



Universidad de Navarra

ORDEN ESPONTANEO Y ETICA:
UNA SUGERENCIA

Antonio Argandoña*

DOCUMENTO DE INVESTIGACION N° 383
Marzo, 1999

Publicado por la Cátedra "Economía y Etica"

* Profesor de Análisis Social y Económico para la Dirección, IESE

División de Investigación
IESE
Universidad de Navarra
Av. Pearson, 21
08034 Barcelona

Copyright © 1999, IESE
Prohibida la reproducción sin permiso

ORDEN ESPONTANEO Y ETICA: UNA SUGERENCIA (1)

Resumen

La primera parte del título de este artículo, «Orden espontáneo y ética», recuerda el de un artículo que publiqué en 1991 criticando las ideas antropológicas y éticas –pero no las tesis de política económica– de «La fatal arrogancia», de F. A. Hayek. La segunda parte del título, «Una sugerencia», indica que lo que pretendo aquí es ofrecer una sugerencia acerca de las razones profundas de las limitaciones del pensamiento hayekiano (y, más en general, de la escuela austríaca), así como de las vías por las que debería venir su superación: una ampliación de las motivaciones humanas que permita establecer una teoría de la acción más completa. El artículo acaba con algunos comentarios a mis críticos del artículo de 1991.

(1) Este artículo es fruto de una polémica provocada por un artículo que publiqué en 1991 en «Cuadernos del Pensamiento Liberal», y que, al cabo de los años, recibió comentarios de Julio César De León, Clynton López y Morris Polanco, de la Universidad Francisco Marroquín, de Guatemala. El profesor Juan Roberto Brenes me ofreció publicar mi artículo original, los tres comentarios y una réplica mía, en la revista *Laissez faire*. Este artículo es esa réplica, con sólo alguna corrección gramatical y la adición del Resumen.

Para su publicación en *Laissez Faire*, marzo de 1999.

ORDEN ESPONTANEO Y ETICA: UNA SUGERENCIA

Introducción

El oficio académico nos obliga a someter la investigación que llevamos a cabo a los comentarios y críticas de nuestros colegas. De este modo, la competencia intelectual en el mercado de las ideas hace avanzar la ciencia y nos obliga a mejorar continuamente en nuestra labor y a desarrollar nuestras capacidades, empezando por el sano acto de humildad a que nos lleva la constatación de nuestros errores. Por ello, agradezco sinceramente a Julio César De León, Clynton López y Morris Polanco sus comentarios, y a *Laissez Faire* la oportunidad de volver sobre mis puntos de vista, para aportar otro grano de arena a la cuestión de los fundamentos de la concepción liberal de la economía.

Antes de entrar en materia, me gustaría dejar claro que siento por la persona y las ideas de Hayek un profundo respeto y admiración, y que participo plenamente de muchos de sus diagnósticos y recomendaciones. Cuando escribí el artículo que ha dado origen a esta controversia (Argandoña, 1991a), mi propósito era superar algunas limitaciones de su modelo, precisamente porque lo considero como la alternativa más prometedora hoy existente a la teoría económica neoclásica y a las políticas económicas fundadas en ella. Y ese mismo espíritu preside esta réplica.

Mi crítica a «La fatal arrogancia» (Hayek, 1990), que intenté en mi artículo (Argandoña, 1991a), no se fundaba en la economía neoclásica, en la que fui educado, sino en la filosofía realista. A juzgar por las críticas recogidas en las páginas precedentes, parece que no tuve demasiado éxito en mi intento de convencer a mis lectores de que era necesario y posible ir más allá de los supuestos hayekianos, para dar a su obra toda la potencia que contiene y liberarla de algunas limitaciones que entonces me parecieron patentes y que me llevaron a un lenguaje quizá demasiado «agresivo» (1).

Poco después, leyendo a MacIntyre (1992), entendí que la superación de un paradigma científico no se puede hacer «desde fuera», porque sus creencias, argumentos y tesis no se pueden comprender desde términos ajenos al mismo; incluso los problemas que se plantean son distintos (2). Pero tampoco se puede hacer «desde dentro», si se trata de

(1) Sirva en mi descargo que el artículo estaba destinado a ser publicado en un número de «Cuadernos del Pensamiento Liberal» monográfico sobre el libro de Hayek, que entre sus lectores habituales es bien conocido y apreciado el pensamiento austríaco, y que esa revista no suele atraer la atención de los socialistas, de modo que pensé que podía usar un lenguaje más directo sin temor a ser mal entendido.

(2) Empleo la palabra paradigma en un sentido amplio, como el de Kuhn (1975).

abandonar algunos supuestos básicos del paradigma. Hace falta, pues, «alguien que viva en ambos esquemas conceptuales alternativos, que conozca y sea capaz de hablar el lenguaje de cada uno desde dentro, que haya llegado a ser, por decirlo así, un hablante nativo con dos lenguas primeras» (MacIntyre, 1992, págs. 151-152).

Sería presuntuoso por mi parte arrogarme esa condición de «habitante de frontera», como llama MacIntyre a los renovadores de paradigmas científicos. No obstante, voy a intentar una aproximación al pensamiento austríaco, para luego señalar sus limitaciones y sugerir cómo se puede mejorar. Debo pedir perdón al lector, ya desde el comienzo, si no he sabido interpretar suficientemente la riqueza y los detalles de ese pensamiento, y las peculiaridades de los diferentes autores (y, en concreto, de Hayek), empezando por los probables malos usos de la terminología, que muestran que soy, al menos en parte, un «outsider».

Expondré primero una síntesis de lo que me parece son las tesis teóricas centrales de la escuela austríaca, alrededor de dos temas: la teoría de la acción y la teoría del orden espontáneo. Luego propondré las ampliaciones y cambios que convendría llevar a cabo, alrededor de tres apartados: la teoría de la acción, el papel de la ética y la teoría del orden espontáneo. Finalmente, discutiré las posibilidades de llevar a cabo lo que propongo, al tiempo que comento algunas de las críticas dirigidas a mi artículo, para acabar con unas breves conclusiones.

La teoría austríaca

Lo que antes he llamado el «paradigma» austríaco no es un cuerpo de doctrina único. Aunque tienen muchos elementos comunes, las teorías de Menger, Wieser, Böhm-Bawerk, Mises, Hayek y sus seguidores presentan no pocas diferencias, que aquí omitiré, para intentar una explicación no diferenciada (y que, por tanto, es probable que no haga justicia a ninguno de ellos) (1). La descripción de la teoría austríaca, necesariamente esquemática y sin el acompañamiento de referencias y explicaciones justificativas, podría ser la siguiente.

La teoría de la acción

El objetivo declarado de los autores que nos ocupan es elaborar una teoría de la acción humana. El punto de partida son las necesidades. Sólo el individuo conoce sus necesidades (de aquí arranca el individualismo metodológico [2]); la sociedad influye, sin duda, en la aparición de las mismas (y, por supuesto, en su satisfacción a través del intercambio), pero las necesidades son un fenómeno subjetivo.

(1) En esta sección utilizo numerosas ideas tomadas de Rodríguez (1998) y, sobre todo, de su tesis doctoral (1999). Como es lógico, debo exonerarle de cualquier error, imprecisión u omisión en mi exposición.

(2) Los hechos sociales no son datos empíricos, sino elaboraciones conceptuales producidas por las conductas individuales. Este es un importante principio metodológico, que inspira toda la teoría de la escuela y que conducirá a la concepción del mundo como resultado involuntario de acciones humanas inspiradas por finalidades subjetivas, con conocimiento limitado, en una situación de escasez de bienes y de conocimientos.

Una acción se especifica por el fin, los motivos, el conocimiento y la eficacia transformadora (1). El fin (subjetivo) de la acción es la satisfacción de las necesidades (o, en términos más amplios, el paso de una situación subjetivamente peor a otra mejor). Los agentes tienen valores distintos, numerosos y cambiantes (económicos, éticos, estéticos, políticos, etc.), que se traducen en una gran variedad de fines (2); en todo caso, no hay valores incondicionales. No importa cuáles sean los fines (egoístas o altruístas, individuales o sociales, económicos, estéticos o políticos, etc.), la estructura de la acción es siempre la misma: de ahí el propósito de enunciar una teoría general de la acción.

El motivo (o motivos) de la acción es lo que impulsa a ponerla en marcha para conseguir el resultado deseado, que será una determinada respuesta del entorno (el resultado esperado es el relevante, y no tiene por qué coincidir con el que efectivamente se produce; esto dependerá de factores como la ignorancia y, por tanto, de la estructura institucional de la sociedad) (3). La acción puede tener muchos efectos, en función de los valores del agente, pero como científicamente no podemos decir nada de dichos valores, sólo son relevantes los efectos extrínsecos (el impacto sobre el entorno y la respuesta de éste) ya mencionados. De ahí que sólo consideren un tipo de motivos.

El conocimiento ocupa un lugar central en la teoría austríaca de la acción. Incluye el conocimiento que cada agente (y nadie más) tiene de sus fines (lo que quiere hacer) y de la capacidad de los bienes escasos que están o podrían estar a su disposición para satisfacer sus necesidades (lo que puede hacer) (4). El conocimiento es, en todo caso, provisional y mejorable, disperso, no se puede inventariar y, a menudo, no se sabe ni siquiera que se tiene. La clave de la organización de la sociedad abierta estará, precisamente, en la movilización de ese conocimiento a través del mercado (Hayek, 1945); aquí aparece la figura del emprendedor.

La eficacia transformadora de la acción dependerá de la adecuación de la elección de los medios para la consecución del fin, lo que a su vez dependerá del marco institucional en que los agentes llevan a cabo sus elecciones. En la acción, el agente cambia el entorno: la acción es esencialmente dinámica; de ahí que no quepa hablar de un equilibrio (en el sentido neoclásico del término). El papel del emprendedor consiste, precisamente, en fomentar las acciones innovadoras que provocarán nuevos cambios y que conducirán a los agentes individuales a la mejor satisfacción de sus necesidades. La acción colectiva (en el ámbito de las interacciones) se fundamenta, en última instancia, en la lógica de la acción individual (individualismo metodológico).

La acción es, pues, una decisión sobre los medios (escasos) adecuados para la consecución de fines (no dados, ni estáticos, ni inventariables). El agente otorga valor a la satisfacción de necesidades, y ese valor se proyecta sobre los bienes que las satisfacen (teoría subjetiva del valor); propiamente hablando, el valor está en la relación entre necesidad

(1) No he encontrado esta enumeración en los austríacos, pero me parece que sería admisible para ellos. Cfr. Yepes (1996).

(2) Los valores son «lo que puede guiar las acciones de una persona a lo largo de la mayor parte de su vida», y son distintos de «los fines concretos que determinan sus acciones en momentos particulares», aunque, obviamente, están conectados entre sí (Hayek, 1968, pág. 87).

(3) Fin y motivo están interrelacionados: el motivo es el fin apreciado como deseable; el fin está en la mente del agente, mientras que el motivo está en su voluntad (aunque no estoy seguro de que los austríacos lleven a cabo esta diferenciación tal como yo la presento aquí).

(4) En todo caso, no se trata de datos objetivos, sino tal como los entienden los agentes; cfr. Hayek (1937).

y bien (utilidad marginal) (1). La acción es, pues, la que satisface las necesidades y, al hacerlo, crea valor (subjetivo) para el agente. Por eso está en el arranque de la teoría que comentamos.

En síntesis, en la teoría de la acción de los austríacos encontramos, primero, unos fines subjetivos puestos libremente por el agente; segundo, un motivo (que he calificado de extrínseco), dirigido a la consecución de unos determinados resultados en el entorno, como consecuencia de la acción; tercero, un conocimiento también subjetivo, disperso entre numerosos agentes, y cuarto, una eficacia transformadora condicionada por el marco institucional. De estos cuatro factores, la clave diferenciadora de la escuela me parece que se encuentra en el tercero y en el cuarto; es ahí donde su superioridad sobre el esquema neoclásico es patente y donde se fundamenta su doctrina política liberal. Pero esto nos lleva a otro nivel de análisis: el del orden social.

El orden espontáneo

La acción que acabamos de describir es racional (2), pero se trata de una racionalidad formal o en cuanto a fines («Zweckrationalität»), no de una racionalidad sustantiva o en cuanto a valores («Wertrationalität»). Esta última viene determinada por la creencia consciente en el valor de una conducta, sin relación alguna con el resultado, mientras que la primera viene dada por la expectativa del resultado, es decir, del comportamiento del mundo exterior (de otros agentes, en definitiva), en función de los fines planteados.

De este modo, la racionalidad económica permite explicar la emergencia de un orden objetivo (espontáneo) a partir de acciones individuales inspiradas en fines subjetivos y conocimientos limitados. «El individualismo metodológico parte de una concepción de los individuos como entidades enteramente sociales, y concibe las instituciones como el resultado no intencionado de acciones humanas que se proponen resolver problemas con los instrumentos limitados del conocimiento» (Cubeddu, 1995, pág. 132). El resultado es que las conductas de los demás resultan suficientemente predecibles como para que la búsqueda de los fines subjetivos de cada agente no sólo no degenera en caos, sino que, de hecho, conduzca a un proceso en el que se puedan satisfacer cada vez más y mejor las necesidades de más personas, que podrán cumplir mejor sus fines gracias a las acciones de otras personas a las que nunca llegarán a conocer.

Ese orden social resulta de la dispersión de los conocimientos y de la racionalidad económica antes explicada, en un marco institucional en el que la competencia empuja a los agentes a encontrar nuevos medios para satisfacer las necesidades y a imitar a los que han tenido éxito en esa tarea, para lo cual es necesaria la libertad (entendida como libertad de coacción frente a los demás y frente al Estado), de modo que cada uno pueda responder a los estímulos cambiantes con entera autonomía, iniciativa y espontaneidad. De este modo tiene lugar la evolución social o cultural de las instituciones (y de la razón, según Hayek, 1990), como resultado de conductas deliberadas pero no dirigidas a un fin determinado.

La distinción entre racionalidades llevada a cabo más arriba nos lleva a otra conclusión importante: la economía (teoría de la acción) aquí formulada alcanza una

(1) Esta descripción se aplica principalmente a Menger (1983); Mises y Hayek ponen más énfasis en el aspecto subjetivo, en función de cómo la mente humana organiza los datos de la experiencia (cfr. Cubeddu, 1997).

(2) Para Mises y para Hayek, toda acción es siempre y necesariamente racional, como elección de medios para la consecución de fines.

autonomía plena respecto de la ética. Esto ocurre, primero, en el plano personal. La acción trata del uso eficiente de los medios para conseguir no importa qué fines. No hay, pues, razón alguna para imponer al agente normas morales. Pero, además, aquella autonomía se manifiesta también en el plano interpersonal. Si la ética es irrelevante para la acción humana, ¿por qué debería serlo para la suma e interacción de esas acciones en el mercado? Si sólo se justifica en el plano de los valores individuales, ¿qué sentido tendría la imposición de una escala única de valores en el plano social?

Las respuestas negativas a esas preguntas no afectan sólo a las relaciones entre ética y economía, sino que inspiran toda la filosofía social hayekiana, como ya hemos apuntado. Un orden espontáneo se caracterizará por la pluralidad de valores, la ausencia de mecanismos (coactivos o de negociación) establecidos para formular objetivos comunes en la acción colectiva, y el establecimiento de reglas abstractas, válidas para todos, que hagan posible que todos consigan alcanzar sus fines, porque sólo pretenden mejorar las oportunidades abiertas a cada uno. Ni siquiera se pretende encontrar el mejor orden posible, sino sólo aquel que, una vez elegido, hace posible la evolución social más beneficiosa para el conjunto (evolución que nadie conoce, ni puede predecir ni, por tanto, dirigir). Ahí no hace falta, pues, la ética.

Hasta aquí, una síntesis, necesariamente incompleta, de las tesis principales de la escuela austríaca. Ahora entraremos en su crítica.

Una alternativa a la teoría austríaca

La ampliación de la teoría de la acción

Volvamos a la teoría de la acción humana, que debe seguir siendo el punto de partida del análisis económico (1). Mantengamos (por ahora) los supuestos sobre los fines y la información, y supongamos que toda acción tiene tres tipos de efectos o resultados. El primero es el ya explicado antes: el agente actúa sobre el entorno para conseguir un resultado extrínseco (por ejemplo, el que trabaja recibe un salario). El segundo es intrínseco y recae sobre el propio agente (el que trabaja desarrolla sus conocimientos y capacidades). El tercero, trascendente (2), afecta a los demás agentes, de modo intencional o no (por ejemplo, el que trabaja aporta buen o mal ambiente a su equipo de trabajo).

Pero si hay tres posibles motivos para la acción, tres fuerzas que pueden impulsar a llevarla a cabo, cabe que no tiren del agente en la misma dirección (conflicto intermotivacional). Por ejemplo, es posible que, si pagan más a una persona por trabajar (más motivo extrínseco) prefiera trabajar menos, porque ya no aprende suficientemente (menos motivo intrínseco), o porque se da cuenta de que el trabajo altera las motivaciones de otras personas (por ejemplo, de su familia: menos motivo trascendente). Pero esto significa que hay una pluralidad de fines en el agente. Y si hay conflicto motivacional, la solución no ha de ser necesariamente la de dar preeminencia a uno de ellos, al extrínseco, como ocurre cuando se reduce el problema a la asignación de recursos escasos para atender cualesquiera fines subjetivos tenga el sujeto.

(1) En esta sección utilizaré ampliamente las ideas de Pérez López (1993, 1998). He desarrollado algunas de estas ideas, en estado embrionario, en Argandoña (1991c, 1994a, 1994b, 1996).

(2) La terminología (extrínseco, intrínseco y trascendente) es de Pérez López (1993). Trascendente no tiene aquí un significado espiritual o religioso, sino filosófico: un efecto es trascendente en cuanto va más allá del propio agente y produce un aprendizaje en otro.

Más aún: si hay tres tipos de efectos, en toda acción se dan tres procesos de aprendizaje. Así, en los ejemplos anteriores, el que trabaja y recibe un salario puede llegar a la conclusión de que ha valido la pena, o de que no le compensa dedicar tanto esfuerzo, etc. (la escuela austríaca ha analizado suficientemente este tema). El que trabaja y adquiere conocimientos, capacidades o habilidades puede inclinarse a actuar del mismo modo, para aprender más, incluso aunque le paguen menos, o, por el contrario, puede pensar que ya ha aprendido bastante y que no le compensa seguir trabajando como hasta ahora, aunque le paguen más (1). Finalmente, el que crea un buen o un mal ambiente en su lugar de trabajo puede encontrarse con que su propio rendimiento futuro será distinto del que esperaba, debido a los aprendizajes (y a la consiguiente reacción) de sus compañeros, subordinados y superiores.

El problema de la existencia de varios aprendizajes es que cada acción cambia no sólo el entorno, como ya señalaron los austríacos, sino también al mismo agente. Eso quiere decir que la próxima vez que lleve a cabo la misma acción le costará menos hacerlo por otras motivaciones. Pero si el agente cambia, una acción que parecía adecuada (no sólo desde el punto de vista ético, también desde el técnico) puede dejar de serlo, porque los efectos a largo plazo serán distintos de los esperados. Por ejemplo, si, para vender más, un directivo sugiere a sus empleados que mientan a los clientes sobre la calidad de un producto, puede que el resultado sea, a corto plazo, un aumento de ventas, pero a medio plazo tendrá que enfrentarse con la desmotivación del equipo y la reacción crítica de sus clientes. Y eso no lo puede recoger un modelo que sólo considera la elección de medios para la consecución de fines subjetivos no especificados.

La escuela austríaca tiene dos respuestas posibles al problema que acabo de presentar. La primera es el recurso a la racionalidad subjetiva: el agente toma sus decisiones según sus preferencias y valores, con la información disponible, y eso es lo mejor para él (2); si luego descubre que se equivocó, esto no afecta a su decisión, que fue racional. Y es verdad: fue la mejor decisión, y fue racional, porque el sujeto actuó con racionalidad limitada. Pero si hubiese podido tomar en consideración aquellos aprendizajes, su acción hubiese sido otra (3). La pregunta importante es: ¿pueden los decisores de carne y hueso tener en cuenta esos aprendizajes? O mejor: ¿los tienen, de hecho, en cuenta? Porque si es así, la descripción de la acción que lleva a cabo la escuela austríaca es parcial y limitada.

La segunda respuesta posible es que los aprendizajes que aquí estamos considerando ya se tienen en cuenta, a través de los procesos de aprendizaje cultural y ético incluidos en la teoría de la evolución social que está en la base del orden espontáneo. Pero esto es verdad sólo en parte, porque el efecto que «vuelve» sobre el agente en un orden espontáneo es sólo el cambio en el entorno resultante de la acción, no los cambios en la motivación del agente, que la teoría no considera.

(1) La ciencia económica convencional ha empezado a estudiar este tema, que, por lo que yo sé, no ha sido desarrollado por los austríacos.

(2) Este es un corolario del supuesto de la conciencia autónoma kantiana, es decir, del deber ser reducido a la decisión como elección valorativa.

(3) Si actúa con racionalidad limitada, el jefe de ventas que obligó a sus vendedores a mentir no podrá entender por qué se desmotivaron. Y como el único mecanismo de incentivación que entiende es de tipo material, sólo se le ocurrirá aumentarles la remuneración, lo que hará más profundo el conflicto intermotivacional. Del mismo modo, el economista que observe esa acción desde el punto de vista de la racionalidad instrumental tendrá dificultades para darse cuenta de lo que ha pasado, porque le falta la comprensión del «feedback» mencionado.

Ya es hora de convertir la hipótesis inicial de nuestro análisis («supongamos que toda acción tiene tres tipos de efectos») en un supuesto de conducta: el agente puede actuar, de hecho, para conseguir esos tres tipos de efectos, a saber: cambios en el entorno, cambios en el propio agente y cambios en las motivaciones de los demás agentes. Ahora bien, si los efectos de la acción alteran los motivos del agente, modifican también la capacidad de llevar a cabo acciones futuras. En definitiva: los efectos de «feedback» que hemos identificado cambian la naturaleza de las acciones futuras, tanto en el ámbito del conocimiento como en el de las capacidades, en el de los valores y en el de las virtudes (entendidas estas en el sentido clásico de capacidades adquiridas para obrar).

Pero –puede objetar el lector–, ¿no nos hemos deslizado al plano normativo? No: todavía estamos intentando explicar qué es esa acción que ponemos en la base de nuestro análisis. Claro que, si consideramos los tres motivos mencionados en el texto, la separación tajante entre el ser y el deber ser se desdibuja: ahora puedo decir algo sobre lo que mi acción debería ser, no en función de valores subjetivos, sino por los efectos de las acciones sobre la estructura motivacional del decisor y, por tanto, sobre la capacidad de llevar a cabo otras acciones en el futuro (supuesto, eso sí, que haya alguna finalidad en mi conducta).

Bien, pero... ¿se puede completar la teoría austríaca de la acción mediante la ampliación que aquí propongo? ¿No volveremos a chocar con el problema de los valores? ¿Podemos decir algo de los fines de los sujetos? ¿No nos encontraremos con que, al final, deberemos volver a los supuestos hayekianos, porque no podemos añadirles nada? Darnos cuenta de que tenemos entre manos una teoría limitada, no ya en sus desarrollos, sino en sus cimientos, ya sería una conclusión interesante, aunque también decepcionante si no podemos hacer nada para mejorarla. Pero me parece que esa actitud derrotista es prematura. Podemos decir algo más, no desde la economía, sino desde la antropología y la ética. Y esto, insisto, sin deslizarnos hacia el plano normativo.

Economía y ética, otra vez

Lo que he propuesto en los párrafos anteriores es ampliar la concepción de la persona que tomamos como punto de partida de la teoría de la acción, de modo que ésta resulte más rica y sólida. En efecto, el enriquecimiento de la batería de motivaciones de los agentes ha bastado para obligarnos a poner en tela de juicio algunos elementos de la teoría austríaca de la acción. Pero no es éste el lugar adecuado para desarrollar toda esa nueva base antropológica.

Una teoría del hombre (antropología) se corresponde con una teoría del deber ser del hombre (ética). Me parece necesario, pues, explicar brevemente cuál es esa ética de la que hablo aquí.

La ética subyacente al enfoque austríaco no considera la perfectibilidad del hombre, quedándose en unos valores incondicionales, determinados subjetivamente por el sentimiento o por una razón autónoma. Sobre esos valores no puede decir nada, desde el punto de vista científico: pueden mover al agente a actuar de determinada manera, pero no pueden inspirar ninguna afirmación científica sobre cómo debe actuar. Igualmente, las normas que cualquier teoría ética sugiera serán, desde el punto de vista austríaco, imposiciones arbitrarias e injustificadas, que no podrán contribuir a la realización de los fines (subjetivos) de los distintos agentes. Y las virtudes, si llegan a aparecer, se quedarán en un comportamiento racional con arreglo a fines, es decir, en la racionalidad económica: virtuoso será el que utilice racional y eficientemente los medios disponibles y respete las reglas del orden espontáneo, que son la condición para la realización de los fines de los demás.

Por el contrario, si tomo en consideración la variedad de motivaciones y de procesos de aprendizaje descritos antes, concluiré que, en cualquier acción, el hombre adquiere bienes exteriores, pero también conocimientos, capacidades y virtudes. Es decir, la acción cambia al agente. Y si ese cambio le facilita las decisiones siguientes, podemos hablar de un aprendizaje positivo (eso son las virtudes); en caso contrario, de uno negativo (1).

La ética no es, pues, un conjunto de reglas más o menos arbitrarias, impuestas «desde fuera» al hombre o a la sociedad, sino la «condición de equilibrio» de los sistemas humanos (2). Como tal, no implica una pérdida de autonomía para la economía: simplemente, explica, en un orden superior, algunos efectos de las acciones económicas que ésta no puede prever.

El orden extenso, otra vez

El lector puede hacerme notar, todavía, que todo lo anterior es muy peligroso cuando se emplea como base de una filosofía política. Hablar de fines, de normas, de virtudes, ¿no implica que alguien va a tratar de imponer esos fines, esas normas y esas conductas virtuosas en los demás? ¿No es esto un regreso al totalitarismo?

El riesgo existe, por supuesto, si alguien se cree capaz de definir cuáles son esos fines y esas conductas e imponerlos a los demás. Pero esto no se compagina con la ética que propongo aquí, al menos por dos razones.

Primera: no se trata de una ética de resultados (3). No se trata de conseguir los «fines» del hombre mediante normas imperativas, medidas redistributivas, intervenciones públicas o coacciones sociales. La clave de la ética es el desarrollo de la persona, y ésta es libre y sólo se desarrolla en libertad. Por tanto, las políticas socialistas, redistributivas o intervencionistas no se justifican en la ética que aquí propongo (4).

Segunda: los argumentos hayekianos sobre el orden espontáneo son acertados y resultan compatibles con la teoría del conocimiento subyacente en mi proposición. Por tanto,

-
- (1) De nuevo, esto resulta irrelevante para la concepción de los valores acorde con la escuela austríaca: el agente emprende una acción, y la acción le cambia. ¿Y qué? No pasa nada, y si pasa algo, le pasa a él, y no lo puede explicar (lo puede explicar desde la ética, pero no desde la ética entendida al modo hayekiano).
 - (2) El concepto de equilibrio que utilizo aquí es de sabor neoclásico, pero no se me ocurre un vocablo que «suene mejor» a los austríacos. Lo que quiero decir es que la ética considera los efectos de aprendizaje o «feedback» que las acciones humanas tienen sobre el agente (y sobre la sociedad, en el caso de la ética social), de modo que nos ayuda a entender los cambios, no previsibles por la ciencia económica, que pueden alterar no sólo los efectos, sino también las motivaciones de los agentes y, por tanto, sus acciones futuras. Este concepto de «condición de equilibrio» lo vengo usando al menos desde mediados de los años ochenta (Argandoña, 1985, 1986, 1989). No hay contradicción entre este punto de vista y el de Polo, que señala que el hombre (y, por tanto, la sociedad) es un sistema abierto, que no alcanza un equilibrio definitivo en el tiempo. Sólo los sistemas homeostáticos (estímulo-respuesta) alcanzan un equilibrio, pero el hombre no es un sistema homeostático. Por tanto, como tal sistema puede «estropearse»; entonces la ética es la que muestra el camino para «arreglarlo»: ésta es la función que he definido antes como «condición de equilibrio» (cfr. Polo, 1991, págs. 116-117; 1997).
 - (3) Tampoco es una ética de procedimientos, como la de Rawls, ni, obviamente, de imperativos a priori, como la de Kant. Su fundamento hay que encontrarlo en los bienes, las normas y las virtudes a la vez (Polo, 1997).
 - (4) «La ética es posible en tanto que el hombre es libre, y es valiosa en cuanto que aumenta la libertad» (Polo, 1991, pág. 107).

si alguien cree que es capaz de conducir a la felicidad del individuo o de la sociedad por la vía de la planificación, está equivocado (1).

Esto significa que casi todo el desarrollo de la teoría austríaca, en cuanto explicación de la economía de mercado y del orden espontáneo, quedará intacto. Y, por supuesto, casi toda la filosofía social de la escuela seguirá siendo válida. Pero entonces, ¿por qué introducir la complicación que propongo, si nada va a cambiar? Por tres razones.

1) La única manera de comprobar que nada cambiará es volver a reelaborar la teoría económica y la filosofía política sobre las nuevas bases. Mientras tanto, la hipótesis de que (casi) nada cambiará es sólo eso, una hipótesis.

2) El paradigma austríaco pretende ser una teoría general de la acción. En los párrafos precedentes he pretendido mostrar que no lo es, que es sólo una teoría parcial. Por tanto, desde mi punto de vista, el reto de construir una verdadera teoría de la acción sigue ahí.

3) La teoría austríaca tiene, a mi juicio, dos puntos fuertes; uno, en sus fundamentos –la teoría de la acción (que aquí he criticado)–, y otro, en su filosofía social –la teoría del orden espontáneo. Pero carece de una teoría de la empresa. Tiene, sí, una teoría del empresario, pero no es micro, sino «macroeconómica» (2): no explica el funcionamiento interno de la empresa, sino su papel en el sistema, es decir, en el mercado y en el orden espontáneo. Y cuando habla de la empresa como productora, se refiere sólo a un juego de «inputs» y «outputs», sometido a las reglas de la racionalidad económica que impone el mercado.

Pero esto no es una causalidad. Hayek desarrolló brillantemente una teoría del orden espontáneo, del «organismo», donde no hay una voluntad que armonice el funcionamiento del conjunto. Pero la empresa es una «organización», un mecanismo voluntario que dura mientras dure la voluntad que lo creó, que funciona bajo reglas autoritarias, y que se desarrolla, de alguna manera, al margen del mercado, según la imagen de Coase (1937), de forma que el mercado coordina sólo las decisiones entre empresas, pero no dentro de cada una de ellas (Cubeddu, 1997, cap. 3). Por ello, los austríacos no tienen una «ventaja comparativa» a la hora de desarrollar una teoría de la empresa.

Y, sin embargo, es en las organizaciones donde la teoría de la acción muestra toda su potencia (o su debilidad). Un consumidor aislado, que se enfrenta a un mercado competitivo, puede olvidarse (hasta cierto punto) de los efectos de sus acciones sobre los demás, puede pensar (hasta cierto punto) que los «feedbacks» que se producen son de menor importancia, y que comportarse éticamente o no resulta irrelevante, porque, al final, la lógica del mercado acabará dominando. Y cabe pensar lo mismo desde el otro extremo, desde un mercado formado por millones de agentes infinitesimales. Pero es en las organizaciones, donde las interrelaciones humanas son clave, donde los sistemas formales e informales

(1) Esto no quiere decir que yo esté totalmente de acuerdo con la tesis hayekiana de la evolución social de las instituciones y normas. Por ejemplo, si se producen aprendizajes negativos, es decir, si se crean mecanismos que refuerzan las conductas indeseadas, dicha evolución no tiene por qué conducir siempre a la adopción de las reglas mejores. Desde mi punto de vista, es la ética la que ofrece los criterios para entender cómo puede acabar produciéndose esa evolución social positiva de las instituciones (Argandoña, 1991b, 1996b). En todo caso, la teoría hayekiana no explica suficientemente cómo se lleva a cabo el aprendizaje, no ya de conocimientos y de capacidades, sino de virtudes (aunque, es verdad, éstas no tienen un lugar especificado en su esquema).

(2) Pongo esta palabra entre comillas porque no estoy hablando de agregados, que la escuela austríaca critica (con razón).

determinan los resultados, donde están en juego no sólo los beneficios a corto plazo, sino la supervivencia y la viabilidad de la organización a largo plazo. Y aquí es absolutamente necesaria una adecuada teoría de la acción (1).

Si mis planteamientos son correctos (y admito que el lector quiera poner un enorme interrogante sobre este «si»), la teoría austríaca debe replantearse su concepto de acción. Y esto sólo lo puede hacer desde otra antropología (y otra ética). Por eso, en el artículo que ha dado origen a este debate proponía llevar a cabo «un pronta recuperación del rico bagaje hayekiano» sin las limitaciones que he señalado (Argandoña, 1991a, pág. 46). Una tarea a cuyo desarrollo he pretendido contribuir con este artículo (2). Pero, ¿es una tarea factible?

¿Dos paradigmas incompatibles?

Llegado este punto, debo dedicar al menos unos párrafos a mis críticos, reiterándoles mi agradecimiento y pidiéndoles perdón de antemano si no les he prestado toda la atención que merecen.

Me ha parecido encontrar un acuerdo entre todos ellos en que «mi» paradigma no es el de Hayek. Es más: que son incompatibles. Ante todo he de subrayar que no es «mío», sino que yo he bebido con profusión de otras fuentes (que no son las de Hayek).

Pero, además, yo no comparto esa opinión pesimista: «mi» paradigma no es hayekiano, pero, como dije en mi artículo de 1991, me parece que buena parte de la construcción teórica de Hayek (y de la escuela austríaca, en general) se mantendría en pie si cambiásemos la antropología en que se funda (3). De hecho, he iniciado mi crítica ampliando, simplemente, un supuesto (claro que es, probablemente, el supuesto más importante para la teoría de la acción). Y esto ha bastado para empezar a cambiar cosas (quizá demasiadas, parecen decir mis comentadores).

(1) Y esto supone, como es lógico, una ética que no se limite a un conjunto de normas abstractas, porque la empresa es un nudo de relaciones personales próximas.

(2) La filosofía realista desde la que he llevado a cabo mi crítica se fundamenta en Aristóteles y Tomás de Aquino. Cubeddu (1997) señala la influencia de Aristóteles en Menger, aunque es una influencia limitada, que luego se pierde. Esto sugiere que la reelaboración que aquí propongo puede ser más fácil desde Menger que desde Hayek (aunque tampoco estoy seguro de ello). Por ejemplo, en Menger, la satisfacción de necesidades que está en el origen de la teoría de la acción es natural, mientras que en Mises y Hayek es subjetiva; en el primero, hay un componente natural en la sucesión de fenómenos, mientras que en los otros dos es la estructura de la mente humana la que permite clasificar, describir y explicar las acciones humanas y los fenómenos sociales.

(3) El profesor De León se pregunta, a la vista de mi artículo de 1991: «¿Debemos continuar atados metodológicamente a exigencias teológicas y metafísicas tiempo ha superadas en el ámbito de la ciencia?». Me parece que no he necesitado instalarme en los ámbitos de la teología y de la metafísica para llevar a cabo mi crítica. Pero tampoco estoy de acuerdo con su conclusión: «Fue la revolución científica, por un lado, y el poderoso pensamiento de Kant, por otro, los acontecimientos que forjaron el forzoso camino que la ciencia ha de recorrer: el del ateísmo metodológico». Que los científicos, Hayek entre ellos, hayan optado por el ateísmo metodológico puede servir a algunos como argumento «de autoridad», pero en este caso me parece que es falso. Además, la ciencia económica no lo necesita. En cuanto a Kant, en el texto he sugerido –tímidamente– que a él debemos precisamente no pocas de las limitaciones del análisis hayekiano. Finalmente, me gustaría encontrar en las filas liberales una actitud más abierta hacia otras filosofías, incluso hacia la teología. De otro modo, nos exponemos a perder mucho saber acumulado durante siglos.

¿Descalifico a Hayek porque su antropología no es la mía, como afirma el profesor De León? Me parece que no: he propuesto, sí, una antropología distinta, más rica y sugerente, que me parece que engloba a la hayekiana como un caso particular. Y de ella espero que se derive una teoría de la acción más amplia. Si no es así, estoy dispuesto a rectificar inmediatamente.

Pero, ¿admitiría Hayek mi propuesta? Clynton López señala que, para el premio Nobel, «sólo tiene sentido hablar de moral en un orden extenso». Ahora bien, la ética (no sólo la «mía», sino la inmensa mayoría de teorías éticas) se refiere a la conducta de las personas individuales (unas veces por sí mismas, otras como fundamento de una ética social). En cambio, a Hayek lo que le interesan son las reglas abstractas en que se funda el orden espontáneo, no las reglas de conducta individual, que le tienen –permítanme la afirmación destemplada– sin cuidado.

Me parece que, cuando leí por vez primera «La fatal arrogancia», no me di cuenta de esto, y quizá por ello mi crítica fue «agresiva» y mi lenguaje casi «ofensivo» (y de eso se queja el profesor De León, y con razón) (1). Por ejemplo, para mí –como para otros estudiosos de la ética, de escuelas diversas–, la solidaridad es una virtud (2) que se manifiesta en la conducta de las personas, empezando por su entorno próximo (familia, tribu) y acabando en la sociedad abierta. Hayek no elabora una teoría de la solidaridad referida al círculo próximo de la persona; lo que a él le preocupa es la solidaridad en la sociedad extensa, en el orden espontáneo, y en ese ámbito no hacen falta las manifestaciones de solidaridad que él descubre en la familia o la tribu: más aún, le parecen perjudiciales. Pero como no elabora una teoría de la solidaridad en el ámbito reducido (otra vez las carencias de su teoría de la acción humana), no se da cuenta de que la sociedad amplia no anula las relaciones personales, de modo que sigue haciendo falta una teoría amplia de la solidaridad, que abarque desde la familia hasta la empresa, el barrio, la asociación deportiva, el partido político, la nación y la humanidad entera. Lo que no significa –y en esto Hayek tiene razón– que las manifestaciones de esa solidaridad sean las mismas en todos esos ámbitos. Y lo mismo puede decirse del altruísmo o de la justicia (virtudes también).

Otro ámbito en el que se manifiesta esa polarización hayekiana hacia la sociedad extensa desde una base personal débil es el de la evolución social, como muy bien señala el profesor Morris Polanco. En mi artículo de 1991 yo pensaba –y sigo pensando– que la idea de evolución social de la razón era un concepto equivocado. Pensaba –y sigo pensando, con autores de escuelas muy diversas– que la razón es una facultad del hombre que le permite manejarse con conceptos abstractos, y que si bien está sujeta a la influencia de los demás, no depende de un proceso de evolución social. En cambio, aceptaba –y acepto– la evolución de las instituciones, de las reglas y normas jurídicas y sociales, etc. (3). Hayek no hace esta distinción entre razón, de un lado, y normas, instituciones y reglas, de otro (en definitiva, entre acción humana y sociedad abierta), porque lo que le preocupa no es explicar cómo

(1) Por eso afirmé una y otra vez que Hayek «construía» los conceptos a su gusto, para poder criticarlos. De todos modos, sigo pensando que, de algún modo, es así, ya que Hayek utilizó algunos conceptos (razón, instinto, solidaridad, altruísmo, etc.) no según el uso normal entre los filósofos o los científicos sociales, sino según un sentido nuevo «inventado» por él. Pero –y aquí radicaba mi error– no lo hizo para construir su crítica, sino porque esos conceptos eran los que le venían bien en su filosofía social, aunque no tuviesen fundamento en la conducta de los individuos.

(2) Otros la llamarán valor, actitud o rasgo del carácter, pero me parece que es una virtud, en el sentido aristotélico del término. Cfr. Argandoña (1990a).

(3) Pero no de las normas éticas, que pueden ser conocidas por la razón (tal como yo la entiendo), pero no inventadas por el hombre ni, por tanto, fruto de un diseño racional, como señala el profesor Polanco. Lo que sí puede evolucionar es la aplicación concreta de las reglas éticas en cada caso.

actúa el hombre en sus procesos mentales, sino dar cuenta del hallazgo de las reglas abstractas propias del orden espontáneo.

De todos modos, sigo pensando, a pesar de la opinión contraria del profesor De León, que la teoría de la evolución social de Hayek sigue presentando un fallo fundamental: ¿Cómo se explica la primera ocasión en que el hombre actuó, históricamente, de acuerdo con las reglas del orden espontáneo? Se me ocurren cuatro razones.

1) El hombre previó los resultados del cambio que iba a introducir con su acción. Pero esto supondría que la razón es una capacidad innata del hombre y no algo que se activa sólo por imitación y tradición (1). Hayek no lo admite.

2) Por intervención exterior (la divinidad). Tampoco lo admite.

3) El hombre obedeció, en esa ocasión, a una regla de otro orden (religiosa, por ejemplo). Hayek parece inclinarse por esta explicación. Pero, ¿de dónde vino esa regla? ¿Del instinto? No: precisamente fue un acto contra el instinto (2). ¿De la razón? No: Hayek no la reconoce. ¿De la divinidad? Hayek tampoco lo admite. Volvemos a estar donde estábamos.

3) Por casualidad. Pero Hayek no la considera (y sería un poco duro admitir que el orden espontáneo se hizo presente en la tierra por casualidad).

En lugar de una explicación, Hayek ofrece una descripción de ese proceso histórico –saltándose, eso sí, el primer paso–, como si fuese sobradamente conocido. Lamentablemente, ni él ni nosotros conocemos si ese proceso ocurrió, ni cómo ocurrió (y sospecho que nunca ocurrió, al menos en cuanto a la evolución de la razón humana). ¿Volvemos, pues, a la casualidad? Me niego a hacerlo, aunque sólo sea porque no me gustaría tener que fundamentar la dignidad humana en una casualidad. Y con esto entro en el último tema que quiero tocar, de los señalados por mis críticos: el de la dignidad y la libertad.

De todos modos, lo que Hayek deja no es mucho más objeto de dignidad: un animal cuya razón –puramente material– se ha desarrollado por imitación y tradición. A él esto le parece suficiente (y al profesor De León también), porque, insisto, su punto de vista es el del orden social: lo que él pretende mostrar es que, en una sociedad que respete las reglas abstractas del orden espontáneo y de la economía de mercado, cada uno podrá desarrollar su actividad en libertad, sin interferencias, consiguiendo un resultado colectivo que será, sin duda, mejor que el que cualquier mente preclara hubiese podido concebir (3). La libertad forma parte de las reglas, y la dignidad viene reconocida por la misma estructura de la sociedad, en que nadie puede menoscabar aquella libertad ni reducir esa dignidad sin que

(1) Un concepto de razón como una capacidad innata del hombre sería compatible con la dimensión espiritual que echo en falta en Hayek, y que el profesor De León me critica duramente, como si fuese una forma de oscurantismo científico.

(2) No tuvo por qué ser así. La protección del forastero puede responder a la ventaja económica derivada del comercio, como sugiere Hayek, pero también a la regla religiosa de respetar a los demás como señales de la presencia de la divinidad, o al «instinto» de pensar que yo también fui, o puedo ser, forastero en tierra extraña, o a otras razones.

(3) «Basta con aceptar –dice el profesor De León– que el prójimo es dueño de sí mismo, de su vida, de su actuar, de su esfera de vida privada. Es decir, basta con aceptar que, *en cuanto al fundamento de la vida en sociedad*, sólo es necesario (y suficiente) considerar la dignidad de la persona humana como constituida por estos ingredientes *larga y generalmente consensuados*». El subrayado mío pretende hacer notar, uno, que estamos en la ámbito de la sociedad, no en el individual, y dos, que el fundamento está en el consenso social (no necesariamente político). Y esto me parece insuficiente, como digo en el texto.

la sociedad entera salga perjudicada. De modo que todos están dispuestos a admitir esa dignidad y esa libertad porque esa conducta es la que más conviene a toda la sociedad (Hayek no se pregunta si este argumento convencerá al que tiene el poder y la fuerza, aunque sus fines particulares no coincidan con los supuestos beneficios de la sociedad).

Y, sin embargo, ese fundamento me parece insuficiente. Es verdad que, a la larga, una sociedad que viola las reglas de la libertad y la dignidad acabará saliendo perjudicada, pero a mí me preocupa cómo fundamento, hoy y ahora, mi dignidad y mi libertad ante la sociedad, ante mis vecinos y ante el tirano de turno y ante mí mismo, más allá de la conveniencia social de unas leyes abstractas y de la buena voluntad de mis vecinos. Una vez más, yo me pregunto por argumentos personales (la acción humana), y Hayek me ofrece respuestas sociales (el orden espontáneo).

Y otro tanto ocurre con el concepto de libertad: Hayek se fija en la persona en cuanto ser que vive en una sociedad abierta, y no en sus componentes personales, íntimos, quizá porque piensa que son irrelevantes, o porque los considera, simplemente, una consecuencia de la dimensión social. Lo cual, en mi opinión, sigue siendo empobrecedor (1).

Al llegar a este punto debo reconocer, de nuevo, que el lenguaje que utilicé en mi artículo de 1991 no es el adecuado. Hayek no desprecia la dignidad ni la libertad de la persona. Pero sigo pensando que no las fundamenta adecuadamente, porque su punto de vista es el de la constitución de la sociedad, no el de la persona. Y si la acción humana tiene las tres dimensiones a que me referí más arriba, y si los aprendizajes negativos son posibles, no es seguro que la evolución social descrita (pero no justificada) por Hayek lleve a una sociedad abierta, liberal y democrática (2).

Pero, además, temo que, tarde o temprano, algún presunto «discípulo» de Hayek lleve a la conclusión lógica –antiliberal– que de esa debilidad puede desprenderse, al menos cuando se la «fuerce» en una determinada dirección (3).

Conclusión

No me hubiese atrevido a decir muchas de las cosas que acabo de decir si no me hubiesen «obligado» amablemente mis críticos. Pero la culpa la tiene, en definitiva, ese extraordinario científico social que fue Friedrich A. Hayek. El nos hizo pensar en términos de sistema social con una claridad que nadie había logrado antes. Siempre es un placer enfrentarse con sus escritos, tanto cuando se está de acuerdo con él como cuando se discrepa. Porque no es un autor superficial.

(1) La idea de «autoposición» como componente central de la dignidad, que subraya el profesor De León, puede ser formalmente correcta, pero realmente es ficticia si tenemos en cuenta que los distintos aprendizajes que se derivan de nuestras acciones pueden ir reduciendo más y más el ámbito de esa «autoposición».

(2) El optimismo quizá llegue a verse confirmado en el largo plazo, pero a la sociedad rusa no le habrá hecho demasiada gracia tener que esperar más de ochenta años para comprobar que la evolución social siempre acaba bien.

(3) También los nuevos clásicos se profesan seguidores de Friedman, y han llegado a conclusiones no siempre compatibles con el liberalismo de su «maestro» (cfr. Hoover, 1984; Argandoña, 1990b).

El segundo culpable se llama Carl Menger. El fue el padre de la escuela, el que introdujo los conceptos básicos –valor subjetivo, utilidad marginal, individualismo metodológico, etc.–, y el que nos enseñó que la economía debía empezar siendo una teoría de la acción humana. Ludwig von Mises le «robó» el título de su libro, pero la genialidad es de Menger.

Para mi gusto, la escuela austríaca se quedó corta en su concepto de acción, porque se quedó corta en su concepto de hombre. El tercer bloque de culpables del desaguado que es este artículo son Aristóteles, Tomás de Aquino y unos cuantos filósofos y científicos sociales modernos, que, en mi opinión, nos han brindado los instrumentos para devolver a la escuela austríaca la potencia que había perdido.

Lo único que nos queda a nosotros es continuar la tarea iniciada por todos ellos. Y no es poco.

Referencias

- Argandoña, A. (1985), «¿Qué es la economía?», en A. Argandoña, ed., *Enciclopedia Práctica de Economía*, Orbis, Barcelona, cap. 120.
- Argandoña, A. (1986), «La economía y la filosofía de la libertad. La Reunión General de la Mont Pelerin Society en Saint Vincent, 1986», *Cuadernos de Economía*, enero-abril.
- Argandoña, A. (1989), «Relaciones entre economía y ética», *Research paper* n° 166, IESE, abril.
- Argandoña, A. (1990a), «Razones y formas de la solidaridad», en F. Fernández, ed., «Estudios sobre la Encíclica Sollicitudo rei socialis», Unión Editorial, Madrid.
- Argandoña, A. (1990b), «Milton Friedman», *Revista de Economía*, 7.
- Argandoña, A. (1991a), «Orden espontáneo y ética. La moral en “La fatal arrogancia”, de F. A. Hayek», *Cuadernos del Pensamiento Liberal*, 12, abril.
- Argandoña, A. (1991b), «Values, institutions, and ethics», *Research paper* n° 215, IESE, mayo.
- Argandoña, A. (1991c), «Mercado de trabajo: ¿Supone alguna diferencia tratar con hombres?», en *Actas del II Congreso de Economía Regional de Castilla y León*, Junta de Castilla y León, Valladolid.
- Argandoña, A. (1994), «La estructura interna de la empresa en la visión de Coase», *Research paper* n° 271, IESE, julio.
- Argandoña, A. (1996a), «La economía y la teoría de la acción humana», *Research paper* n° 324, IESE, julio.
- Argandoña, A. (1996b), «Economics, ethics and institutional change», *Research paper* n° 302, enero.
- Coase, R. H. (1937), «The nature of the firm», *Economica*, 4.
- Cubeddu, R. (1997), «La filosofía de la Escuela Austríaca», Unión Editorial, Madrid.
- Hayek, F. A. (1937), «Economics and knowledge», en Hayek (1948).
- Hayek, F. A. (1945), «The use of knowledge in society», en Hayek (1948).
- Hayek, F. A. (1948), «Individualism and Economic Order», Routledge and Sons, Londres.
- Hayek, F. A. (1968), «The confusion of language in political thought», en Hayek (1978).
- Hayek, F. A. (1978), «New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas», Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Hayek, F. A. (1990), «La fatal arrogancia. Los errores del socialismo», Unión Editorial, Madrid (original: «The Fatal Conceit. The Errors of Socialism», Routledge and Kegan Paul, Londres y The University of Chicago Press, Chicago, 1988).

- Hoover, K. D. (1984), «Two types of monetarism», *Journal of Economic Literature*, 22.
- Kuhn, T. A. (1975), «La estructura de las revoluciones científicas», Fondo de Cultura Económica, México.
- MacIntyre, A. (1992), «Tres versiones rivales de la ética», Rialp, Madrid.
- Menger, C. (1983), «Principios de economía política», Unión Editorial, Madrid.
- Pérez Lopez, J. A. (1993), «Fundamentos de la dirección de empresas», Rialp, Madrid.
- Pérez López, J. A. (1998), «Liderazgo y ética en la dirección de empresas», Deusto, Madrid.
- Polo, L. (1991), «Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo», Rialp, Madrid.
- Polo, L. (1997), «Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos», Unión Editorial, Madrid.
- Rodríguez Sedano, A. (1998), «La lógica originaria del emprendedor», mimeo, IESE, Barcelona.
- Rodríguez Sedano, A. (1999), «Una teoría del emprendedor: Ensayo de genealogía conceptual», tesis doctoral inédita, IESE, Barcelona.
- Yepes, R. (1996), «Fundamentos de antropología», Eunsa, Pamplona. □