos y propuestas políticas*, ICPS, Barcelona, 2000.
- BELL, DANIEL: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1994[1976].
- BREWER, JOHN D.: «Adam Ferguson and the theme of exploitation», en *The British Journal of Sociology*, vol. XXXVII, núm. 4, Routledge&Kegan Paul (december), 1986, págs. 461-478.
- CRANSTON, MAURICE: «Remembrances of Michael Oakeshott» en *Political Theory*, vol. 19, núm. 3 (August), 1991, págs. 323-326.
- DE LA NUEZ, PALOMA: *La política de la libertad. Estudio del pensamiento político de F. A. Hayek*, Unión Editorial, Madrid, 1994.
- ELVIRA, ASUNCIÓN: *La Teoría Política de David Hume*, Universidad Complutense, Madrid, 1988.
- FERGUSON, ADAM: *Un Ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974[1767].
- GILDER, GEORGE: *El espíritu de empresa*, Espasa Calpe, Madrid, 1986.

- HAMPsher-MONK, IAIN: *Historia del pensamiento político moderno*, Ariel, Barcelona, 1996.
- HAYEK, FRIEDRICH: *Fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1978a[1959].
- HAYEK, FRIEDRICH: «Note sull'evoluzione dei sistemi di regole di condotta», en *Il Politico. Rivista italiana di Scienze politiche*, Anno XLIII, núm. 1, 1978b[1966], págs. 5-21.
- HAYEK, FRIEDRICH: *Derecho, Legislación y Libertad (3 vols.)*, Unión Editorial, Madrid, 1978c[1976].
- HAYEK, FRIEDRICH: *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1997[1988].
- HILL, LISA: «Anticipations of nineteenth and twentieth century: social thought in the work of Adam Ferguson», en *European Journal of Sociology*, Tome XXXVII, núm. 1 (may), Cambridge University Press, 1996, págs. 203-228.
- HIRSCHMAN, ALBERT O.: *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Península, Madrid, 1999[1977].
- HUME, DAVID: *Tratado de la naturaleza humana (3 vols.)*, Orbis, Barcelona, 1984[1740].
- HUME, DAVID: *Ensayos Políticos*, Orbis, Barcelona, 1985[1741].
- HUME, DAVID: *De la moral y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982[1751].
- HUME, DAVID: *Investigación sobre los principios de la moral*, Espasa Calpe (Colección Austral), Madrid, 1991[1751].
- HUME, DAVID: *Historia natural de la religión*, Tecnos, Madrid, 1992[1757].
- KALYVAS, ANDREAS y KATZNELSON, IRA: «Adam Ferguson returns» en *Political Theory*, vol. 26, núm. 2 (April), 1998, págs. 173-197.
- KIRK, RUSSELL: *Un programa para conservadores*, RIALP, Madrid, 1957.
- KRISTOL, IRVING: *Reflexiones de un neoconservador*, Grupo Editorial Latinoamericano, Buenos Aires, 1986.
- LEMIEUX, PIERRE: «La soberanía del individuo» en *Cuadernos del Pensamiento Liberal*, núm. 13/14 (monográfico), 1991.
- MACKIE, JOHN L.: *Hume's Moral Theory*, Routledge&Kegan Paul. London and New York, 1987.
- MANDEVILLE, BERNARD: *La fábula de las abejas*, Fondo de Cultura Económica. México DF, 1982[1729].
- MARDONES, JOSÉ M.ª: «Liberalisme i neoconservadurisme» en CASTIÑEIRA, ÀNGEL (COOF). *El liberalisme i els seus crítics*, Proa, Barcelona, 1996.
- NEGRO, DALMACIO: «La filosofía liberal de David Hume», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 210 (1.ª época), 1976, págs. 31-79.
- NEGRO, DALMACIO: *Prólogo a Hume, D. De la moral y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, págs. IX-CXIII.
- NOVAK, MICHAEL: *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983.

- NOVAK, MICHAEL: «El sistema económico de las democracias», en *Cuadernos del Pensamiento Liberal*, núm. 8 (septiembre), 1987, págs. 5-28.
- NOXON, JAMES: *La evolución de la filosofía de Hume*. Alianza Universidad, Madrid, 1987[1973].
- OAKESHOTT, MICHAEL: *La política de la fe y la política del escepticismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996[1952].
- OAKESHOTT, MICHAEL: *El racionalismo en política y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica. México, 2000[1975].
- OLIET, ALBERTO: «El neoconservadurismo», en Vallespin, Fernando (ed). *Historia de la Teoría Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, págs. 397-496.
- OLIET, ALBERTO: «Aproximación al conservadurismo británico contemporáneo: Michael Joseph Oakeshott y Roger Scruton», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 84 (abril-junio), 1994, págs. 217-236.
- RAWLS, JOHN: *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, México DF, 1995[1971].
- RODRÍGUEZ BRAUN, CARLOS: *Estudio Preliminar a Smith, A. La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, págs. 8-36.
- SELDON, ARTHUR: *Capitalismo*, Unión Editorial, Madrid, 1994[1990].
- SMITH, ADAM: *Lecciones sobre jurisprudencia*, Comares, Granada, 1995[1762-3].
- SMITH, ADAM: *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1994[1776].
- SMITH, ADAM: *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 1997[1790].
- TERRÉN, EDUARDO: «La inevitable imperfección del conocimiento humano: Hayek y el uso social del conocimiento», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 80 (octubre/diciembre), 1997, págs. 205-213.
- VELASCO, DEMETRIO: *Pensamiento Político Contemporáneo*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- XENOS, NICHOLAS: «Liberalism and the postulate of scarcity» en *Political Theory*. vol. 15, núm. 2 (May), 1987, págs. 225-243.