

Dinero y acción racional según L. von Mises

Roberto González León

La evolución y crisis de la teoría del valor en la ciencia económica posee un especial significado para la interpretación del pensamiento social contemporáneo. Tomemos como punto de partida algunas apreciaciones de J. Habermas a este respecto. Los orígenes de la reflexión moderna sobre el valor hay que remitirlos al despliegue del mercado capitalista y a los problemas que plantea su análisis desde los supuestos constitutivos del sujeto clásico. Los nuevos mecanismos automáticos de integración social acabarán suponiendo un reto insuperable para cualquier enfoque iusnaturalista. En el mercado, por decirlo en la terminología habermasiana, las acciones individuales dejan de ser coordinadas por un entendimiento intersubjetivo de base racional, para pasar a serlo por el medio dinero, que simplifica el cálculo de las consecuencias de nuestros actos. El sujeto se orienta ahora racionalmente con arreglo a fines por medio de valores de cambio objetivos expresados monetariamente. De aquí su actitud instrumentalista ante unas relaciones sociales que aparecen ante sus ojos como cosas, como objetos naturales dados, susceptibles de manipulación técnica ¹.

Las teorías del valor trabajo clásica y marxista de Smith, Ricardo y Marx intentarían dar respuesta, todavía en términos «clásicos», al problema de la relación entre los sujetos y las relaciones sociales monetarizadas. Según Habermas, la teoría del valor marxista permite «traducir» enunciados sistémicos sobre el proceso anónimo de valorización del capital en enunciados históricos-sociológicos sobre las relaciones de clase, es decir, sobre el «mundo de la vida» de los actores sociales colectivos ². Gracias a ello, Marx puede concebir el capitalismo, hegelianamente, como una totalidad ética desgarrada en la que una acumulación independiente de toda orientación por valores de uso puede ser criticada como apariencia misticadora que encubre en términos anónimos y neutralizantes las relaciones históricas de dominación entre los hombres. Al revés que en Weber, el capitalismo supone para Marx un verdadero «Reencantamiento del mundo».

Por eso, la crisis de la teoría del valor-trabajo provocará la escisión de los elementos que ella lograba relacionar, hasta constituir dos modelos teóricos alternativos. Por un lado, aquel que se

centra en los mecanismos de integración sistemática, cuyo punto de referencia serán siempre las relaciones de mercado reguladas por el dinero. Por otro, aquel que parte de la consideración central de los mecanismos que regulan normativamente las orientaciones subjetivas de la acción mediante consenso. Así la historia de la teoría sociológica desde Marx puede ser vista por Habermas «como una historia de la separación de ambos paradigmas»³.

Ahora bien, la crisis de la teoría del valor y la consiguiente delimitación de ambos modelos es un largo proceso lleno de mediaciones, que no se consuma con el simple abandono de la visión clásica del trabajo como fuente del valor. La teoría subjetiva de las escuelas marginalistas y neoclásicas, sometida a intensas polémicas y transformaciones internas, es la vía por la que el pensamiento económico se encamina lentamente hacia la definitiva supresión de toda alusión al valor para convertirse en una «ciencia de los precios».

En la época del cambio de siglo se puede apreciar una cierta convergencia teórica entre economistas que trabajan en tradiciones académicas diferentes. El consenso alude a la necesidad de desvincular la teoría subjetiva del valor de los postulados filosófico-hedonistas del liberalismo radical y de toda dependencia respecto a una psicología general. Como afirmará posteriormente Schumpeter, la teoría de la utilidad marginal no supone una psicología de los valores, sino que representa una «lógica formal de los valores»⁴, en la que no juegan ningún papel los axiomas de Bentham. La pretensión marginalista de reconstruir la relación teórica entre sujeto y dinero desde una referencia a la utilidad subjetiva, se verá abocada a una progresiva formalización que abre paso a nuevas concepciones ascético-voluntaristas y nominalistas de la acción. El individualismo metodológico de los economistas «austríacos» presupone la conducta empíricamente observable como la expresión necesaria de preferencias y deseos subjetivos, como un «signo» del valor. Más allá de eso, cualquier consideración material de los deseos y necesidades humanas queda fuera de los límites de la objetividad empírica de la ciencia, en cuanto aquéllas están irremediabilmente ancladas en ámbito de la pura subjetividad decisionista.

La evolución del debate marginalista sobre estas materias nos proporciona la matriz pro-

blemática de importantes desarrollos de la Sociología contemporánea. A través de la influencia que ejerce sobre Simmel y Weber, el monetarismo de la Escuela Austríaca diversifica su impacto en el pensamiento sociológico actual. Las teorías del intercambio y de la elección racional se remiten expresamente a algunos postulados de la Economía neoclásica. Pero incluso A. Schutz pretendía elaborar una sociología fenomenológica que fuese complementaria con los planteamientos económicos de la Escuela Austríaca.

La teoría subjetiva prepara la entronización del paradigma sistémico en la ciencia económica. Pero este acontecimiento habrá de esperar hasta los años 30 de nuestro siglo. Sólo entonces J. R. Hicks y R. G. D. Allen propondrán que el cálculo económico para la asignación de recursos se basa en la «relación marginal de sustitución» entre los bienes, con independencia de las anteriores alusiones al valor subjetivo⁵. El papel central del dinero en la formación de los precios de mercado impone una lógica de la elección que puede ya prescindir de toda referencia a la utilidad marginal confirmando así la marginalidad del propio sujeto humano.

También en el campo de la sociología sistémica el dinero aparece dotado de la misma centralidad teórica. Permite codificar la información, reduciendo la complejidad y lentitud del lenguaje natural como medio de intercambio comunicativo. Para N. Luhmann, el sistema económico instauro su propio código monetario de comunicación en torno al esquema problemático central de la «escasez»⁶. Escasez no significa aquí penuria de bienes materiales, sino un criterio económico abstracto que alude a la dimensión temporal de la economía: la necesidad de plantear la satisfacción de necesidades futuras como un problema actual. Por eso el sistema económico no elimina la escasez, sino que la reproduce constantemente a través del mecanismo monetario para reducir la complejidad de exigencias incongruentes en el plano temporal y poder compararlas entre sí. El dinero es el medio técnicamente más eficaz para concentrar las previsiones del futuro, y su «escasez crónica» es el símbolo de esa permanente necesidad de asegurar en el presente la satisfacción de necesidades futuras⁷.

Luhmann reconoce en sus primeros escritos que la economía, en cuanto subsistema más diferenciado, es la guía de la actual evolución so-

cial. Por eso G. Marramao ha podido afirmar que la sociología luhmanniana es «una teoría de los recursos escasos del poder»⁸. A condición de evitar cualquier reduccionismo, podríamos considerar que Luhmann traslada al campo sociológico un cierto enfoque sistémico alcanzado por la economía desde la constatación del papel central del dinero en el intercambio y de la irreductibilidad de las relaciones monetarias a cualquier perspectiva de valor.

Valor de escasez, dinero y acción social

Las transformaciones socioeconómicas que tienen lugar en la Europa del último cuarto del siglo XIX constituyen el marco de referencia interpretativo para una discusión del significado histórico de la crisis de la teoría clásica del valor-trabajo y de la respuesta marginalista. En el período de la «Gran depresión» está el origen de lo que se llamará el «capitalismo organizado», y de la moderna sociedad de masas políticamente administrada desde el Estado. Es la época del imperialismo y de la crisis general de la ideología e instituciones del liberalismo clásico. El impulso hacia la cartelización de los mercados y la monopolización del aparato productivo impondrá severas restricciones a la libre competencia y un creciente control burocrático, estatal y privado, de la actividad económica.

Este es el subsuelo del que se nutre la discusión finisecular sobre el valor. Más concretamente: sobre la posibilidad de seguir representando el funcionamiento del mercado capitalista desde la presunción de un «valor natural» basado en los costes productivos del trabajo humano. No debemos olvidar que la Economía Política clásica ve el valor o «precio natural» de las mercancías como un «precio de libre competencia»⁹. Su optimismo en torno a las virtualidades de la libertad de comercio para el desarrollo de la riqueza se asienta en la visión histórica de un sector industrial expansivo constituido por una multiplicidad de pequeñas unidades productivas en mutua concurrencia. En esas condiciones, y dada la posibilidad de reproducir la voluntad los bienes industriales, cualquier demanda efectiva podría ser cubierta

por la oferta correspondiente al precio natural de los costes de producción, siempre que consideremos un período de tiempo adecuado. Desde esta perspectiva dinámica, la «escasez», que determina la influencia de la demanda en la formación de precios monetarios diversos del valor, aparece siempre asociada al surgimiento de limitaciones monopolistas a la libre competencia. Para el pensamiento clásico, estas restricciones son de dos tipos fundamentales:

1. Los derivados de factores naturales, que inciden fundamentalmente en la producción agrícola y en la formación de la renta de la tierra como «renta de escasez».
2. Los que se derivan de específicos factores institucionales que determinan privilegios de poder en el mercado y ausencia de una perfecta libertad competitiva¹⁰.

El marginalismo, como se sabe, enmarca la problemática del valor en un análisis estático de la formación de los precios de mercado, para el que las funciones de oferta y demanda aparecen como dadas y como mutuamente independientes. Los precios monetarios de equilibrio remiten ahora a un determinado valor de «escasez», en cuya determinación juega un papel teórico fundamental la influencia de la demanda. Como acabamos de ver, desde el punto de vista dinámico de la Economía Política clásica la libre competencia impediría que la demanda pudiese ejercer a largo plazo una influencia autónoma sobre la formación de los precios. La escasez es un fenómeno coyuntural que no puede ser tomado como punto de partida de la reflexión sobre valores y precios. Pues bien, esas condiciones de escasez son elevadas por los análisis estáticos marginalistas a la categoría de condición previa, históricamente dada, de la teoría subjetiva del valor. El cálculo marginalista generaliza el análisis clásico de la renta de la tierra como renta diferencial o de escasez, derivada de la existencia de un monopolio natural. Esta situación pasa a ser considerada como un caso particular de las leyes generales del mercado cuando, en el corto plazo, juzgamos las funciones de oferta y demanda como dadas¹¹.

La concentración del capital y la cartelización de los mercados, las restricciones monopolistas a la libre competencia en suma, impiden suponer que cualquier demanda pueda ser satisfecha al valor natural de los costes productivos. En mi opinión, la alternativa marginalista al pensa-

miento económico clásico se construye sobre el presupuesto de que la competencia perfecta ya no rige los procesos de acumulación en el capitalismo contemporáneo. Ello es bastante explícito en los estudios sobre la dinámica del desarrollo capitalista de J. A. Schumpeter. Su consideración de la innovación empresarial incorpora la situación monopolista como elemento de aquella «destrucción creadora» que caracteriza la «competencia real»¹². El mercado de libre competencia queda como un «modelo» para la determinación de los precios de equilibrio, una ficción teórica desde la que se deducen las reglas técnicas de una optimización de las decisiones, según la lógica del intercambio monetario y el cálculo de capital.

Esa lógica formal de la elección, que se mueve al margen de cualquier consideración histórica, propone como «objetivamente dada» la distancia entre las necesidades subjetivas y los recursos disponibles. La categoría de la «escasez» se convierte en un principio constitutivo de todo enfoque económico de la racionalidad de la acción. Llegamos así a la paradigmática definición de la Economía que nos ofrece L. Robbins: una ciencia que estudia la estructura de la relación entre medios y fines de la acción en unas condiciones dadas de escasez¹³. El mismo Robbins reconoce explícitamente su deuda teórica con L. von Mises quien se encarga de divulgar en el mundo anglosajón, junto a J. A. Schumpeter y F. von Hayek, las posiciones del marginalismo austríaco¹⁴. Toda consideración material de la riqueza, más allá de la mera formalidad del valor de escasez, queda aquí marginada. La botella a medio llenar ha de ser vista ahora, por definición, como una botella medio vacía.

En la Escuela marginalista austríaca, los cambios en la consideración del valor que venimos describiendo aparecen ligados a una específica teoría monetaria. Algunas observaciones de Max Weber, reiteradas a lo largo de sus ensayos metodológicos, pueden ser citadas aquí como argumento de autoridad para sociólogos. Las construcciones racionales de la teoría de la utilidad marginal «sólo son posibles sobre el fondo de un pensamiento económico monetario»¹⁵. Y para él, «la teoría material del dinero más aceptable en conjunto es la de von Mises»¹⁶.

Según Mises, las diversas funciones del dinero se pueden resumir en una esencial: la de facilitar las transacciones del mercado y el cálculo económico, actuando como medio de cambio en

una sociedad con división del trabajo y propiedad privada de los medios de producción¹⁷. Ya esta definición del dinero nos da una idea de cómo las funciones de la moneda están indisolublemente unidas, para los austríacos, a específicos factores institucionales de la organización del mercado capitalista. La racionalidad formal del cálculo monetario aparece ligada a la institucionalización de precisas relaciones materiales de dominio. Por eso el dinero no puede ser concebido como un instrumento neutral, como un medio de pago dotado simplemente de validez formal, como sucede en la teoría estatal de dinero de Knapp. Si no comprendemos que la moneda, además de su validez legal, formal, posee también una validez material como medio de cambio, perderemos de vista los específicos problemas del poder adquisitivo del dinero, de sus efectos sobre el sector productivo de la economía y sobre el nivel de precios. La típica preocupación del monetarismo austríaco por el problema de la inflación es compartida plenamente por Simmel y Weber: «En realidad, semejantes transformaciones intensas del valor (material) del dinero significan en nuestros días ni más ni menos que esto: una tendencia crónica a la revolución social»¹⁸.

Esta visión del dinero establece una diferencia esencial entre el intercambio monetario indirecto y el intercambio directo o trueque. La institucionalización del uso del dinero implica una determinada organización social y define criterios de racionalidad que ya no son inmediatamente asimilables a la lógica del cambio de equivalentes para la cobertura de necesidades¹⁹. Y los problemas de la teoría del valor están íntimamente asociados a la interpretación del intercambio y del papel que el dinero juega en él. Todos los intentos de «medir» el valor serían la herencia desafortunada de lo que Mises llama «el error de Aristóteles», que desde las famosas páginas de *La Política* prolongaría sus funestas consecuencias hasta los clásicos ingleses, Marx e incluso hasta las interpretaciones psicológicas de la teoría subjetiva del valor. Tan persistente error consistiría en la asimilación de la actividad económica en el mercado a una «cesión recíproca de bienes equivalentes»²⁰. La teoría clásica del valor olvida la especificidad del intercambio monetario y lo concibe como un trueque. De esta confusión entre intercambio directo e indirecto nace espontáneamente la idea de que todo acto de cambio debe ir precedido de

la medida de la cantidad del valor contenida en las respectivas mercancías para poder calcular su equivalencia. Se considera posible determinar cuantitativamente un valor de cambio, más allá de los precios empíricos de las mercancías. Es decir, se postula un precio «justo» o «equitativo», que está desprovisto de toda significación científica en cuanto que no es más que la expresión de ciertas aspiraciones a un estado de cosas ideal, diferente de la realidad ²¹. La pretensión de establecer un precio «normal» es una confusión entre lo empírico y lo normativo, una intrusión del deber ser en la esfera de lo que es.

Remitiéndose expresamente a la «Filosofía del Dinero» de G. Simmel, Mises considera toda actividad económica como una forma de intercambio que «presupone una comparación de valores» ²² para poder elegir entre diversas opciones. Esas valoraciones subjetivas pueden ordenarse, pero no medirse. Las decisiones que tomamos habitualmente en el mercado no se basan, en modo alguno, en la comparación de cantidades mensurables de valor. Su fundamento reside simplemente en la comparación de la intensidad de los deseos que sentimos para graduarlos en una escala ordinal.

«La valoración subjetiva sólo ordena las mercancías según la importancia de las mismas, no mide esa importancia. Y la actividad económica no tiene otra base que las escalas de valores formuladas de ese modo por los individuos» ²³.

En definitiva, los esquemas matemáticos de cálculo infinitesimal que aplica el marginalismo permiten establecer los máximos de una función de utilidad sin tener que recurrir a la medida de las sensaciones que expresan el valor de uso total. Por eso, la teoría moderna del valor, superado el equívoco aristotélico, sabe que el intercambio en el mercado capitalista está determinado por las diferencias de apreciación subjetiva, por la disparidad de valores que atribuimos a las mercancías.

«Los juicios de valor que conducen a la determinación de precios definidos son juicios de valor diferentes. Cada una de las partes concede más valor a lo que recibe que a lo que da. La tasa de cambio, el precio, no es el producto de una igualdad de valores, sino, al contrario, de una discordancia de juicios de valor» ²⁴.

Desde el punto de vista subjetivo, todo acto de cambio que utiliza dinero aparece como un intercambio desigual. Quiere esto decir que la motivación fundamental del comportamiento en el mercado capitalista, en el que ya no rige la lógica del trueque, no puede ser la cobertura de necesidades a través del intercambio equivalente de valores de uso, sino la obtención de un beneficio subjetivo, de una «plusvalía» de deseo.

Así pues, el postulado de la subjetividad del valor significa realmente, en contra de lo que pensaba la escuela radical librecambista, la imposibilidad de calcular un valor de cambio de las mercancías a partir de la medida del valor subjetivo de uso. Esta afirmación equivale a reconocer que la subjetividad del individuo ya no mide, a través del placer experimentado por la satisfacción de sus necesidades, el proceso social de formación de las tasas monetarias de intercambio en las condiciones del mercado capitalista. Sólo los precios monetarios pueden informar de la intensidad de los deseos que sentimos y facilitar así los cálculos de los individuos en el mercado. En definitiva, la moneda es para Mises «un elemento del que ya no es capaz de prescindir la inteligencia humana» ²⁵.

En última instancia, el valor subjetivo atribuido por el individuo en virtud de un juicio que establece la preferencia de un bien sobre otro, determina el proceso de formación de los precios. Pero, en términos simmelianos, la utilización del dinero supone una progresiva ampliación del intercambio. De modo que la contribución individual, en esa interacción entre los diversos juicios de valor de los miembros de la masa, se va haciendo cada vez más marginal. «De esta forma, la estructura de los precios de mercado aparece al individuo como un dato al que debe ajustar su conducta» ²⁶. El intercambio indirecto implica un proceso de objetivación de los valores en tasas monetarias que están dadas por el actor y constituyen la base de todo cálculo económico racional. Por eso definen la posibilidad misma de una perspectiva empírico-científica de la vida económica. La Economía, o «cataláctica» en la terminología de Mises, es la ciencia de cálculo monetario en una sociedad de mercado ²⁷. También para ella los precios son simplemente un dato.

«... la cataláctica toma en consideración los precios reales, tales como son pagados en las transacciones individualizadas, y no precios

imaginarios... El concepto de un precio justo o equitativo está desprovisto de significado científico... Los precios de mercado están totalmente determinados por los juicios de valor de los hombres, tal como son revelados por sus actos reales»²⁸.

Los precios reales remiten a las decisiones efectivas de los individuos en el mercado. Y el comportamiento empírico del hombre es el único signo que nos revela las valoraciones de la subjetividad extrañada. Las nuevas concepciones económicas están unidas a una teoría general de la acción, como el propio Mises hace explícito en su obra *Human Action*. Lo que él llama aquí «praxeología» es un análisis lógico de la acción independiente de toda perspectiva psicológica, una teoría apriorística de las condiciones formales de racionalidad de la conducta²⁹. Este es el marco en el que se deben situar los problemas económicos, pues toda acción humana implica procesos lógicos de cálculo, de los que el cálculo monetario del capital aparece como un aspecto particular, aunque paradigmático³⁰.

El punto de partida praxeológico es la consideración individualista de la acción como comportamiento intencional dotado de un sentido subjetivo para el actor³¹. Postular la absoluta subjetividad de los valores que dan sentido a la conducta implica para Mises la neutralidad valorativa de la ciencia frente a los fines últimos del individuo. La garantía de la objetividad y validez universal de los análisis praxeológicos reside en su indiferencia ante el contenido psicológico material de la subjetividad humana. De esta forma, la praxeología considera la conducta en su positividad, desde los hechos reales, y no desde la idea de una eventual «naturaleza» psicológica del hombre, que siempre termina por postularse como un deber-ser.

«El hombre que actúa posee una escala de necesidades o de valores en el espíritu... Estas escalas no tienen existencia independiente, distinta del comportamiento efectivo de los individuos. La única fuente de donde puede ser deducido nuestro conocimiento de esas escalas es la observación de las acciones de un hombre. Toda acción está siempre en perfecto acuerdo con la escala de valores o necesidades porque estas escalas no son otra cosa que un instrumento para interpretar la forma en que actúa un hombre»³².

Este párrafo condensa algunas de las principales propuestas metodológicas de Mises. La autonomía de la racionalidad formal del cálculo monetario frente a todo criterio de racionalidad material define un nuevo papel de la «teoría» y de los procesos lógicos de la construcción de conceptos en el análisis motivacional de la acción. «El método específico de la economía es el método de los modelos imaginarios»³³. Los modelos de racionalidad praxeológica son «ficciones» teóricas, instrumentos conceptuales útiles para la interpretación de la realidad empírica. Sólo se pueden justificar por sus «éxitos», por sus consecuencias positivas en la investigación de la conducta real de los hombres. A través de la lógica deductiva, e independientemente por tanto de cualquier «introspección» psicológica, la praxeología establece modelos de racionalidad formal de la acción, que nos permiten juzgar la oportunidad del procedimiento concreto utilizado para alcanzar un determinado fin, su mayor o menor coherencia con las condiciones objetivas³⁴.

El concepto de «decisión racional» define el criterio formal de racionalidad de la acción como adecuación entre medios y fines, entre las circunstancias externas dadas y la intencionalidad subjetiva del individuo. Pero la referencia a la subjetividad valorativa es puramente formal, se articula desde la tecnicidad del «como-si» al servicio de la interpretación de la conducta empírica. Como acabo de citar, las escalas de valores no tienen, para Mises, entidad autónoma, al margen del efectivo comportamiento del hombre. El individualismo de esta teoría de la acción es radicalmente metodológico: los actos del individuo han de ser vistos «como-si» fuesen la expresión necesaria de sus deseos y preferencias subjetivos.

De este modo, la superación del naturalismo epistemológico psicologista, ligado a los supuestos hedonistas de la vieja teoría subjetiva del valor, hace a Mises tributario de específicos postulados filosóficos voluntaristas. El nominalismo de su teoría praxeológica está inmediatamente unido a una concepción del comportamiento intencional como «voluntad puesta en acción y convertida en obra»³⁵. La construcción de modelos racionales de interpretación de la conducta, supone considerar a ésta como la necesaria manifestación fenoménica de una voluntad cuya racionalidad material subjetiva no puede ser juzgada por la ciencia.

La praxeología es un estudio teórico de las regularidades de la acción. Esas regularidades

son tratadas «como-si» fuesen la expresión de una estructura permanente de la subjetividad, orientada disciplinadamente por determinados valores centrales. En su consideración formal, la racionalidad pragmática vendría a ser la manifestación externa de la coherencia intencional de la voluntad. Una voluntad dirigida hacia unos valores constantes que definen aquellas cualidades permanentes del individuo configuradas de su «carácter».

«Las cualidades biológicas y heredadas, y todo lo que la vida ha impreso sobre él, hacen de un hombre lo que es... Ahí están su suerte y su destino. Su voluntad no es “libre” en el sentido metafísico del término»³⁶.

«Volición consciente» no tiene por qué identificarse con la indeterminación del «libre albedrío» de una voluntad que depende de una deliberación racional en todos y cada uno de sus actos. Voluntad racional significa aquí, en línea con la mejor tradición voluntarista, capacidad ascética para perseguir coherentemente aquellos valores últimos que articulan nuestro carácter con independencia respecto a los impulsos instintivos hacia la felicidad propios de la naturaleza psicológica humana. Estos valores centrales que orientan de forma permanente la conducta del individuo y configuran su «Gesinnung» ascética, actúan como principios de todo cálculo pragmático, son anteriores a cualquier acto cognoscitivo.

El error de Aristóteles

Debemos ahora realizar un breve excursus filosófico para considerar aquello que Mises llamaba el error aristotélico. Ya vimos más arriba cómo Mises imputaba al autor de *La Política* la paternidad del falso planteamiento del problema del valor que habría dominado el pensamiento económico hasta la aparición de la teoría subjetiva marginalista. Pues bien, Aristóteles comienza su razonamiento distinguiendo entre Economía y Crematística. La Economía estudia la correcta utilización de los recursos para satisfacer las necesidades humanas en la administración doméstica y de la ciudad. La Crematística se refiere a la actividad adquisitiva mediante el intercambio monetario. Mientras la Economía considera la

utilización adecuada de los objetos, que es siempre para Aristóteles el uso para la cobertura de necesidades, el cambio implicaría una utilización no adecuada de los objetos.

Toda actividad humana se orienta hacia un fin natural y ha de ser juzgada desde su propio concepto de «bien». Por eso, Aristóteles diferenciará la forma natural del cambio, del intercambio monetario estrictamente crematístico. El cambio natural, que forma parte en realidad de la Economía, es aquella actividad adquisitiva que se dirige a la obtención de recursos útiles para la comunidad y necesarios para vivir bien. Esta actividad supone la actualización de una «facultad adquisitiva» común a los hombres y a los animales. Y persigue la verdadera riqueza, que es limitada en cuanto está al servicio de las necesidades humanas naturalmente determinadas³⁷. Estamos, en terminología moderna, ante un intercambio equivalente de valores de uso. A esta forma de actividad le corresponde un tipo especial de «justicia» que sería para Aristóteles la reciprocidad proporcionada. De acuerdo con ella, los bienes se cambian en proporción a la utilidad social de las actividades que los producen. Desde esta perspectiva, el dinero sólo es una unidad convencional de medida que permite cuantificar esas proporcionalidades al comparar los objetos entre sí. Pero esta unidad de medida no viene a añadir nada a las proporciones determinadas ya antes de que intervenga la moneda³⁸.

Frente a esto, el intercambio monetario estrictamente crematístico tiene como objetivo el máximo lucro, la apropiación ilimitada de riquezas. Ello supone un uso antinatural de la facultad adquisitiva, en cuanto no está limitado por los fines propios del hombre. E implica también un uso inadecuado de los objetos como meras mercancías dotadas de valor de cambio. El comercio, el trabajo asalariado, la usura, son formas de esta actitud, cuya causa es el afán desproporcionado de vivir, no el de «vivir bien». Desde este último punto de vista, la riqueza ilimitada es lo innecesario³⁹.

Aristóteles juzga pues el intercambio monetario desde la óptica de la sociabilidad natural del hombre. Esto es lo que denuncia Mises como una confusión de planos diversos. Pero el propio Mises yerra al identificar a Aristóteles con el iusnaturalismo moderno. La idea aristotélica de justicia en el cambio como equivalencia proporcionada tiene poco que ver con la idea mo-

derna de la legalidad contractual establecida por la voluntad libre y soberana de los individuos que intercambian. Sólo ésta última está en los orígenes de la investigación de las leyes del valor económico. Entre ambas concepciones se sitúa un momento de ruptura fundamental que se puede identificar en las doctrinas de J. Duns Escoto y Guillermo de Ockham. A. de Muralt ha situado una de las claves de esa ruptura con el aristotelismo tomista, tan cargada de consecuencias para el pensamiento moderno, en la distinción teológica entre la «potencia absoluta» y la «potencia ordenada» de la voluntad de Dios. Por su potencia absoluta, la voluntad divina puede crear cualquier cosa, con tal de que no infrinja el principio de no contradicción. La potencia ordenada de su voluntad alude a todas las cosas creadas «según las leyes de la justicia divina y las reglas de su sabiduría» providente. Escoto y Ockham pueden concebir así, frente a Aristóteles, la separación entre materia y forma como posibilidad de *potentia absoluta dei*. Lo cual implica a su vez establecer la posibilidad, en cuanto no contradictoria, de la separación entre sujeto y objeto de conocimiento, más allá de la concepción aristotélica de su inevitable causalidad recíproca⁴⁰. En esta línea, se puede plantear una hipótesis absolutamente paradójica, que gravitará sobre la reflexión epistemológica moderna desde Descartes: si Dios lo quisiera, por la potencia absoluta de su voluntad, el sujeto podría tener un conocimiento verdadero independiente de la existencia actual de su objeto. La primacía de la causa primera sobre toda causa segunda creada hace concebir la posibilidad de que Dios pueda sustituir la causalidad que el objeto ejerce naturalmente sobre el acto de conocimiento⁴¹.

Ockham radicaliza las propuestas escotistas y amplía esta ruptura de la unidad intencional entre sujeto y objeto al ámbito de la ética. La potencia absoluta de la voluntad divina podría haber establecido como criterio de moralidad el odio a nuestros semejantes. Dios crea la voluntad del hombre esencialmente indiferente a cualquier finalidad y le prescribe extrínsecamente un determinado orden moral. La moralidad se constituye en pura obligación y la virtud en estricto cumplimiento legalista de unas normas extrañas a la naturaleza de la voluntad⁴².

La filosofía moderna puede verse como los sucesivos intentos de dar respuesta a los interrogantes abiertos por las doctrinas de Escoto y

Ockham. Para De Muralt, la idea de libertad propia de liberalismo posee una estructura ockhamista. Por un lado, la voluntad humana infinita, creada sin ninguna finalidad intrínseca. Por otra parte, ese deseo indeterminado ha de ser limitado extrínsecamente por la Ley moral, que establece el bien al que ha de dirigirse. Desde sus orígenes teológicos medievales, para esta concepción de la voluntad como puro poder «toda determinación es negación». Entendida como deseo infinito, no finalizado, la voluntad choca inevitablemente con obstáculos: ya sean los que le impone la naturaleza externa, o los que derivan de la libertad de los otros individuos con los que nos enfrentamos. Bajo sus diversas formas (teorías del derecho divino del príncipe, teorías contractualistas), la filosofía política moderna describe los modos de alineación de esa potencia subjetiva y configura la sociabilidad como sujeción del individuo a la ley⁴³.

No hace falta insistir demasiado en la diversidad de esta perspectiva respecto a la doctrina aristotélica. Para Aristóteles, el bien al que tiende espontáneamente la voluntad es la felicidad, es decir, la actividad conforme a la virtud que realiza plenamente las facultades naturales del hombre. Y como el hombre está «naturalmente formado para la convivencia», la amistad que articula toda forma de vida comunitaria es una dimensión ineludible de la virtud. «El hombre feliz necesita amigos... Es probablemente absurdo hacer al hombre dichoso solitario, pues nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo»⁴⁴. No cabe mayor distancia respecto a las robinsonadas de la Economía. La libertad aristotélica nunca se mueve entre las determinaciones negativas impuestas por los otros a una voluntad concebida apriorísticamente como infinita. Por el contrario, siendo la voluntad naturalmente limitada, la libertad de cada uno encuentra su perfección en la reciprocidad amistosa con los demás⁴⁵.

Por eso, los errores que Mises atribuye al iusnaturalismo contractualista moderno nunca pueden ser los de Aristóteles. Las teorías del contrato son también heredadas de la distinción escotista entre materia y forma. De ahí que se juzgue posible encontrar en la propia conciencia, a través de las distinciones establecidas por una especie de reflexión cartesiana, los principios *a priori* de los derechos del hombre. Esta búsqueda de un fundamento primario inmanente a la acción se dirige hacia una pretendida

condición natural del individuo, previa al establecimiento de la sociedad. La constitución del estado civil sólo puede concebirse como imposición de una obligación *a priori*, en la línea que va de Ockham a Hobbes, o bien como una autolimitación contractual, en la línea Escoto-Suárez que señala la trayectoria de las doctrinas de la soberanía popular ⁴⁶. El contrato social es una forma de renuncia y de alineación de la soberanía originaria y los derechos absolutos.

Contra la objetividad ideal que adquieren la legalidad y los valores contractuales en el iusnaturalismo, se produce la reacción positivista. Tanto en el terreno jurídico, donde se identifica todo derecho con la normatividad de la ley positiva, como en el campo de la Economía, donde se termina de desechar cualquier referencia a los valores contractuales para remitirse en exclusiva a la «lucha de precios» del mercado. Estas alternativas radicales no son posibles dentro del universo mental aristotélico. Aquí, la ordenación social hacia el bien común de las voluntades humanas tiene inmediatamente forma política, sin que sea posible ninguna separación entre materia (cuerpo social) y forma (ordenamiento político). Y las referencias del derecho y del intercambio económico a la justicia no aluden a ningún fundamento ideal deducible *a priori*. Lo justo es en Aristóteles «lo proporcional», un término medio que asegura la adecuación proporcionada y equitativa en las relaciones concretas entre los hombres ⁴⁷.

Mises debería, por tanto, dejar a Aristóteles al margen de su combate contra el iusnaturalismo. En cualquier caso, la comparación de nuestras ideas con una estructura de pensamiento tan diversa como es la aristotélica tiene una utilidad cierta. Abre la posibilidad de reflexionar sobre algunos presupuestos filosóficos de las ciencias sociales actuales. Evitaríamos así generalizaciones del tipo del «error aristotélico», que juzgan el pasado como el dominio de prejuicios permanentes, sólo desvanecidos a la luz del propio pensamiento científico.

Las paradojas de la escasez

El planteamiento de L. von Mises adopta como punto de partida la estricta separación analítica de las formas de intercambio directo e indirecto. No es

posible juzgar, al estilo aristotélico, las relaciones sociales monetarizadas desde la óptica de la sociabilidad natural del hombre. La aparente autonomía que adquieren los procesos de socialización del mercado capitalista con respecto a las determinaciones naturales aún constituía para Marx un problema teórico central, cuyas causas históricas hay que identificar. Pero esto es asumido por Mises como un principio del razonamiento en virtud de una decisión metodológica. Sólo desde la consideración originaria del papel del dinero en el mercado se puede encontrar una solución correcta al problema del valor y un fundamento seguro para la teoría de la acción.

Como vimos, la capacidad analítica de la voluntad para establecer distinciones más allá de toda determinación natural es una idea de vieja raigambre en el voluntarismo cristiano. Sólo que ahora ya no es el poder de la voluntad divina el que asegura la existencia de un correlato objetivo de nuestras ideas claras y distintas, al modo cartesiano. La «muerte de Dios» ha problematizado esa confianza. Como Weber sabía muy bien, sólo las relaciones de dominación institucionalizadas que definen «la particularidad histórica de la época capitalista» determinan el significado heurístico de la teoría de la utilidad marginal y garantizan la operatividad de sus modelos de racionalidad económica ⁴⁸. La referencia al poder, ahora secularizada, sigue constituyendo la condición del conocimiento.

Recordemos el debate de los monetaristas austriacos contra la «metafísica contractualista» de las teorías del valor tradicionales. Para esa perspectiva iusnaturalista, la validez racional normativa de la idea de un contrato libremente celebrado aseguraría espontáneamente su validez empírica como una norma que regula efectivamente el acontecer real. Esto constituye para Mises, igual que para Weber, una hipóstasis de las ideas que se manifiesta en la confusión económica entre el sentido normativo de la idea de intercambio equivalente y el sentido empírico de la determinación de los precios monetarios reales. En el intercambio indirecto del mercado capitalista no podemos ya dar por supuesto que los individuos asuman conscientemente, como un deber-ser, la idea de equivalencia contractual. A partir de ahora, ésta sólo puede ser utilizada como una idea regulativa de la construcción de «modelos imaginarios» de comportamiento racional.

Ahora bien, la aplicabilidad de esos modelos al intercambio monetario depende de un específico supuesto: el de que las decisiones del individuo estén sometidas a las condiciones dadas por el mercado y a la coacción que esas circunstancias externas ejercen sobre él. Ello se manifiesta en la indeterminación matemática del precio de equilibrio cuando partimos del supuesto de que ese precio debe ser el resultado de la maximización de la utilidad de dos actores que intercambian dos bienes en condiciones de igualdad. Es decir, desde la idea de un intercambio contractualmente libre (idea del trueque como intercambio de valores equivalentes) es imposible determinar un precio monetario estable, que satisfaga simultáneamente la optimización de la utilidad de los agentes. Solamente si suponemos que uno de ellos está en posición de fuerza para imponer su voluntad, o bien suponiendo que una «fuerza externa» se ejerce sobre los individuos, se puede determinar ese precio de equilibrio ⁴⁹.

El problema se resuelve cuando nos trasladamos desde el caso de dos individuos que intercambian directamente sus bienes al de un mercado de libre competencia compuesto por una multiplicidad infinita de agentes en cuyo sistema de precios la conducta de cada uno tiene una incidencia infinitesimal. Es el mercado, en cuanto forma objetivizada de los procesos sociales de intercambio, quien ejerce aquella «fuerza externa» sobre los actores, necesaria para poder seguir viendo los precios monetarios como expresión determinada de una optimización de las utilidades subjetivas. Lo que son incógnitas para el sistema económico en su conjunto, deben ser considerados como datos para el individuo, en base a los cuales éste iguala las utilidades marginales que los diversos bienes tienen para él (o bien, iguala las relaciones marginales de sustitución entre los diversos bienes a las relaciones entre sus precios respectivos). Cada actor aparece sometido a las fuerzas impersonales generadas por su propia interacción, cuyo rasgo definitorio es su carácter «externo» respecto a la subjetividad. El comportamiento racional en el mercado se concibe así como una «elección bajo coacción», bajo la presión que ejerce el ambiente social/natural.

«Sin escasez no habría necesidad de elegir» ⁵⁰. Es esa coacción externa la que obliga al individuo a ordenar las preferencias subjetivas que orientan su acción en una escala ordinal o

«índice de preferencias». El comportamiento racional es el resultado de una decisión cuya orientación interna se enfrenta irremediablemente con los obstáculos del medio social. En este sentido, el aislamiento de Robinson en su lucha con la Naturaleza cumple su papel heurístico como analogía fundamental del individuo que afronta los procesos de formación de los precios monetarios en el mercado. Y en el terreno de la Sociología cultural, la «inaudita soledad interior» del puritano weberiano permite representar a éste como un Robinson espiritual que se enfrenta a las condiciones objetivamente establecidas de su salvación desde el más radical aislamiento. El potencial de racionalización de la conducta que posee el Dogma de la Predestinación deriva paradójicamente de la idea de que la acción no puede modificar ese destino. Así llega a establecer Weber la «afinidad electiva» entre ética y economía.

La objetivación de los procesos sociales, que los asimila al medio natural, es asumido como un presupuesto metateórico del individualismo metodológico, tanto económico como sociológico. La solución dada en la teoría subjetiva a la «paradoja del valor», por medio del concepto de «escasez», traslada aquella paradoja al ámbito de la teoría de la acción. La condición para que los procesos sociales monetarizados se puedan concebir como resultado de las preferencias subjetivas es considerar que la acción de cada individuo no puede incidir directamente sobre ellos. Como acabamos de ver, podemos expresar esta paradoja en los términos del análisis económico del intercambio: la condición para poder determinar un precio monetario como resultado de la maximización de las utilidades subjetivas es considerar que dicho precio entra ya como un dato inamovible en los cálculos de cada individuo, como algo que no puede ser modificado por su propia conducta más que de una forma infinitesimal. El principio de racionalidad de la conducta que nos propone el individualismo metodológico implica siempre esa consideración del desfase inevitable entre las intenciones que orientan internamente la acción y sus consecuencias externas, sociales. Es decir, una consideración de la distancia entre el querer y el poder, de la coacción que la «escasez» interpone entre ellos.

Por eso, la paradoja de las consecuencias de la acción con respecto a nuestras intenciones se convierte en un tema central del individualismo

metodológico. La apresurada recuperación de «La fábula de las abejas» por parte de F. A. von Hayeck y sus fogosos alegatos contra el «constructivismo», a los que no es ajeno el propio K. Popper, se mueven dentro de esas coordenadas. Los hombres hacen su historia en condiciones dadas, no en condiciones creadas por ellos mismos, y «actúan guiados por normas de conducta de las que rara vez tiene conciencia»⁵¹. El individuo, visto como átomo de la masa social, pierde la condición de miembro de la comunidad cosmopolita de seres racionales que Kant le había otorgado. La idea de libertad como obediencia a las leyes que la Razón se da a sí misma, se traduce sociológicamente en autodisciplina: obediencia a las normas interiorizadas por el individuo en el proceso de socialización, en torno a las que se configura su carácter ascético.

Esta afirmación de la disciplina como característica constitutiva del sujeto social es necesaria para poder imputar subjetividad a las relaciones sociales monetarizadas. La pretensión marginalista de restablecer la relación entre individuo y dinero desde la referencia a la utilidad subjetiva se desarrolla como una «lógica formal de los valores». Esta refiere formalmente los procesos empíricos de formación de los precios a las preferencias subjetivas a través de un estricto procedimiento de imputación que se articula desde la tecnicidad del «como-si». Lo vimos en Mises: los actos reales de los individuos en el mercado han de ser vistos como si estuviesen siempre en perfecto acuerdo con sus escalas de preferencias. En cuanto expresión necesaria de sus deseos, constituyen el único «signo» de la subjetividad. Desde la época del último cambio de siglo hasta las actuales teorías de la elección racional, las «preferencias reveladas», el postulado de la coherencia unívoca entre conducta observable y subjetividad, permiten construir modelos de racionalidad de la acción.

El significado de esa idea nos remite a la metafísica voluntarista de A. Schumpeter. El es quien promueve esa concepción de las acciones como necesaria expresión fenoménica de la esencia metafísica de la voluntad. Para Schopenhauer, la voluntad representa aquello que Kant denominaba la «cosa en sí». A la distinción kantiana entre «carácter empírico» y «carácter inteligible» se le superpone ahora la disyuntiva entre «fenómeno» y «noúmeno»⁵². Este solapamiento provoca una escisión metafísica entre necesidad y libertad que separa radicalmente a Schopenhauer

de aquél a quien consideraba su maestro. Me refiero a la escisión entre la libertad de la voluntad «en sí» y la necesidad con que los motivos determinan su manifestación fenoménica en nuestros actos. En cuanto estos aparecen como fenómenos regidos por la causalidad natural, la libertad queda restringida a la esfera del ser interior del hombre, de la voluntad metafísica.

Recordemos que, para Kant, la voluntad es algo más que mero poder del deseo, es «la facultad de determinarse a obrar como inteligencia, según las leyes de la Razón, independientemente de los instintos naturales»⁵³. La acción, que determina esa posibilidad de actuar guiado por principios de la razón, constituye el ámbito de la libertad. Esta se mueve, por tanto, en la sinuosa zona de confluencia entre la pura necesidad intencional de la Ley Moral y la necesidad natural con que los instintos e inclinaciones determinan nuestra conducta.

Frente a ello, Schopenhauer niega radicalmente la «libertad empírica» de la voluntad. Las teorías del «libre arbitrio» están ligadas a una concepción racionalista del hombre, que sitúa al conocimiento en el centro de nuestra subjetividad y ve la voluntad como un acto de pensamiento, identificándola con la forma del juicio. Como vimos, Mises comparte esta crítica. El voluntarismo, por el contrario, es afirmación del fatalismo de la acción humana. Todo obrar se halla sometido al poder invencible de los motivos, que son las «causas ocasionales que sirven al carácter para que manifieste su esencia con todo el rigor de una ley de la Naturaleza»⁵⁴. La razón adquiere aquí una connotación instrumental. Por medio de ella, sólo podemos llegar a conocer lo que somos a través de la experiencia de nuestros actos. Es decir, a través de nuestra conducta, en cuanto ésta aparece como manifestación empírica necesaria del propio carácter inteligible⁵⁵.

La tradición filosófica que Schopenhauer inaugura, revisada después por Nietzsche y Simmel entre otros, supone una radicalización de la metafísica voluntarista cristiana. Poniendo de manifiesto el carácter instrumental de la acción y la razón que la guía frente al poder de la voluntad, hace entrar en crisis al pensamiento clásico hegeliano. La acción humana, y el trabajo como una de sus formas, pierden aquella capacidad sintética que la dialéctica hegeliana y marxista podían atribuirle. No pueden ser ya la me-

dida de las relaciones sociales, sino expresión necesaria del deseo, un simple signo de la subjetividad. Será el dinero, que para Mises había llegado a constituirse en elemento imprescindible de la inteligencia humana, el que asuma en adelante esa función mediadora.

En mi opinión, la revolución marginalista del pensamiento económico se mueve en estas coordenadas filosóficas⁵⁶. La centralidad que otorga en sus análisis al dinero (y a su «crónica escasez», en palabras de Luhmann) introduce un específico tono paradójico en las teorías voluntaristas de la acción. Pensemos en la afirmación de una relación inevitable entre las formas de la renuncia ascética y la acción, entre el extrañamiento social y la eficiencia técnica. En la sociedad de masas articulada burocráticamente, la «distancia» entre medios (socializados) y fines (privados) es la condición de toda acción eficaz. De este extrañamiento constitutivo entre objetividad y subjetividad surge el característico giro metodológico del individualismo. El sujeto de unas relaciones sociales que se representan desde el modelo de las formas objetivadas del intercambio monetario, no puede ser más que un constructo teórico. Una «ficción útil» para imputar subjetividad a los procesos sociales y para describirlos «como-si» las masas (los consumidores, los ciudadanos) fuesen soberanas. Lo que así se obtiene es una lógica de la elección racional, cuyas reglas técnicas están fundamentalmente al servicio de quienes tienen el poder de adoptar decisiones socialmente vinculantes.

Una rígida demarcación entre teoría y praxis anuncia la conversión del conocimiento científico en tecnología social. El postulado de la radical subjetividad de los valores fija como presupuesto del análisis la privacidad de los fines que dirigen la socialización capitalista. El conocimiento está al servicio de fines prácticos subjetivos, privados, que son externos a la propia tarea de investigación. Como nos recuerda C. Moya, ese carácter externo simboliza la subordinación a los objetivos del cliente que financia la investigación. La relación entre ciencia y sociedad sólo se puede ya describir como relación de mercado⁵⁷.

La burocratización de la actividad científica corre pareja con la mercantilización del saber. Un saber que se hace paradójico en el estricto sentido etimológico del término: como lo contrario a la opinión. En un contexto que es descrito como sociedad de masas, no existe ya nin-

guna posibilidad de armonizar dialécticamente ciencia y opinión desde las coordenadas de la sociabilidad natural del hombre. En la óptica de Mises, tal pretensión constituiría un nuevo «error aristotélico». El extrañamiento del lenguaje formalizado matemáticamente frente al lenguaje natural de la opinión aparece como un destino de la cultura científica y del intelectual contemporáneo. Frente al científico ilustrado que «redime» a la Humanidad mostrándole la vía del progreso, el economista y el sociólogo actual es un individuo burocráticamente alejado de la multitud. Esa distancia es un requisito técnico del poder, en el que se fundamenta el criterio de legitimación autorreflexiva del saber tecnocrático: el dominio de la técnica nos hace dueños de la realidad social que verifica nuestros enunciados⁵⁸.

NOTAS

¹ Cfr. HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, vol. II, págs. 286 y ss.

² Vid. HABERMAS, J.: *Op. cit.*, vol. II, pág. 475.

³ Vid. HABERMAS, J.: *Op. cit.*, vol. II, pág. 287.

⁴ Vid. SCHUMPETER, J. A.: *Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel, 1971, págs. 1149 y ss.

⁵ Cfr. HICKS, J. R.: *Valor y Capital*, México, FCE, 1945, págs. 10 y ss.

⁶ Cfr. LUHMANN, N.: *Iluminismo sociológico*, Milán, Il Saggiatore, 1983, págs. 238 y ss., y 248 y ss.

⁷ Cfr. LUHMANN, N.: *Op. cit.*, págs. 239, 240.

⁸ Vid. MARRAMAO, G.: *Potere e Secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Riuniti, 1983, pág. 115.

⁹ Vid. SMITH, A.: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1958, pág. 60.

¹⁰ Vid. SMITH, A.: *Op. cit.*, págs. 58 y ss. También RICARDO, D.: *Principios de Economía Política y Tributación*, Madrid, Seminarios y Ediciones, S. A., 1973, págs. 320, 21. Puede consultarse asimismo el uso del término «Valor de escasez o de monopolio» en STUART MILL, J.: *Principios de Economía Política*, México, FCE, 1951, págs. 396 y 420.

¹¹ Cfr. MARSHALL, A.: *Principios de Economía*, Madrid, Aguilar, 1954, págs. 333 y ss.; 348 y ss., y 355, 356. Cfr. también NAPOLEONI, C.: *Diccionario de Economía Política*, Madrid, Castilla, 1974, págs. 1434 y 1437-1438.

¹² Vid. SCHUMPETER, J. A.: *Teoría del desenvolvimiento económico*, México, FCE, 1944, pág. 157. También su *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Madrid, Aguilar, 1971, págs. 125 y ss., y especialmente págs. 139 y ss., y 144 y ss. Cfr. asimismo, NAPOLEONI, C.: *Diccionario de Economía Política*, *op. cit.*, págs. 325, 326 y 793, 794.

¹³ Cfr. ROBBINS, L.: *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*, México, FCE, 1944, págs. 38, 39, también págs. 24 y ss., y 74 y 75.

¹⁴ Cfr. ROBBINS, L.: *Op. cit.*, pág. 18.

¹⁵ Vid. WEBER, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1951, pág. 395.

- ¹⁶ Vid. WEBER, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972, pág. 40.
- ¹⁷ Cfr. MISES, L. von: *Teoría del dinero y crédito*, Barcelona, Zeus, 1961, págs. 13, 14 y 19.
- ¹⁸ Vid. WEBER, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., págs. 113, 41, y en general, págs. 97 y ss. La correlativa crítica de Mises a la teoría estatal del dinero de G. F. Knapp, puede verse en *Teoría del dinero...*, cit., págs. 516 y ss.
- ¹⁹ Cfr. WEBER, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., págs. 37, 41 y ss., y 48 y ss.
- ²⁰ Vid. MISES, L. von: *Op. cit.*, págs. 23 y ss. Cfr. también su *Human Action. A treatise on economics*, Londres, W. Hodge and Co. Ltd., 1949, págs. 204 y ss. Las páginas de Aristóteles a las que aludía más arriba corresponden a los capítulos 8 y 9 del libro I: Vid. ARISTÓTELES: *Política*, Madrid, CEC, 1983, págs. 12 y ss.
- ²¹ Cfr. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., pág. 329.
- ²² Vid. MISES, L. von: *Teoría del dinero...*, cit., págs. 23, 24.
- ²³ Vid. MISES, L. von: *Teoría del dinero...*, cit., págs. 24, 25. Cfr. también pág. 33.
- ²⁴ Vid. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., págs. 328, 329.
- ²⁵ Vid. MISES, L. von: *Teoría del dinero...*, cit., pág. 35.
- ²⁶ Vid. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., pág. 328.
- ²⁷ Vid. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., págs. 232 y ss.
- ²⁸ Vid. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., pág. 329.
- ²⁹ Cfr. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., págs. 32 y ss.; 64 y ss., y 3 y ss.
- ³⁰ Cfr. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., págs. 230 y ss., y 207 y ss.
- ³¹ Cfr. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., págs. 11 y ss., y 28.
- ³² Vid. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., págs. 94 y 95.
- ³³ Vid. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., pág. 237.
- ³⁴ Vid. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., pág. 20.
- ³⁵ Vid. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., págs. 11, 14 y ss.
- ³⁶ Vid. MISES, L. von: *Human Action...*, cit., pág. 46.
- ³⁷ Vid. ARISTÓTELES: *Política*, cit., libro I, capítulos 8 y 9.
- ³⁸ Vid. ARISTÓTELES: *Ética a Nicomaco*, Madrid, CEC, 1985, libro V, capítulo 5.
- ³⁹ Cfr. ARISTÓTELES: *Política*, cit., libro I, capítulos 9-11.
- ⁴⁰ Cfr. MURALT, A. de: *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden, E. J. Brill, 1991, págs. 75 y ss.; 256 y ss., y 352 y ss.
- ⁴¹ Vid. MURALT, A. de: «La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau», *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 2, Ginebra, 1978, págs. 3-83. Aquí págs. 10 y ss.
- ⁴² Vid. MURALT, A. de: «La structure...», cit., págs. 20 y ss.
- ⁴³ Vid. MURALT, A. de: *L'enjeu...*, cit., págs. 79-81.
- ⁴⁴ Vid. ARISTÓTELES: *Ética a Nicomaco*, cit., libro IX, capítulo 9. También libro I, capítulos 4 y 7.
- ⁴⁵ Vid. MURALT, A. de: *L'enjeu...*, cit., pág. 81.
- ⁴⁶ Cfr. MURALT, A. de: «La structure...», cit., págs. 56 y ss.; 42 y ss., y 70.
- ⁴⁷ Vid. ARISTÓTELES: *Ética a Nicomaco*, cit., libro V, capítulo 3.
- ⁴⁸ Vid. WEBER, M.: *Wissenschaftslehre...*, cit., pág. 395.
- ⁴⁹ Cfr. NAPOLLEONI, C.: *Op. cit.*, págs. 920 y ss.
- ⁵⁰ Vid. LEVY-GARBOUA, L.: «L'économique et le rationnel», *L'Année sociologique*, 31, 1981, págs. 19-47. En este caso, pág. 24.
- ⁵¹ Vid. HAYECK, F. A. von: *Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas*, Buenos Aires, Eudeba, 1981, pág. 6.
- ⁵² Vid. SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1983, pág. 231.
- ⁵³ Vid. KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1946, pág. 131. Cfr. también KANT, I.: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pág. 16: «La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación... se encuentra en la razón del sujeto, se llama voluntad».
- ⁵⁴ Vid. SCHOPENHAUER, A.: *Op. cit.*, pág. 308.
- ⁵⁵ Vid. SCHOPENHAUER, A.: *Op. cit.*, págs. 228 y 231.
- ⁵⁶ Una opinión contraria a calificar el pensamiento marginalista como revolución científica puede verse en CLARKE, S.: *Marx, Marginalism and Modern Sociology. From A. Smith to M. Weber*, Londres, MacMillan, 1982. Sobre la relación entre el marginalismo y la metafísica de Schopenhauer, cfr. CACCIARI, M.: *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Padova, Marsilio, 1977, págs. 13 y ss.
- ⁵⁷ Cfr. MOYA, C.: «Razón dialéctica y razón analítica: en torno a Lukács», en J. Jiménez Blanco y C. Moya (dirs.), *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1978, págs. 22 y ss. Aquí, págs. 31 y ss.
- ⁵⁸ Cfr. LYOTARD, J. F.: *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979, págs. 74-77.

LIBROS RECIBIDOS:

- LEAL MALDONADO, J.; CORTÉS ALCALÁ, L.: *La dimensión de la ciudad*, Madrid, CIS-Siglo XXI, 1995.
- LANGLOIS, S. y DEL CAMPO, S.: *¿Convergencia o divergencia? Comparación de tendencias sociales recientes en las sociedades industriales*, Madrid, Fundación BBV, 1995.
- VICENS, J.: *El valor de la salud. Una reflexión sociológica sobre la calidad de vida*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- RODRÍGUEZ, J. L.: *Estrategia del desarrollo económico de Cuba*, La Habana, Editorial de CC. Sociales, 1990.
- VELAZ DE MEDRANO, C. et al: *Evaluación de programas y de centros educativos. Diez años de investigación*, Madrid, MEC-CIDE, 1995.
- GAIRIN, J.: *Estudio de las necesidades de formación de los equipos directivos de los centros educativos*, Madrid, MEC-CIDE, 1995.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, M. C., et a: *Evaluación del profesorado de educación secundaria. Análisis de tendencias y diseño de un plan de evaluación*, Madrid, MEC-CIDE, 1995.
- GIMENO SACRISTÁN, J., et al: *La dirección de los centros: análisis de tareas*, Madrid, MEC-CIDE, 1995.
- MANASSERO, M. A., VÁZQUEZ, A.: *Atribución causal aplicada a la orientación escolar*, Madrid, MEC-CIDE, 1995.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M.^a, et al: *Geografía e Historia: lo que saben los alumnos al término del bachillerato*, Madrid, MEC-CIDE, 1995.
- UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA: *Hacia una nueva gestión pública. III encuentro de gestión de las Administraciones Públicas en Aragón*, Zaragoza, Servicio de Publicaciones Universidad de Zaragoza, 1995.
- FUNDACIÓN F. LARGO CABALLERO: *Documentos en la historia de UGT 1939-1976*, Madrid, Fundación F. Largo Caballero, 1995.
- FUNDACIÓN F. LARGO CABALLERO: *Archivos de la UGT de España en el exilio (1944-1976)*, Madrid, Fundación F. Largo Caballero-Ministerio de Cultura, 1995.
- CADENA, E.: *Neoliberalismo y sindicalismo en México*, Toluca, UAEM, 1996.
- SANDOVAL, E., et al: *Cuestión regional. Estudios y reflexiones*, Toluca, UAEM, 1995.